في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث. وقال ابن الخطيب لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون في ايذاء
رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه فكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر
وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا
لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا اوجه نظرا لان الكفار لا يثبت لهم
عمل بر حتى تحبطه النفقة المذكورة. قال تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا. وقد يمكن
ان يجاب عنه بانه ان كان المراد بالذين كفروا اهل الكتاب فقد كانت لهم اعمال بر قبل بعثة النبي عليه السلام
وان كان المراد المشركون فلا نحكم عليهم الا بعد البعثة. قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا. ويجوز
ان تكون ما مصدرية وحينئذ يكون فائدته انهم في عدم نفعه بالريح الموصوفة بهذه الصفة وهو من باب
تشبيه المعقول بالمحسوس **فصل** اختلفوا في هذا الانفاق ههنا فقيل هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع
بها في الآخرة. قال تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون. والمراد به جميع اعمال الخير وقيل المراد به
انفاق الاموال للآية المتقدمة **فصل** اختلفوا هل المراد بهذه الآية جميع الكفار او بعضهم فقيل
جميع الكفار وذلك لان انفاقهم ان كان لمنافع الدنيا لم يبق له اثر في الآخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر
وان كان لمنافع الآخرة نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل ووجوه
البر يرجو بذلك الانفاق خيرا لم ينتفع به في الآخرة لان كفره يبطله فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه نفعا
كثيرا فاصابته ريح فاحرقته فلا يبقى معه غير الاسف والحزن. قال تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا. وقيل المراد بعض الكفار فقيل اراد نفقات ابي سفيان واصحابه ببدر واحد على عداوة الرسول
عليه السلام. وقال مقاتل نفقات اليهود على علمائهم لاجل التحريف. وقيل ان المنافقين كانوا ينفقون
اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين مداراة لهم **قوله** فيها صر في محل جر نعتا لريح
ويجوز ان يكون فيها صر جملة من مبتدا وخبر ويجوز ان يكون فيها وحده هو الصفة وصر فاعل به وجاز ذلك لاعتماد
الجار على الموصوف وهذا احسن لان الاصل في الاوصاف الافراد وهذا قريب منه **والصر** قال ابن عباس وقتادة
والسدي وابن زيد واكثر اهل اللغة انه البرد الشديد المحرق قال الشاعر

لا تعدلن اتاويين تضربهم ... نكباء صر باصحاب المحلات

وقيل الصر بمعنى الصرصر وهو الشيء البارد قالت
ليلى الاخيلية

ولم يغلب الخصم الالد ويملا الجفان ... سديفا يوم نكباء صرصر

واصله ماخوذ من الشد
والتعقيد ومنه الصرة للعقدة واصر على كذا لزمه. وقال ابو بكر الاصم وابن الانباري هي السموم الحارة
قال ابن الانباري والزجاج الصر صوت لهيب النار في الريح من صر الشيء يصر صريرا اي صوت بهذا الحس المعروف
ومنه صرير الباب والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امراته في صرة. وروى ابن الانباري باسناده
عن ابن عباس في قوله فيها صر قال فيها نار. وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا
او حرا محرقا فانه يبطل الحرث والزرع واذا عرفت هذا فان قلنا الصر البرد الشديد او هو صوت النار او صوت
الريح فظرفية الريح له واضحة. وان كان الصر صفة الريح كالصرصر فالمعنى فيها قرة صر كما تقول برد
بارد وحذف الموصوف وقامت الصفة مقامه او تكون الظرفية مجازا جعل الموصوف ظرفا للصفة كقوله

وفي الرحمن للضعفاء كاف

ومنه قولهم ان ضيعني فلان ففي الله كاف. المعنى الرحمن كاف والله
كاف وهذا فيه بعد **قوله** اصابت هذه الجملة في محل جر ايضا صفة لريح ولا يجوز ان يكون صفة لصر لانه
مذكر وبدا اولا بالوصف بالجار لانه قريب من المفرد ثم بالجملة هذا ان اعربنا فيها وحده صفة ورفعنا
به صر. اما اذا اعربناه خبرا مقدما او خبر مبتدا فانهما جملة ايضا **قوله** ظلموا صفة لقوم والضمير
في ظلمهم يعود على القوم ذوي الحرث اي ما ظلمهم الله باهلاك حرثهم ولكنهم ظلموا انفسهم بارتكابهم
المعاصي التي كانت سببا في اهلاكهم او لانهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع
الشيء في غير موضعه وبهذا يتأكد وجه التشبيه لان الزرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اصابته
الريح الباردة كان اولى بالضياع وكذا ههنا الكفار لما اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه
شوم كفرهم فصار ضايعا والله اعلم. وجوز الزمخشري وغيره ان يعود على المنفقين واليه نحا ابن عطية
ورجحه بان اصحاب الحرث لم يذكروا للرد عليهم ولا لتبيين ظلمهم بل لمجرد التشبيه بهم **قوله** ولكن انفسهم
يظلمون العامة على تخفيف لكن وهي استدراكية وانفسهم مفعول مقدم قدم للاختصاص اي لم يقع
وبال ظلمهم الا بانفسهم خاصة لا يتخطاهم ولاجل الفواصل ايضا وقرأها بعضهم مشددة ووجهها
ان يكون انفسهم اسمها ويظلمون الخبر والعائد من الجملة الخبرية على الاسم محذوف تقديره ولكن انفسهم

بطلمونهما فحذف وحسن حذفه كون الفعل فاصلة فلو ذكر مفعوله لفات هذا الغرض وقد خرجه بعضهم
على ان يكون اسمها ضميرا لامر او القصة حذف للعلم به وانفسهم مفعول مقدم ليظلمون كما تقدم والجملة
خبرها وقد رد هذا بان حذف اسم هذه الحروف لا يجوز الا ضرورة كقوله
ان من يدخل الكنيسة يوما * يلق فيها جاذرا وظباء * على ان بعضهم لا يقصره على الضرورة
مستشهدا بقوله عليه السلام ان من اشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون قال تقديره انه
ويعزى هذا للكسائي وقد رده بعضهم وخرج الحديث على زيادة من والتقدير ان اشد الناس
والبصريون لا يجيزون زيادة من في مثل هذا التركيب لما تقدم الا الاخفش قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يالونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما
تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الايات ان كنتم تعقلون لما شرح احوال المؤمنين والكافرين
شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين واكد الزجر عن الركون الى الكفار وهو متصل بما سبق
من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب قوله من دونكم يجوز ان يكون صفة لبطانة
فيتعلق بمحذوف اي كائنة من غيركم وقدره الزمخشري من غير ابنا جنسكم وهم المسلمون
ويجوز ان يتعلق بفعل النهي وجوز بعضهم ان تكون من زائدة والمعنى دونكم في العمل والايمان
وبطانة الرجل خاصته الذين يباطنهم في الامور ولا يظهر غيرهم عليها مشتقة من البطن والباطن
دون الظاهر وهذا كما استعاروا الشعار والدثار في ذلك قال عليه السلام الناس دثار والانصار شعار
والشعار ما يلي الجسد من الثياب ويقال بطن فلان بفلان بطونا وبطانة قال الشاعر
اولئك خلصائي نعم وبطانتي * وهم عيبتي من دون كل قريب * فالبطانة مصدر يسمى به
الواحد والجمع واصله من البطن ومنه بطانة الثوب غير ظهارته قال قيل قوله لا تتخذوا بطانة
نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم في النهي عن مصاحبة الكفار وقد قال تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم
في الدين فكيف الجمع بينهما فالجواب ان الخاص مقدم على العام قوله لا يالونكم لما منع المؤمنين
من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة النهي وهي امور احدها قوله لا يالونكم خبالا يقال
الا في الامر يالو اي قصر نحو غزا يغزو واصله ان يتعدى بحرف الجر كما ترى واختلف في
نصب خبالا على وجوه احدها انه مفعول ثان والضمير هو الاول وانما تعدى لاثنين للتضمين قال
الزمخشري يقال الا في الامر يالو فيه اي قصر ثم استعمل معدى الى مفعولين في قولهم لا آلوك
نصحا ولا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا ولا انقصكه الثاني انه منصوب على اسقاط
حرف الجر والاصل لا يالونكم في خبال اي في تخبيلكم او بالخبال كما يقال اوجعته ضربا وهذا غير
منقاس بخلاف التضمين فانه ينقاس وان كان فيه خلاف واه الثالث ان ينتصب على التمييز
وهو حينئذ تمييز منقول من المفعولية والاصل لا يالون خبالكم اي في خبالكم ثم جعل الضمير
للمضاف اليه مفعولا بعد اسقاط الخافض فنصب الخبال الذي كان مضافا تمييزا ومثله قوله
تعالى وفجرنا الارض عيونا اي عيون الارض ففعل به ما تقدم ومثله في الفاعلية واشتعل الراس
شيبا الاصل شيب الراس وهذا عند من يثبت كون التمييز منقولا من المفعولية وقد منعه
بعضهم وتاول قوله تعالى وفجرنا الارض عيونا على ان عيونا بدل بعض من كل وفيه حذف العائد
اي عيونا منها وعلى هذا التخريج يجوز ان يكون خبالا بدل اشتمال من كم والضمير ايضا محذوف
اي خبالا منكم وهذا وجه رابع الخامس انه مصدر في موضع الحال اي متخبلين السادس قال
ابن عطية معناه لا يقصرون لكم فيما فيه الفساد عليكم فعلى هذا الذي قدره يكون المتصل
وخبالا منصوبين على اسقاط الخافض وهو اللام وفي وهذه الجملة فيها ثلاثة اوجه احدها انها
استئنافية لا محل لها من الاعراب وانما جي بها وبالجمل التي بعدها لبيان حال الطائفة الكافرة
حتى ينفروا منها فلا يتخذوها بطانة وهو وجه حسن الثاني انها حال من الضمير المستكن
في دونكم على الجار صفة لبطانة الثالث انها في محل نصب نعتا لبطانة ايضا والالو بزنة
الغزو والتقصير كما تقدم قال زهير
سعى بعدهم قوم لكي يدركوهم * فلم يفعلوا ولم يليموا ولم يالوا * وقال امرؤ القيس
وما المرء ما دامت حشاشة نفسه * بمدرك اطراف الخطوب ولا آل * ويقال الى

يولي بزنة اكرم فابدلت الهمزة الثانية الفا وانشدوا * فما الى بنتي ولا اساءوا * ويقال ائتلى يأتلي
بزنة اكتسب يكتسب قال امرؤ القيس
الا رب خصم فيك الوى رددته * نصيح على تعذاله غير مؤتل * فيتحد لفظ آلى بمعنى قصر
وآلى بمعنى حلف وان كان الفرق بينهما ثابتا من حيث المادة لان لامه من معنى الحلف ياء ومن معنى
التقصير واو وقال الراغب والوت فلانا اي اوليته تقصيرا نحو كسبته اي اوليته مكسبا وما
الوته جهدا اي ما اوليته تقصيرا بحسب الجهد فقولك جهدا تمييز وقوله لا يالونكم خبالا اي لا يقصرون
في طلب الخبال ولا يدعون جهدهم في مضرتكم وقال تعالى ولا ياتل اولوا الفضل قيل هو تفعيل من الوت
وقيل من اليت اي حلفت والخبال الفساد واصله ما يلحق الحيوان من مرض وفتور فيورثه فسادا واضطرابا
يقال منه خبله وخبّله بالتخفيف والتشديد فهو خابل ومخبل ومخبول ومختبل والمخبل الناقص العقل
قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ويقال خبل وخبل وخبال وفي الحديث من شرب الخمر ثلاثا
كان حقا على الله ان يسقيه من طينة الخبال وقال زهير بن ابي سلمى
هنالك ان يستخبلوا المال يخبلوا * وان يسالوا يعطوا وان ييسروا يغلوا * والمعنى في هذا البيت
انهم اذا طلب منهم افساد شيء من ابلهم افسدوه وهذا كناية عن كرمهم فصل قال ابن عباس
كان رجال من المسلمين يواصلون اليهود لما بينهم من القرابة والصداقة والحلف والجوار
والرضاع فانزل الله تعالى هذه الاية وقال مجاهد نزلت في قوم من المؤمنين كانوا يواصلون
المنافقين فنهاهم الله عن ذلك ويؤيد هذا القول ما ذكره بعد من قوله واذا لقوكم قالوا امنا
واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ وهذه صفة المنافقين وقيل اراد جميع الكفار والعنت
شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لاعنتكم وقد تقدم اشتقاقه قوله ودوا ما عنتم
هذه العلة الثانية وفي هذه الجملة ثلاثة اوجه اظهرها ان تكون مستانفة كما هو الظاهر
في التي قبلها والثاني انها نعت لبطانة فمحلها نصب قال الواحدي ولا يصح هذا لان البطانة قد
وصفت بقوله لا يالونكم خبالا ولو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما والثالث
انها حال من الضمير في يالونكم وما مصدرية وعنتم صلتها وهي وصلتها مفعول الودادة اي عنتكم
اي مشقتكم وقال الراغب هنا المعاندة والمعانتة يتقاربان لكن المعاندة هي الممانعة والمعانتة
ان يتحرى مع الممانعة المشقة والفرق بين قوله لا يالونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في
المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افسادكم فان عجزوا عن ذلك ودوا القاءكم بانواع الضرر
الثاني لا يقصرون عن افساد اموركم فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج ودوا ذلك لمحبته في قلوبهم الثالث لا يقصرون
في افساد اموركم فان عجزوا احبت اعنتكم لم يزل من قلوبهم فصل قال القرطبي وقد انقلبت هذه
الاحوال في هذه الازمان باتخاذ اهل الكتاب كتبة وامناء وتسودوا بذلك عند الجهلة الاغبياء
من الولاة والامراء وروى انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تستضيئوا بنور
المشركين ولا تنقشوا في خواتيمكم عربيا فسره الحسن بن ابي الحسن فقال اراد عليه السلام لا تستشيروا
المشركين في شيء من اموركم ولا تنقشوا في خواتيمكم محمدا قال الحسن وتصديق ذلك في كتاب الله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة الاية العلة الثالثة قوله قد بدت البغضاء هذه الجملة كالتي
قبلها وقرا عبد الله بدا من غير تاء لان الفاعل مؤنث مجازي ولانها في معنى البغض والبغضاء
مصدر كالسراء والضراء يقال منه بغض الرجل فهو بغيض كظرف فهو ظريف قوله من افواههم متعلق
ببدت ومن لابتداء الغاية وجوز ابو البقاء ان يكون حالا اي خارجة من افواههم والافواه جمع
فم واصله فوه فلامه هاء يدل على ذلك جمعه على افواه وتصغيره على فويه والنسب اليه فوهي
وهل وزنه فعل بسكون العين او فعل بفتح العين خلاف للنحويين واذا عرف ذلك فحذفوا لامه
تخفيفا فبقي اخره حرف علة فابدلوها ميما لقربها منها لانهما من الشفة وفي الميم هوي في الفم
يضارع المد الذي في الواو وهذا كله اذا افردوه عن الاضافة فان اضافوه لم يبدلوا حرف العلة
كقوله * فوه كشق العصا لايا تبينه * وقد عكسوا الامر في الطرفين فاتى بالميم وحرف العلة في
القطع عنها تم الاول قوله * يصبح ظمآن وفي البحر فمه * وخصه الفارسي وجماعة بالضرورة وغيرهم
جوزه سعة وجعل منه قوله عليه السلام لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك ومن
الثاني قوله * خالط من سلمى خياشيم وفا * اي وفاها وانما جاز ذلك لان الاضافة كالمنطوق بها

وقالت العرب رجل مفوه اذا كان يجيد القول والافوه اذا كان واسع الفم قال لبيد وكان هو ابدا المعلم
وفي الفم تسع لغات ولذلك ارتم سواده فمه فم فم فم فم بلا الفاه فوه وفموين وفمس وانمام
فصل قوله قد بدت البغضاء اي ظهرت علامة العداوة من افواههم فان حملناه على المنافقين فمعناه انه يجري
في كلامهم ما يدل على نفاقهم وعدم المودة والنصيحة كقوله ولتعرفنهم في لحن القول وان كانت البغضاء الاولى ابانهم
من المنافقين والكفار لاطلاعهم بعضهم بعضا على ذلك وان حملناه على اليهود فمعناه انهم يظهرون
تكذيب النبي والكتاب وينسبونه الى الجهل وان حملناه على الكفار فمعنى البغضاء الشتيمة والوقيعة في
المسلمين فصل قال القرطبي في هذه الاية دليل على ان شهادة العدو على عدوه لا تجوز وهو قول اهل
المدينة واهل الحجاز وروي عن ابي حنيفة جواز ذلك قوله وما تخفي صدورهم يجوز ان تكون ما بمعنى
الذي والعائد محذوف اي تخفيه وان تكون مصدرية اي واخفاء صدورهم وعلى كلا التقديرين
فالمبتدأ اكبر والمفضل عليه محذوف اي اكبر من الذي ابدوه بافواههم قوله ان كنتم شرط
حذف جوابه لدلالة ما تقدم عليه او هو ما تقدم عند من يرى جوازه والمعنى ان كنتم من اهل العقل
والفهم والدراية وقيل ان كنتم تعقلون الفصل بين ما يستحقه الولي والعدو والمقصود منه
استنهاضهم في تامل هذه الايات وتدبر هذه البينات قوله تعالى ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم
وتؤمنون بالكتاب كله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم
ان الله عليم بذات الصدور قد تقدم نظيرها قال الزمخشري ها للتنبيه وانتم مبتدأ واولاء خبره تحبونهم في موضع
النصب على الحال من اسم الاشارة ويجوز ان يكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة
خبر انتم وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر ثان ويجوز ان يكون اولاء في موضع نصب بفعل محذوف
فتكون المسئلة من الاشتغال نحو انا زيدا ضربته قوله ولا يحبونكم يحتمل ان يكون استئنافا وان
يكون جملة حالية فصل قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون
بقاءكم على الكفر وهو يوجب الهلاك وقيل تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من القرابة والرضاع والمصاهرة
ولا يحبونكم لاجل الاسلام وقيل تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر مستقر
في قلوبهم وقال ابو العالية ومقاتل المحبة هنا بمعنى المصافاة اي انتم ايها المؤمنون تصافونهم ولا
يصافونكم لنفاقهم وقال الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم في الافات والمحن ولا يحبونكم
بمعنى انهم يريدون القاءكم في الافات والمحن ويتربصون بكم الدوائر وقيل تحبونهم بسبب انهم يظهرون
لكم محبة الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض وقيل تحبونهم بمعنى انكم تخالطونهم وتفشون اليهم
اسراركم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم قوله وتؤمنون بالكتاب كله يجوز ان يكون الالف
واللام في الكتاب للجنس والمعنى بالكتب كلها فاكتفى بالواحد وقيل افرد الكتاب لانه مصدر فيجوز ان يسمى به
الجمع وقيل ان المصدر لا يجمع الا على التاويل فلهذا لم يقل الكتب بل الكتاب وان كان قد جاء مجموعا
نوعا ويجوز ان يكون للعهد والمراد به كتاب مخصوص وهنا جملة محذوفة يدل عليها السياق والتقدير
ولا يؤمنون بالكتاب كله وهو كلام وحسن الحذف لما تقدم من ذكر الحال الصلة بن بنيهي عن ذكر
الاخر والمقدر ان الكلام انكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم
لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في باطلهم اصلب منكم في حقكم قوله واذا لقوكم قالوا
آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ ومعناه اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة العداوة وشدة
الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل الانسان اذا اشتد غيظه وعظم حزنه
على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب وعن الغم حتى لم يكن هناك
عض قوله عليكم متعلق بعضوا وكذلك من الغيظ ومن فيه لابتداء الغاية ويجوز ان تكون بمعنى اللام
فتفيد العلة اي من اجل الغيظ وجوز ابو البقاء في عليكم وفي من الغيظ ان يكونا حالين فقال ويكون من
اجل الغيظ ويجوز ان يكون حالا اي مغتاظين انتهى وقوله ومن لابتداء الغاية اي من
[illegible]
فالحالية فيهما الظاهر معناها ولا يتعلق بالكون المطلقة
والعض الازم بالاسنان وهو تحامل الاسنان بعضها على بعض يقال عضضت
بكسر العين في الماضي اعض بالفتح عضا وعضيضا قال امرؤ القيس كفحل الهجان ينتحي للعضض

ويعبر به عن الندم المفرط ومنه ويوم يعض الظالم على يديه وان لم يكن ثم عض حقيقة قال ابو طالب
• وقد صالحوا قوما علينا اشحة • يعضون غيظا خلفنا بالانامل • جعل البازل ابدع في المعقول اذ الاهل
يعضون خلفنا الانامل وتعدم له تطاير • وقال اخر •
• فذا الحبي انامله ازمة • فاضحي يعض على الوظيفا • وقال الحارث بن ظالم المري •
• والجيل اتوا الناما اذله • يعضون من غيظ رؤس الاباهم • وقال اخر •
• اذا راوني اطال الله غيظهم • عضوا من الغيظ اطراف الاباهيم • والعض كله بالضاد الا في
قولهم عظ الزمان اي اشتد • وعظت الحرب فانهما بالظاء اخت الطاء انشد
• وعظ زمان يا ابن مروان لم يدع • من المال الا مسحتا او مجلف • قال شهاب الدين وقد
رايته بخط جماعة من الفضلاء وعض زمان بالضاد • والعض بضم العين علف من نوى مرضوض ونحوه
ومنه بعير عضاض اي سمين كانه منسوب اليه • واعض القوم اذا اكلت ابلهم ذلك • والعض بكسر العين
الرجل الداهية كانهم تصوروا عضته وشدته • وزمن عضوض اي جدب • والتعضوض نوع من التمر
سمي بذلك لشدة مضغه وصعوبته • والانامل جمع انملة وهي رؤس الاصابع • قال الرماني واشتقاقها
من النمل هذا الحيوان المعروف شبهت به لدقتها وسرعة تصرفها وحركتها • ومنه قالوا للنمام نمل
ومنمل لذلك قال • ولست بذي نيرب فيهم • ولا منمش منهم منمل • وفي ميمها الضم والفتح • والغيظ
مصدر غاظه يغيظه اي اغضبه وفسره الراغب بانه اشد الغضب قال وهو الحرارة التي يجدها الانسان
من ثوران دم قلبه قال واذا وصف به الله تعالى فانما يراد به الانتقام والتغيظ اظهار الغيظ وقد يكون
مع ذلك صوت • قال تعالى سمعوا لها تغيظا وزفيرا • والجملة من قوله وتؤمنون معطوفة على تحبونهم فحكمها
حكمها من الاوجه المعروفة • وقال الزمخشري والواو في وتؤمنون للحال وانتصابها من لا يحبونكم اي لا يحبونكم
والحال انكم تؤمنون بكتابكم كله وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم
• قال ابو حيان وهو حسن الا ان فيه من الصناعة النحوية ما يخدشه وهو انه جعل الواو في وتؤمنون
للحال وانتصابها من لا يحبونكم والمضارع المثبت اذا وقع حالا لا يدخل عليه واو الحال تقول جاء زيد يضحك
ولا يجوز ويضحك • فاما قولهم قمت واصك عينه فمن غاية الشذوذ وقد اول على اضمار مبتدأ اي وانا
اصك عينه فتصير الجملة اسمية • ويحتمل هذا التاويل هنا اي وانتم تؤمنون بالكتاب كله
لكن الاولى ما ذكرنا من كونها للعطف يعني فانه لا يحوج الى حذف بخلاف تقدير مبتدأ فانه على خلاف الاصل
قوله قل موتوا بغيظكم يجوز ان تكون الباء للحال اي موتوا ملتبسين بغيظكم لا يزايلكم وهو كناية عن كثرة
الاسلام وفشوه لانه كلما ازداد الايمان زاد غيظهم ويجوز ان تكون للسببية اي بسبب غيظكم
وليس بالقوي • وقوله موتوا صورته امر ومعناه الدعاء فيكون دعا عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا
به والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعز اهله وما لهم
في ذلك من الذل وقيل معناه الخبر اي ان الامر كذلك وقد قال بعضهم انه لا يجوز ان يكون بمعنى الدعاء
لانه لو امره بان يدعوا عليهم بذلك لماتوا جميعا على هذه الصفة فان دعوته لا ترد وقد امن منهم كثيرون
بعد هذه الاية • ولا يجوز ان يكون بمعنى الخبر لانه لو كان خبرا لوقع على حكم ما اخبر ولم يؤمن احد بعد واذا انتفى
هذان المعنيان فلم يبق الا ان يكون معناه التوبيخ والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم • اذا لم تستحي فاصنع ما شئت •
وهذا الذي قاله ليس بشيء لان من امن لم يدخل تحت الدعاء ان قصد به الدعاء ولا تحت الخبر ان قصد به الاخبار
قوله ان الله عليم بذات الصدور يحتمل ان تكون هذه الجملة مستانفة اخبر تعالى بذلك لانهم كانوا يخفون
غيظهم ما امكنهم فذكر ذلك لهم على سبيل الوعيد • ويحتمل ان يكون من جملة المقول اي قل لهم كذا وكذا
فتكون في محل نصب بالقول • ومعنى قوله بذات اي بالمضمرات ذوات الصدور وذات هنا تانيث ذي بمعنى
صاحب فحذف الموصوف واقيمت صفته مقامه اي عليم بالمضمرات صاحبة الصدور وجعلت
صاحبة للصدور لملازمتها لها وعدم انفكاكها عنها نحو اصحاب الجنة اصحاب النار • والمراد بذات
الصدور الخواطر القائمة بالقلب من الدواعي والصوارف الموجودة فيه • واختلفوا في الوقف
على هذه اللفظة هل يوقف عليها بالتاء او بالهاء فقال الاخفش والفراء وابن كيسان الوقف عليها
بالتاء اتباعا لرسم المصحف • وقال الكسائي والجرمي يوقف عليها بالهاء لانها تاء تانيث كهي في صاحبة
وموافقة الرسم اولى فانه قد ثبت لنا الوقف على تاء التانيث الصريحة بالتاء واذا وقفنا هنا
بالتاء وافقنا تلك اللغة والرسم بخلاف عكسه قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان

تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط قرا العامة تمسسكم بالتاء من فوق مراعاة للفظ حسنة وقرا ابو عبد الرحمن بالياء من تحت لان تانيثها مجازي وقياسه ان يقرا وان يصبكم سيئة بالتذكير ايضا لكن لم يبلغنا عنه في ذلك شيء والمس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على سبيل التشبيه يقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب قال الزمخشري المس هنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقال ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والمراد من الحسنة هنا منفعة الدنيا من صحة البدن وحصول الخصب والغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين المؤمنين والمراد بالسيئة اضدادها والسيئة من ساء الشيء يسوء فهو سيئ والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوء الفعل القبيح وهذه الاية من تمام وصف المنافقين

فصل قال ابو العباس وردت الحسنة على خمسة اوجه الاول بمعنى النصر والظفر قال تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم اي نصر وظفر الثاني بمعنى التوحيد قال تعالى من جاء بالحسنة اي بالتوحيد الثالث الرخاء قال تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله اي رخاء الرابع بمعنى العافية قال تعالى ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة اي بالعذاب قبل العافية الخامس القول المعروف قال تعالى ويدرءون بالحسنة السيئة اي بالقول المعروف

فصل والسيئة ايضا على خمسة اوجه الاول بمعنى الهزيمة كما تقدم اي وان تصبكم سيئة يفرحوا بها يعني هزيمة الثاني الشرك قال تعالى ومن جاء بالسيئة اي الشرك الثالث القحط قال تعالى وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك اي قحط ومثله وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الرابع العذاب قال تعالى ويستعجلونك بالسيئة الخامس القول الردي قال تعالى ويدرءون بالحسنة السيئة قوله وان تصبروا اي على طاعة الله وعلى ما ينالكم من شدة وغم وتتقوا كلما نهاكم عنه لا يضركم كيدهم قرا نافع وابن كثير وابو عمرو يضركم بكسر الضاد وجزم الراء على جواب الشرط من ضاره يضيره ويقال ايضا ضاره يضوره ففي العين لغتان ويقال ضاره يضيره ضيرا فهو ضاير وهو مضير وضاره يضوره ضورا فهو ضاير وهو مضور نحو قلت اقوله فانا قايل وهو مقول وقرا الباقون يضركم بضم الضاد وتشديد الراء مرفوعة وفي هذه القراءة اوجه احدها ان الفعل مرتفع وليس بجواب الشرط وانما هو دال على جواب الشرط وذلك انه على نية التقديم اذ التقدير لا يضركم ان تصبروا وتتقوا فلا يضركم فحذف فلا يضركم الذي هو الجواب لدلالة ما تقدم عليه ثم اخر ما هو دليل على الجواب وهذا تخريج سيبويه واتباعه وانما احتاجوا الى ارتكاب ذلك لما راوا من عدم الجزم في فعل مضارع لا مانع من اعمال الجازم فيه ومثله قول الراجز

يا اقرع بن حابس يا اقرع ... انك ان يصرع اخوك تصرع

برفع تصرع الاخير وكذلك قوله

وان اتاه خليل يوم مسغبة ... يقول لا غايب مالي ولا حرم

برفع يقول الا ان هذا النوع مطرد بخلاف ما قبله اعني كون فعل الشرط والجزاء مضارعين فان المنقول عن سيبويه واتباعه وجوب الجزم الا في ضرورة كقوله ان يصرع اخوك تصرع ونحن نجد هذه الاية على ما تقدم عنه بل على ان ذلك لا يختص بالضرورة الوجه الثاني ان الفعل ارتفع لوقوعه بعد فا مقدرة هي وما بعدها الجواب في الحقيقة والفعل متى وقع بعد الفا رفع ليس الا كقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه والتقدير فلا يضركم والفا حذف في غير محل النزاع كقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان اي فالله يشكرها وهذا الوجه نقله بعضهم عن المبرد وفيه نظر من حيث انهم نقلوا عن المبرد انه لا يجوز حذف هذه الفا البتة لا في ضرورة ولا غيرها وينقلون عنه انه كان يقول ان الرواية في هذا البيت من يفعل الخير فالرحمن يشكره وردوا عليه بانه اذا صحت رواية فلا يقدح فيها غيرها ونقله بعضهم عن الفرا والكسائي وهذا اقرب الوجه الثالث ان الحركة حركة اتباع وذلك ان الاصل لا يضرركم بالفك لسكون الثاني جزما وسيأتي انه اذا التقى مثلان في اخر فعل سكن ثانيهما جزما او وقفا فللعرب فيه مذهبان الجزم وهو لغة تميم والفك وهو لغة الحجاز لكن لا سبيل الى الادغام الا بتحريك متحرك فاضطررنا الى تحريك المثل الثاني فحركناه باقرب الحركات اليه وهي الضمة التي على الحرف

قبله تحركاته بها وادغمنا ما قبله فهو مجزوم تقديرا وهذه الحركة في الحقيقة حركة اتباع لا حركة اعراب بخلافها في الوجهين السابقين فانها حركة اعراب واعلم انه متى ادغم هذا النوع فاما ان يكون فاؤه مضمومة او مفتوحة او مكسورة فان كانت مضمومة كالاية الكريمة وقولهم مد ففيه ثلاثة اوجه حالة الادغام الضم للاتباع والفتح للتخفيف والكسر على اصل التقاء الساكنين فتقول مدُّ ومدَّ ومدِّ وردُّ وردَّ وردِّ ويستشهدون على ذلك بقول جرير

فغض الطرف انك من نمير ... فلا كعبا بلغت ولا كلابا

بضم الضاد وفتحها وكسرها على ما تقرر وسيأتي ان الاية قرى فيها بالاوجه الثلاثة وان كانت مفتوحة نحو عض وكسرها على ما تقرر وسيأتي ان الاية قرى فيها بالاوجه الثلاثة وان كانت مفتوحة نحو عض او مكسورة نحو فر كان في اللام وجهان الفتح والكسر اذ لا وجه للضم لكن لك في نحو فر ان تقول الكسر من وجهين اما الاتباع واما التقاء الساكنين وكذلك لك الفتح في نحو عض من وجهين ايضا اما الاتباع واما التخفيف هذا كله اذا لم يتصل بالفعل ضمير غائب فاما اذا اتصل به ضمير غائب نحو رده ففيه تفصيل ولغات ليس هذا موضعها وقرا عاصم فيما رواه عنه المفضل بضم الضاد وتشديد الراء مفتوحة على ما تقدم من التخفيف وهي عندهم اوجه من ضم الراء وقرا الضحاك بن مزاحم لا يضركم بضم الضاد وتشديد الراء مكسورة على ما تقدم من التقاء الساكنين وقال ابن عطية لم يحفظها قراءة قال واما الكسر فلا اعرفها قراءة وعبارة الزجاج في ذلك متجوز فيها اذ يظهر من درج كلامه انها قراءة وقد بينا انها قراءة والكيد المكر والاحتيال وقال الراغب هو نوع من الاحتيال وقد يكون مذموما وقد يكون ممدوحا وان كان يستعمل في المذموم اكثر قال ابن قتيبة واصله من المشقة من قولهم فلان يكيد بنفسه اي يجود بها في غمرات الموت ومشقاته ويقال كدت فلانا اكيده كبعته ابيعه قال

من يكدني بسيئ كنت منه ... كالشجى بين حلقه والوريد

وقرا ابي لا يضرركم بالفك وهي لغة الحجاز وعليها قوله تعالى ان تمسسكم حسنة وشيئا منصوب نصب المصادر اي شيئا من الضرر وقد تقدم نظيره ومعنى الاية ان من صبر على الاذى اذا صبر لله تعالى واتقى عما نهي عنه كان في حفظ الله تعالى فلا يضره كيد الكائدين ولا حيل المحتالين قوله ان الله بما يعملون محيط قرا العامة يعملون بالغيبة وهي واضحة وقرا الحسن بالخطاب اما على الالتفات والتقدير انه عالم محيط بما تعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله واما على اضمار قل لهم يا محمد انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل والله محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم وليس المقصود هنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون العامل في اذ مضمر تقديره واذكر اذ غدوت فينتصب انتصاب المفعول به على الظرف وجوز ابو مسلم ان يكون معطوفا على فئتين في قوله قد كان لكم اية في فئتين اي قد كان لكم اية في فئتين وفي اذ غدوت وهذا لا ينبغي ان يعرج عليه وقال بعضهم العامل في اذ محيط التقدير بما يعملون محيط اذ غدوت قال بعضهم وهذا لا يصح لان الواو في واذ تمنع من عمل محيط فيها والغدو الخروج اول النهار يقال غدا يغدو اي خرج غدوة وفي هذا دليل على جواز صلاة الجمعة قبل الزوال لان المفسرين اجمعوا على انه انما خرج بعد ان صلى الجمعة وقد يستعمل بمعنى صار عند بعضهم فيكون ناقصا يرفع الاسم وينصب الخبر وعليه قوله عليه السلام لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا قوله من اهلك متعلق بغدوت وفي من وجهان احدهما انها لابتداء الغاية اي من بين اهلك قال ابو البقاء وموضعه نصب تقديره فارقت اهلك قال شهاب الدين وهذا الذي قاله ليس تفسير اعراب ولا تفسير معنى فان المعنى على غير ما ذكره الثاني انها بمعنى مع اي مع اهلك وهذا لا يساعده لفظ ولا معنى قوله تبوئ يجوز ان تكون الجملة حالا من فاعل غدوت وهي حال مقدرة اي قاصدا تبوية المؤمنين لان وقت الغدو ليس وقتا للتبوية ويحتمل ان يكون مقارنة لان الزمان متسع وتبوئ اي تنزل فهو يتعدى لمفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بحرف الجر وقد يحذف كهذه الاية ومن عدم الحذف قوله تعالى واذ بوانا لابراهيم مكان البيت واصله من المباءة وهي المرجع قال الشاعر

وما بوأ الرحمن بيتك منزلا ... بشرقي اجياد الصفا والمحرم

وقال اخر

كم صاحب لي صالح ... بوأته بيدي لحدا

وقد تقدم اشتقاقه وقيل اللام

في قوله لابراهيم من بدع فعلى هذا يكون متعديا الى اثنين بنفسه ومقاعد جمع مقعد والمراد به هنا مكان القعود وقعد قد يكون بمعنى صار في المثل خاصة وقال الزمخشري وقد اتسع في قعد وقام حتى اجريا مجرى صار قال ابو حيان اما اجراء قعد مجرى صار فقال بعض اصحابنا انما جاء ذلك في لفظة واحدة شاذة في المثل في قولهم شحذ شفرته حتى قعدت كانها حربة ولذلك نقد على الزمخشري تخريجه قوله تعالى فتقعد مذموما بمعنى فتصير لانه لا يطرد اجراء قعد مجرى صار قال شهاب الدين وهذا الذي ذكره الزمخشري صحيح من كون قعد بمعنى صار في غير ما اشار اليه هذا القائل حكى ابو عمرو الزاهد عن ابن الاعرابي ان العرب تقول قعد فلان اميرا بعد ان كان مامورا اي صار ثم قال ابو حيان واما اجراء قام مجرى صار فلا اعلم احدا عدها في اخوات كان ولا جعلها بمعنى صار الا ابن هشام الخضراوي فانه ذكر قول الشاعر

على ما قام يشتمني لئيم ... كخنزير تمرغ في رماد

انها من افعال المقاربة قال شهاب الدين وغيره من النحويين يجعلها زائدة وهو شاذ ايضا وقراءة العامة تبوئ عداه بالتضعيف وعبد الله تبوي بسكون الباء وعداه بالهمزة فهو مضارع ابوا كاكرم وقرا يحيى بن وثاب تبوي كقراءة عبد الله الا انه سهل الهمزة بابدالها ياء فصار لفظه كلفظ يحيى كقولهم تقرى في تقرئ وقراء عبد الله للمؤمنين بلام الجر كقوله واذ بوانا لابراهيم وقد تقدم ان في هذه اللام قولان والظاهر انها معدية لانه فعل التضعيف والهمزة غير متعد بنفسه ويحتمل ان يكون قد ضمنه هنا معنى نهيئ ونرتب وقرا الاشهب مقاعد القتال باضافتها للقتال واللام في للقتال في قراءة الجمهور فيها وجهان اظهرهما انها متعلقة بتبوئ على انها لام العلة والثاني انها متعلقة بمحذوف لانها صفة لمقاعد اي مقاعد كائنة ومهيئة للقتال ولا يجوز تعلقها بمقاعد وان كانت مشتقة لانها مكان والامكنة لا تعمل

فصل كيفية النظم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه ببيان ان الصبر يودي الى النصرة والمعونة ودفع ضرر العدو وعدم الصبر يودي الى خلاف ذلك فقال واذ غدوت من اهلك يعني يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا وفيه وجه آخر وهو انه لما نهى عن اتخاذ المؤمنين بطانة بين هنا العلة في ذلك وهو ان انكساركم يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق

فصل اختلفوا في هذا اليوم فقال ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وابو مسلم واكثر المفسرين انه يوم احد وقال الحسن هو يوم بدر وقال مجاهد ومقاتل هو يوم الاحزاب واحتج الاولون بوجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازي ذكروا ان هذه الاية نزلت في واقعة احد الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يغاير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا الثالث ان الانكسار كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم احد قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب فكان حمل الاية على يوم احد اولى الرابع ان ما بعدها الى قريب من اخر السورة في حرب احد

فصل قال مجاهد والكلبي والواقدي غدا رسول الله صلى الله عليه وسلم من منزل عائشة يمشي على رجليه الى احد فجعل يصف اصحابه للقتال كما يقوم القدح قال محمد بن اسحق والسدي عن رجالهما ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فلما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بنزولهم استشار اصحابه ودعا عبد الله بن ابي بن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله بن ابي واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة لا تخرج اليهم فوالله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخلها علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم وان رجعوا رجعوا خائبين فاعجب رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الراي وقال اخرون اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لا يرون انا جبنا عنهم وضعفنا فقال عليه السلام اني رايت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورايت في ذباب سيفي ثلما فاولتها هزيمة ورايت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رايتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم وكان يعجبه ان يدخلوا عليه المدينة فيقاتلوا في الازقة فقال رجال من المسلمين ممن فاتهم يوم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا برسول الله صلى الله عليه وسلم حتى دخل فلبس لامته فلما راوه قد لبس السلاح ندموا وقالوا بئس ما صنعنا نشير على رسول

الله صلى الله عليه وسلم والوحي ياتيه فقاموا واعتذروا اليه وقالوا اصنع ما رايت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لنبي ان يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل وكان قد اقام المشركون باحد يوم الاربعاء ويوم الخميس فراح رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم يوم الجمعة بعد ما صلى باصحابه الجمعة وقد مات في ذلك اليوم رجل من الانصار فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم خرج اليهم فاصبح بالشعب من احد يوم السبت للنصف من شوال سنة ثلاث من الهجرة يمشي على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم القدح ان راى صدرا خارجا قال تاخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد فذلك قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين اي تنزل المؤمنين مقاعد للقتال اي مواطن وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا عنا بالنبل حتى لا ياتونا من ورائنا وقال عليه السلام لاصحابه اثبتوا في هذا المقام ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خالف راي عبد الله بن ابي شق ذلك عليه وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رايتم اعداءهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد صلى الله عليه وسلم فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي بثلثمائة وبقيت سبعمائة فذلك قوله تعالى اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا ان تجبنا وتضعفا وتتخلفا والطائفتان بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس وكانا جناحي العسكر وكان عليه السلام قد خرج في الف رجل وقيل في تسعمائة وخمسين فلما بلغوا الشوط انخزل عبد الله بن ابي بثلث الناس ورجع في ثلثمائة وقال علام نقتل انفسنا واولادنا فتبعهم ابو جابر وقال انشدكم الله في نبيكم وفي انفسكم فقال عبد الله بن ابي لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهمت بنو سلمة وبنو حارثة بالانصراف مع عبد الله بن ابي فعصمهم الله فلم ينصرفوا فذكرهم الله عظيم نعمته فقال عز وجل اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما ناصرهما ومتولي امرهما ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما راى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طلبوا المدبرين فاراد الله ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام وليعلموا ان الظفر انما حصل ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون واكثر منهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله من ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى وكان الكفار ثلاثة الاف والمسلمون الفا واقل ورجع عبد الله بن ابي مع ثلثمائة وبقي مع الرسول عليه السلام سبعمائة واعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول عليه السلام واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا وقوله والله سميع عليم اي سميع لاقوالكم عالم بضمائركم لانه عليه السلام لما شاور اصحابه في ذلك الحرب فقال بعضهم اقم بالمدينة وقال اخرون اخرج اليهم وكان لكل احد غرض في قوله فمن موافق ومن منافق فقال تعالى انا سميع لما يقولون عليم بما يسرون

قوله اذ همت في هذا الظرف اوجه احدها انه بدل من اذ غدوت فالعامل فيه العامل في المبدل منه الثاني انه ظرف لغدوت الثالث انه ظرف لتبوئ وهذه الاوجه تحتاج الى نقل تاريخي في اتحاد الزمان الرابع ان الناصب له عليم وحده ذكره ابو البقاء الخامس ان العامل فيه اما سميع واما عليم على سبيل التنازع ويكون المسئلة حينئذ من اعمال الثاني اذ لو عمل الاول لاضمر في الثاني ولم يحذف منه شيئا كما تقدم تحريره وقال الزمخشري او عمل فيه معنى سميع عليم قال ابو حيان وهذا غير محرر لان العامل لا يكون مركبا من وصفين فتحريره ان يقال عمل فيه معنى سميع او عليم وتكون المسئلة من التنازع قال شهاب الدين لم يرد الزمخشري بذلك الا ما ذكرناه من ارادة التنازع ويصدق ان يقول عمل فيه هذا او هذا بالمعنى المذكور لا انهما عملا فيه معا على انه لو قيل به لم يكن مبتدعا فقولا اذ الفراء يرى ذلك ويقول في نحو ضربت واكرمت زيدا ان زيدا منصوب بهما وانهما تسلطا عليه معا والهم العزم فان قيل اذا كان الهم العزم فظاهر الاية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك

وذلك معصية فكيف يليق بهما ان يقال والله وليهما فالجواب ان الهم قد يراد به العزم وقد يراد به
الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده
واي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف صاحبه بانه هم ان يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب
ضعف القلب واذا كان كذلك فلا يدل على ان المعصية وقعت منهما وبتقدير ان يقال ذلك فيكون
من باب الصغائر لقوله والله وليهما وقيل الهم دون العزم وذلك ان اول ما يمر بقلب الانسان يسمى
خاطرا فاذا قوي سمي حديث النفس فاذا قوي سمي هما فاذا قوي سمي عزما ثم بعده اما قول او فعل وبعضهم
يعبر عن الهم بالارادة تقول العرب هممت بكذا اهم به بضم الهاء ويقال همت بميم واحدة حذفوا
احدى الميمين تخفيفا كما قالوا امست وظلت وحست في مسست وظللت وحسست وهو غير مقيس
والهم ايضا الحزن الذي يذيب صاحبه وهو ماخوذ من قولهم هممت الشحم اي اذبته والهم الذي
في النفس قريب منه لانه قد يوثر في نفس الانسان كما يوثر الحزن ولذلك قال الشاعر

وهمك ما لم تمضه لك منصب

اي انك اذا اهممت بشيء ولم تفعله وكان في نفسك
كانت في تعب منه حتى تقضيه قوله ان تفشلا متعلق بهمت لانه يتعدى بالباء والاصل بان تفشلا
فيجري في محل ان الوجهان المشهوران والفشل الجبن والخور وقال بعضهم الفشل في الراي العجز
وفي البدن الاعياء وعدم النهوض وفي الحرب الجبن والخور والفعل منه فشل بكسر العين وتفاشل
الماء اذا سال وقرا عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا قوله وعلى الله
متعلق بقوله فليتوكل قدم للاختصاص ولتناسب رؤوس الاي وتقدم القول في نحو هذه الفاء وقال
ابو البقاء دخلت الفا لمعنى الشرط والمعنى ان فشلوا فتوكلوا انتم او ان صعب الامر فتوكلوا قال
جابر نزلت هذه الاية فينا اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما اي بني سلمة وبني حارثة
وما احب انها لم تنزل والله يقول والله وليهما قال ابن الخطيب ومعنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل
لهم من الشرف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم اية ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن
ولاية الله تعالى والتوكل تفعل اما من الوكالة وهي تفويض الامر الى من يثق بحسن تدبيره ومعرفته
في التصرف واما من وكل امره الى فلان اذا عجز عنه قال ابن فارس هو اظهار العجز والاعتماد
على غيرك يقال فلان وكلة تكلة اي عاجز يكل امره الى غيره والتاء في تكلة بدل من الواو كتجه
وتجاه فصل اختلف العلماء في حقيقة التوكل فسئل عنه سهل بن عبد الله فقال قالت فرقة
هو الرضا بالقضاء وقطع الطمع من المخلوقين وقال قوم التوكل ترك الاسباب والسكون الى مسبب
الاسباب فاذا اشغله السبب عن المسبب زال عنه اسم التوكل قال سهل من قال التوكل يكون
بترك السبب فقد طعن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى يقول فكلوا مما غنمتم والغنيمة
اكتساب وقال عليه السلام ان الله يحب العبد المحترف قوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة
فاتقوا الله لعلكم تشكرون اذ تقول للمومنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة
منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة
مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز
الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين في كيفية النظم وجهان احدهما
انه تعالى لما ذكر قصة احد اتبعها بقصة بدر لان المشركين كانوا في غاية القوة ثم سلط المسلمين
عليهم فصار ذلك دليلا على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى غرضه الا بالتوكل على الله ويكون ذلك
تاكيدا لقوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ولقوله وعلى الله فليتوكل المومنون يعني من
كان الله ناصرا له ومعينا له فكيف يليق به الفشل ثم اكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية
الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فهذا وجه النظم والنصر
العون نصرهم الله يوم بدر وقتل فيه صناديد المشركين وعلى ذلك اليوم ابتني الاسلام وكان اول قتال
قاتله النبي صلى الله عليه وسلم قوله ببدر متعلق بنصركم وفي البا حينئذ قولان اظهرهما انها ظرفية
اي في بدر كقولك زيد بمكة اي في مكة والثاني ان يتعلق بمحذوف على انها للمصاحبة فمحلها النصب
على الحال اي مصاحبين لبدر وبدر اسم ما بين مكة والمدينة سمي بذلك لصفائه كالبدر وقيل
لاستدارته وقيل اسم بير لرجل يقال له بدر وهو بدر بن كلدة قاله الشعبي وانكر عليه بذكر
الله تعالى منته عليهم بالنصرة يوم بدر وقيل انه اسم للبير كما يسمى البلد باسم من غير ان ينقل

البير اسم صاحبه قاله الواقدي وشيوخه وقيل اسم واد وكان يوم بدر سابع عشر رمضان وكان يوم الجمعة
لثمانية عشر شهرا من الهجرة قوله وانتم اذلة في محل النصب على الحال من مفعول نصركم واذلة جمع ذليل وجمع
جمع قلة اشعارا بقلتهم مع هذه الصفة وقيل الوصف قياس جمعه على فعلا كظريف وظرفا وشريف وشرفا
الا انه ترك المضعف تخفيفا الا ترى الى ما يودي اليه قولك ذللا وخللا من الثقل جمع ذليل وخليل فان
قيل قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمومنين فما معنى قوله وانتم اذلة فالجواب من وجوه الاول
انه بمعنى القلة وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو وكان ضد العز وهو
القوة والغلبة روى ان المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر رجلا ولم يكن فيهم الا فرس واحد واكثرهم كانوا رجالة
وربما كان الجمع منهم يركبون جملا واحدا والكفار كانوا قريبين من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة
والعدة الكاملة قال القرطبي الذل في هذا الموضع مستعار ولم يكونوا في انفسهم الا اعزة ولكن نسبتهم الى
عدوهم والى جميع الكفار في اقطار الارض تقتضي عند المتامل ذلتهم وانهم يغلبون الثاني لعل المراد انهم كانوا
اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم على ما حكى الله تعالى عن الكفار قولهم ليخرجن الاعز
منها الاذل الثالث ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار بمكة في قوتهم وثروتهم الى ذلك الوقت ولم يتفق للصحابة
عليهم استيلا فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم فلهذا السبب كانوا يهابونهم ويتخاولون منهم ثم قال فاتقوا
الله اي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم الله به عليكم من نصرته او لعل الله ينعم عليكم نعمة
اخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له قوله اذ تقول فيه ثلاثة اوجه احدها انه منصوب
باضمار اذكر الثاني ان قلنا ان هذا الوعد حصل يوم بدر فالعامل في اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم
الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمومنين وان قلنا انه حصل يوم احد فيكون بدلا من قوله اذ همت وفيه
ثلاثة اوجه فصل روى عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحق انه يوم احد لوجوه احدها
انه يوم بدر انما امد الرسول عليه السلام بالف من الملائكة لقوله تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون
ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق به ما ذكر فيه ثلاثة الاف وخمسة الاف وثانيها
ان الكفار كانوا يوم بدر الفا او ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة
عشر فانزل الله تعالى يوم بدر الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد
المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد كان عدد المسلمين الفا وعدد الكفار ثلاثة
الاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم فوعدهم الله في هذا اليوم ان ينزل
ثلاثة الاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك
دليلا على ان المسلمين يهزمونهم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة الاف خمسة الاف لتزداد قوة قلوب
المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم وثالثها انه قال في هذه الاية وياتوكم من فورهم هذا
يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين والمراد وياتوكم اعداؤكم من فورهم ويوم احد هو اليوم
الذي كان ياتيهم الاعداء فاما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل هم ذهبوا الى الاعداء [illegible] عليه السلام [illegible]
خمسة الاف في يوم احد لحصول الامداد [illegible] ثلاثة الاف بل لزم الخلف في الوعد فالجواب من وجهين
الاول ان انزال الخمسة الاف كان مشروطا بان يصبروا ويتقوا في المغانم فلما لم يتقوا امر الرسول عليه
السلام فلما فات الشرط فات المشروط واما انزال الثلاثة الاف فقد وعد المومنين بها حين تواعدوا
للقتال الثاني لا نسلم ان الملائكة ما نزلت روى الواقدي قال حضرت الملائكة يومئذ ولكنهم لم
يقاتلوا وروى ان الرسول اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك في صورة مصعب
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول
عليه السلام انه ملك امد به وعن سعد بن ابي وقاص انه قال كنت ارمي السهم يومئذ فيرده علي رجل
ابيض حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فعلى هذا القول فيكون قوله ولقد نصركم الله ببدر
معترضا بين الكلامين [illegible] وقال قتادة هذا الوعد كان يوم بدر [illegible] وانتم اذلة اذ تقول
للمومنين الن يكفيكم [illegible] ثم انه امدهم يوم بدر بالف من الملائكة على ما قال
فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة [illegible] ثلاثة الاف ثم صاروا خمسة الاف [illegible]
ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة [illegible]
الله بخمسة الاف [illegible] الاحتجاج
[illegible]

الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وانما حصل يوم بدر لا يوم احد وليس لاحد ان يقول انهم نزلوا لكنهم ما قاتلوا لانهم وعدوا بالامداد ومجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة والاعانة حصلت يوم بدر لا يوم احد واما الجواب عن ادلة الاولين فاما قولهم في الحجة الاولى ان النبي عليه السلام انما امد يوم بدر بالف فالجواب من وجهين الاول انه تعالى امد اصحاب الرسول عليه السلام بالف ثم زاد فيهم الفين فصاروا ثلاثة الاف ثم زاد الفين اخرين فصاروا خمسة الاف فكانه عليه السلام قال لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة الاف الثاني ان اهل بدر انما امدوا بالف على ما ذكر في سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فوعدهم الله بان الكفار ان جاءهم مدد فانا امدكم بخمسة الاف من الملائكة ثم انه لم يات قريش ذلك المدد بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش فاستغني عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف واما قولهم ان الكفار كانوا يوم بدر الفا فانزل الله تعالى الفا من الملائكة ويوم احد ثلاثة الاف فانزل الله ثلاثة الاف فهذا لا يوجب ان يكون الامر كذلك بل يفعل الله ما يشاء من زيادة ونقص بحسب ما يريد واما التمسك بقوله ويأتوكم من فورهم فالجواب ان المشركين لما سمعوا ان الرسول عليه السلام واصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب في قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي عليه السلام ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله تعالى انهم ان ياتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة

فصل قال القرطبي نزول الملائكة سبب من اسباب النصر لا يحتاج اليه الرب وانما يحتاج اليه المخلوق فليعلق القلب بالله وليثق به فهو الناصر بسبب وغير سبب انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لكن اخبر بذلك ليمتثل الخلق ما امرهم به من الاسباب التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ولا يقدح ذلك في التوكل وهو رد على من قال ان الاسباب انما سنت في حق الضعفاء لا الاقوياء فان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا اقوياء وغيرهم هم الضعفاء وهذا واضح

فصل اختلفوا في عدد الملائكة فمن الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد لان الوعد بامداد الثلاثة لا شرط فيه والوعد بامداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجي الكفار من فورهم فلا بد من وهذا القول ضعيف لانه لا يلزم من كون الخمسة مشروطة ان تكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطة بذلك الشرط ومنهم من ادخل العدد الناقص في العدد الزائد فعلى القول الاول ان حملنا الاية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة الاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة الاف وذكر خمسة الاف فالمجموع تسعة الاف وان حملناها على قصة احد فانما فيها ذكر الثلاثة والخمسة فيكون المجموع ثمانية الاف وعلى القول الثاني وهو ادخال الناقص في الزائد فان حملنا الاية على قصة بدر اتفقوا ان عدد الملائكة خمسة الاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليه الالفان فصاروا ثلاثة ثم ضم اليه الالفان فلاجرم وعدوا بخمسة الاف وقد روي ان اهل بدر امدوا بالف فقيل ان كرز بن جابر المحاربي يريد ان يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم الن يكفيكم يعني بتقدير ان يجي المشركين مدد فالله تعالى يمدكم ايضا بثلاثة الاف وخمسة الاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد وان حملناها على قصة احد فيكون عدد الملائكة ثلاثة الاف لان الخمسة وعدوا بها بشرط ان يصبروا ويتقوا ويأتوهم من فورهم

فصل اجمع المفسرون واهل السير على ان الله تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس ومجاهد لم تقاتل الملائكة في المعركة الا يوم بدر وفيما سوى ذلك يشهدون القتال ولا يقاتلون انما يكونون عددا ومددا وهذا قول الاكثرين وقال الحسن هولاء الخمسة الالاف ردء للمومنين الى يوم القيامة في المعركة وانكر ابو بكر الاصم ذلك اشد الانكار واحتج عليه بوجوه الاول ان الملك الواحد يكفي في اهلاك اهل الارض فان جبريل عليه السلام ادخل جناحه تحت المداين الست لقوم لوط وبلغ جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء فجعل عاليها سافلها فاذا حضر هو يوم بدر فاي حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فاي فايدة في ارسال ساير الملائكة الثاني ان اكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم واذا كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة الثالث ان الملائكة لو قاتلوا لكانوا اما ان يصيروا بحيث يراهم الناس او لا في صورة الناس او في صورة غير الناس فان رآهم الناس صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة

الاف او اكثر ولم يقل بذلك احد لانه يخالف لقوله تعالى ويقللكم في اعينهم وان شاهدوهم في صورة غير صور الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق لان من شاهد الجن لا شك انه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة وان لم يروهم فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرووس وشقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ اذا شاهد الكفار هذه الافعال مع انهم لم يشاهدوا احدا من الفاعلين فهذا يكون من اعظم المعجزات فيجب ان لا يبقى منهم كافر الا متمرد ولما لم يوجد شي من ذلك عرف فساده الرابع ان الملائكة الذين نزلوا اما ان يكونوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل وروية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين على الخيول والجواب ان نص القران ناطق به وقد وردت في الاخبار قريب من التواتر قال عبد الله بن عمير لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذي كنا نراهم يوم بدر وقال سعد بن ابي وقاص رايت عن يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن شماله يوم احد رجلين عليهما ثياب بيض ما رايتهما قبل ولا بعد قال سعد ابن ابراهيم عن ابيه يعني جبريل وميكاييل وهذه الشبهة انما تليق بمن ينكر القران والنبوة فاما المقر بهما فلا يليق به شي من هذا وهذه الشبهة اذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت فانه تعالى يفعل ما يشاء لانه قادر على جميع الممكنات

فصل اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة فقال بعضهم بالقتال مع المومنين وقال بعضهم بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصرة لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار وقال اكثر المفسرين انهم لم يقاتلوا الا يوم بدر

قوله الن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امر كذا اي سد خلته والامداد اعانة الجيش بالجيش وهو في الاصل اعطاء الشي حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده مدا ومنه والبحر يمده وقيل المد في الشر والامداد في الخير لقوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون ونمد له من العذاب مدا وقال في الخير اني ممدكم بالف وقال وامددناكم باموال وبنين قوله ان يمدكم فاعل الن يكفيكم اي الن يكفيكم امداد ربكم والهمزة لما دخلت على النفي قررته على سبيل الانكار وجي بلن دون لا لانها ابلغ في النفي وفي مصحف ابي الا لن وكانه قصد تفسير المعنى قوله بثلاثة متعلق بيمدكم وقرا الحسن البصري ثلاثة الاف بهاء في الوصل ساكنة وكذلك بخمسة الاف كانه اجرى الوصل مجرى الوقف وهي ضعيفة لكونها في متضايفين يقتضيان الاتصال قال ابن عطية ووجه هذه القراءة ضعيف لان المضاف والمضاف اليه كالشي الواحد فيقتضيان الاتصال والثاني كمال الاول والهاء انما هي امارة وقف فيقلق الوقف في موضع انما هو للاتصال لكن قد جا نحو هذا في مواضع للعرب فمن ذلك ما حكاه الفراء من قولهم اكلت لحما شاة يريدون لحم شاة فمطلوا الفتحة حتى نشات عنها الف كما قالوا في الوقف قالا يريدون قال ثم مطلون الفتحة في القوافي ونحوها من مواضع الروية والتثبت ومن ذلك في الشعر قوله

ينباع من ذفرى غضوب جسرة ... زيافة مثل الفنيق المكدم

يريد ينبع فمطل ومثله قول الاخر

اقول اذ خرت على الكلكال ... يا ناقتا ما جلت عن مجال

يريد الكلكل فمطل ومثله

فانت من الغوائل حين ترمى ... ومن ذم الرجال بمنتزاح

يريد بمنتزح قال ابو الفتح فاذا جاز ان يعترض هذا التمادي بين اثناء الكلمة الواحدة جاز التمادي بين المضاف والمضاف اليه اذ هما اثنان قال ابو حيان بعد كلام ابن عطية وهو تكثير وتنظير بغير ما يناسب والذي يناسب توجيه هذه القراءة الشاذة انها من اجراء الوصل مجرى الوقف واجراء الوقف مجرى الوصل واما قوله لكن قد جا نحو هذا للعرب في مواضع وجميع ما ذكر انما هو من باب اشباع الحركة وليس واشباع الحركة ليس نحو ابدال التاء هاء في الوصل وانما نظير هذا قولهم ثلاثة اربعة ابدل التاء هاء ونقل حركة همزة اربعة اليها وحذف الهمزة فاجرى الوصل مجرى الوقف في الابدال واجرى الوصل مجرى الوقف اذ النقل لا يكون الا في الوصل وقرى شاذا ايضا بثلاثة بتاء ساكنة وهي ايضا من اجراء الوصل مجرى الوقف من حيث السكون واختلفوا في هذه التاء الموقوف عليها الان اهي تاء التانيث التي كانت فسكنت فقط ام هي بدل من هاء التانيث المبدلة من التاء ولا طايل تحته

قوله من الملائكة يجوز ان يكون من للبيان وان يكون من ومجرورها في موضع الجر صفة لثلاثة الاف او لالاف

قوله منزلين صفة لثلاثة الاف ويجوز ان يكون حالا من الملائكة والاول اظهر

وقرا ابن عامر منزلين بالتضعيف وكذلك شدد قوله في سورة العنكبوت انا منزلون على اهل هذه القرية الا انه هنا اسم مفعول وهناك اسم فاعل والباقون بالتخفيف فيهما وقرا ابن ابي عبلة هنا منزلين بالتشديد مكسور الزاي مبنيا للفاعل وعن بعضهم قراة كذلك الا انه خفف الزاي جعله من انزل كاكرم والتضعيف والهمزة كلاهما للتعدية ففعل وافعل بمعنى وقد تقدم ان الزمخشري يجعل التشديد يدل على التنجيم وتقدم البحث معه في ذلك وفي القراتين لا خبر بين يكون المفعول محذوفا اى منزلين النصر على المومنين والعذاب على الكافرين **قوله** بلى حرف جواب وهو ايجاب للنفي في قوله الن يكفيكم وقد تقدم الكلام عليه وجواب الشرط قوله يمددكم **والفور** العجلة والسرعة ومنه فارت القدر اشتد غليانها وسارع ما فيها الى الخروج والفور مصدر يقال فار يفور فورا قال تعالى حتى اذا جا امرنا وفار التنور ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جا فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور ويعبر به عن الغضب والحدة لان الغضبان يسارع الى البطش بمن يغضب عليه فالفور في الاصل مصدر ثم يعبر به عن الحالة التي لا ريث فيها ولا تعريج على شي سواها قال ابن عباس والحسن وقتادة واكثر المفسرين معنى من فورهم من وجههم هذا وقال مجاهد والضحاك من غضبهم هذا لانهم انما رجعوا للحرب يوم احد من غضبهم ليوم بدر **قوله** مسومين كقوله منزلين وقرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم بكسر الواو على اسم الفاعل والباقون بفتحها على اسم المفعول فاما القراة الاولى فيحتمل ان تكون من السوم وهو ترك الماشية ترعى والمعنى انهم سوموا خيلهم اى اعطوها سومها من الجري والجولان وتركوها كذلك كما يفعل من يسيم ماشيته في المرعى ويحتمل ان تكون من السومة وهي العلامة على معنى انهم سوموا انفسهم او خيلهم روي انهم كانوا بعمائم بيض الا جبريل فبعمامة صفرا على مثال الزبير بن العوام وروي انهم كانوا على خيل بلق قال عروة بن الزبير كانت الملائكة على خيل بلق عليهم عمائم بيض قد ارسلوها بين اكتافهم وقال هشام بن عروة عمائم صفر وقال قتادة والضحاك كانوا قد علموا بالعهن في نواصي الخيل واذنابها وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر تسوموا فان الملائكة قد تسومت بالصوف الابيض في قلانسهم ومغافرهم واما القراة الثانية فواضحة بالمعنيين المذكورين فمعنى السوم فيها ان الله ارسلهم اذ الملائكة كانوا مرسلين من عند الله لنصرة نبيه والمومنين حكى ابو زيد سوم الرجل خيله اى ارسلها وحكى بعضهم سومت غلامي اى ارسلته ولهذا قال الاخفش معنى مسومين مرسلين ومعنى السومة فيها ان الله تعالى سومهم اى جعل عليهم علامة وهي العمائم او الملائكة جعلوا خيلهم نوعا خاصا وهي البلق فقد سوموا خيلهم **فصل** قال القرطبي في الاية دلالة على اتخاذ الشارة والعلامة للقبائل والكتائب يجعلها السلطان لهم لتتميز كل قبيلة وكتيبة من غيرها عند الحرب وعلى فضل الخيل البلق لنزول الملائكة عليها قال القرطبي لعلها نزلت على البلق موافقة لفرس المقداد فانه كان ابلق ولم يكن لهم فرس غيره اكراما للمقداد كما نزل جبريل معتما بعمامة صفرا على مثال الزبير **قوله** وما جعله الله الا بشرى الهاء في جعله عائدة على المدد اى وما جعل الامداد الا بشرى لكم وهذا الاستثناء فيه ثلاثة اوجه احدها انه مفعول من اجله وهو استثناء مفرغ اذ التقدير وما جعله لشي من الاشيا الا للبشرى وشروط نصبه موجودة وهي اتحاد الفاعل والزمان وكونه مصدرا سيق للعلة والثاني انه مفعول ثان لجعل على انها تصييرية والثالث انه بدل من الهاء في جعله قاله الحوفي وجعل الهاء عائدة على الوعد بالمدد والبشرى مصدر على فعلى كالرجعى وقيل اسم من الابشار وتقدم الكلام في معنى البشرى في قوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات **قوله** ولتطمئن فيه وجهان احدهما انه معطوف على بشرى هذا اذا جعلناها مفعولا من اجله وانما جرت باللام لاختلال شرط من شروط النصب وهو عدم اتحاد الفاعل لان فاعل الجعل هو الله تعالى وفاعل الاطمئنان القلوب فلذلك نصب المعطوف عليه لاستكمال الشروط وجر المعطوف باللام لاختلال شرطه وقد تقدم ان التقدير وما جعله الا للبشرى وللطمأنينة والثاني انها متعلقة بمحذوف اى ولتطمئن قلوبكم فعل ذلك او كان كيت وكيت [illegible] نقل عن ابن عطية انه قال واللام في ولتطمئن متعلقة بفعل مضمر يدل عليه جعله ومعنى الاية وما كان هذا الامداد الا لتستبشروا به وتطمئن به قلوبكم قال ابو حيان وكان

انه لا يمكن عنده ان يعطف وليطمئن على بشرى على الموضع لان من شرط العطف على الموضع عند اصحابنا ان يكون ثم محرز للموضع ولا محرز هاهنا لان عامل الجر مفقود ومن لم يشترط المحرز فيجوز ذلك ويكون من باب العطف على التوهم قال شهاب الدين وقد جعل بعضهم الواو في وليطمئن زائدة وهو لا يتمشى الا على مذهب الاخفش وعلى هذا فتتعلق اللام بالبشرى اى ان البشرى علة للجعل والطمأنينة علة للبشرى فهي علة العلة وقال ابن الخطيب في ذكر الامداد مطلوبان واحدهما اقوى في المطلوبية من الاخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمأنينة بالنصر فلا يجبنوا وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين الامرين في المطلوبية فعطف الفعل على الاسم ولما كان الاقوى حصول الطمأنينة ادخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال وليطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل عليه حرف التعليل فكذا هاهنا قال ابو حيان وليا خفش في قوله عطف الفعل على الاسم اذ ليس من عطف الفعل على الاسم وفي قوله ادخل حرف التعليل وليس ذلك كما ذكر انتهى قال شهاب الدين ان عنى الشيخ انه لم يدخل حرف التعليل البتة فهذا لا يمكن انكاره البتة وان عنى انه لم يدخله بالمعنى الذي قصده الامام فسهل وقال الجرجاني في نظمه هذا على تاويل وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن ومن اجاز اقحام الواو وهو مذهب الكوفيين جعلها مقحمة في ولتطمئن فيكون التقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن قلوبكم به والضمير الذي في قوله وما جعله وفي به يعودان على الامداد المفهوم من الفعل المتقدم وهو قوله يمددكم وقيل يعودان على النصر وقيل على التسويم وقيل على التنزيل وقيل على العدد وقيل على الوعد **فصل** قال في هذه الاية لكم وتركها في سورة الانفال لان القصة مختصرة هناك فكان الاطناب هنا اولى لان القصة مكملة هنا فناسب ايناسهم بالخطاب المواجه واخرها به وقدمه في سورة الانفال لان الخطاب هنا موجود في لكم فاتبع الخطاب الخطاب وهنا جا بالصفتين تابعتين في قوله العزيز الحكيم وجا بهما في جملة مستانفة في سورة الانفال في قوله ان الله عزيز حكيم لانه لما خاطبهم هنا حسن تعجيل بشارتهم بانه عزيز حكيم اى لا يغالب وان افعاله كلها متقنة حكمة وصواب فالنصر من عنده فاستغيثوا به وتوكلوا عليه لان العز والحكم له **قوله** ليقطع في متعلق هذه اللام سبعة اوجه احدها انها متعلقة بقوله ولقد نصركم قاله الحوفي وفيه بعد لطول الفصل الثاني انها متعلقة بالنصر في قوله وما النصر الا من عند الله والمعنى ان المقصود من نصركم هو ان تقطعوا طرفا من الذين كفروا اى تهلكوا طائفة منهم وتقتلوا قطعة منهم وفي هذا نظر من حيث انه فصل بين المصدر ومتعلقه باجنبي وهو الخبر الثالث انها متعلقة بما تعلق به الخبر وهو قوله من عند الله والتقدير وما النصر الا كائن او الا مستقر من عند الله ليقطع والرابع انها متعلقة بمحذوف تقديره امدكم او نصركم ليقطع الخامس انها معطوفة على قوله وليطمئن حذف حرف العطف لفهم المعنى لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف كقولك ثلاثة رابعهم كلبهم وقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بخدمتي فتحذف العاطف لقرب البعض من البعض فكذا هاهنا وعلى هذا فتكون الجملة من قوله وما النصر الا من عند الله اعتراضية بين المعطوف والمعطوف عليه وهو ساقط الاعتبار السادس انها متعلقة بالجعل قاله ابن عطية الثامن انها متعلقة بقوله يمددكم وفيه للفواصل بينهما **والطرف** المراد به جماعة وطائفة وانما حسن ذكر الطرف هنا ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها **قوله** من الذين يجوز ان يكون متعلقا بالقطع فتكون من لابتداء الغاية ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لطرفا فتكون من للتبعيض **قوله** او يكبتهم عطف على ليقطع واو قيل على بابها من التفصيل اى ليقطع طرفا من البعض ويكبت بعضا اخرين وقيل بل هي بمعنى الواو اى يجمع عليهم الشيئين **والكبت** الاصابة بمكروه وقيل هو الصرع للوجه واليدين وعلى هذين فالتا اصلية ليست بدلا من شي بل هي مادة مستقلة وقيل اصله من كبده اذا اصابه بمكروه اثر في كبده وجعا كقولك راسته اى اصبت راسه ويدل على ذلك قراة لاحق بن حميد او يكبدهم بالدال والعرب تبدل التا من الدال قالوا هرت الثوب وهرده وسبت راسه وسبده اذا حلقه وقد قيل ان قراة لاحق اصلها التا وانما ابدلت دالا كقولهم سبد راسه وهرد الثوب والاصل فيهما التا **فصل** معنى قوله ليقطع طرفا اى يهلك طائفة وقال السدي ليهدم ركنا من اركان الشرك بالقتل والاسر فقتل من قادتهم وسادتهم

يوم بدر ستة عشر وأسر سبعون ومن حمل الآية على يوم أحد فقد قتل منهم يومئذ ستة عشر وكانت النصرة للمسلمين حتى خالفوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانقلبت عليهم. أو يكبتهم قال الكلبي يهزمهم وقال يمان يصرعهم على وجوههم وقال السدي يلعنهم وقال أبو عبيدة يهلكهم وقيل يخزيهم والمكبوت الحزين وقيل يغيظهم وقيل يذلهم فينقلبوا خائبين لم ينالوا شيئا مما كانوا يرجون من الظفر بكم والخيبة لا تكون إلا بعد التوقع وأما اليأس فإنه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض اليأس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر فلهذا قال خائبين وخائبين نصب على الحال.

قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون اختلفوا في سبب نزولها فقيل نزلت في قصة أحد وهؤلاء اختلفوا على ثلاثة أقوال. الأول أن عتبة بن أبي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت الآية. وروى سالم بن عبد الله عن أبيه عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن أقواما فقال اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت هذه الآية أو يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم وقيل نزلت في حمزة بن عبد المطلب لما رأى النبي صلى الله عليه وسلم ما فعلوا به من المثلة قال لأمثلن منهم بثلاثين فنزلت هذه الآية. قال القفال وكل هذه الأشياء حصلت يوم أحد فنزلت الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على الكل. الثاني أنها نزلت بسبب أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك قاله ابن عباس. الثالث أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية. القول الثاني أنها نزلت في واقعة أخرى وهي أنه عليه السلام بعث جماعة من خيار أصحابه وهم سبعون رجلا من القراء إلى بئر معونة في صفر سنة أربع من الهجرة على رأس أربعة أشهر من أحد ليعلموا الناس القرآن والعلم أميرهم المنذر بن عمرو فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره فقتلهم فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك وجدا شديدا وقنت شهرا في الصلوات كلها يدعو على جماعة من تلك القبائل باللعن والسنين فنزلت الآية. قال أكثر العلماء متفقون على أنها في قصة أحد. **فإن قيل** ظاهر هذه الآية يدل على أنها وردت للمنع من أمر كان عليه السلام يريد أن يفعله وذلك الفعل إن كان بأمر الله تعالى فكيف يمنعه منه وإن كان بغير أمر الله تعالى فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى. وأيضا فالآية دالة على عصمة الأنبياء عليهم السلام فالأمر الممنوع منه في هذه الآية إن كان حسنا فلم منعه الله وإن كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما. **فالجواب** من وجهين. الأول أن المنع من الفعل لا يدل على أن الممنوع كان مشتغلا به فإنه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وأنه عليه السلام ما أشرك قط. وقال يا أيها النبي اتق الله وهذا لا يدل على أنه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على أنه أطاعهم. والفائدة في هذا المنع أنه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو قتل عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر أن هذا الغضب يحمل الإنسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فنص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتأكيدا لطهارته. والثاني لعله عليه السلام هم أن يفعل لكنه كان ذلك من باب ترك الأفضل والأولى فلا جرم أرشده الله تعالى إلى اختيار الأولى ونظيره قوله تعالى وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك إلا بالله فكأنه تعالى قال إن كان لا بد أن تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال ثانيا وإن تركته كان ذلك أولى ثم أمره أمرا جازما بتركه فقال واصبر وما صبرك إلا بالله. ووجه ثالث وهو أنه لعله عليه السلام لما مال قلبه إلى اللعنة عليهم استأذن ربه فيه فنزلت الآية بالنص على المنع وعلى هذا التقدير فلا يدل هذا النهي على القدح في العصمة. **فصل** في معنى الآية قولان. الأول ليس لك من مصالح عبادي شيء إلا ما أوحي إليك. وثانيها ليس لك في أن يتوب الله عليهم ولا في أن يعذبهم شيء إلا إذا كان على وفق أمري وهو كقوله إن الحكم إلا لله. واختلفوا في هذا المنع من اللعن لأي معنى كان فقيل الحكمة فيه أنه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار أنه يتوب أو إن لم يتب ولكنه سيولد له ولد يكون مسلما برا تقيا فإذا حصل دعاء الرسول عليهم بالهلاك فإن قبلت دعوته فات هذا

المقصود وإن لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم فلأجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وأمره بأن يفوض الكل إلى علم الله سبحانه وتعالى. وقيل المقصود منه إظهار عجز العبودية وأن لا يخوض العبد في أسرار الله تعالى. **قوله** أو يتوب في نصبه أوجه. أحدها أنه معطوف على الأفعال المنصوبة قبله تقديره ليقطع أو يكبتهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم وعلى هذا فيكون قوله ليس لك من الأمر شيء جملة اعتراضية بين المتعاطفين. والمعنى أن الله تعالى هو المالك لأمرهم فإن شاء قطع طرفا منهم أو هزمهم أو يتوب عليهم إن أسلموا ورجعوا أو يعذبهم إن تمادوا على كفرهم وإلى هذا التخريج ذهب جماعة من النحاة كالفراء والزجاج. الثاني أن أو هنا بمعنى إلا أن كقولهم لألزمنك أو تقضيني حقي أي إلا أن تقضيني. الثالث أو بمعنى حتى أي ليس لك من الأمر شيء حتى يتوب وعلى هذين القولين فالكلام متصل بقوله ليس لك من الأمر شيء والمعنى ليس لك من الأمر شيء إلا أن يتوب عليهم بالإسلام فيحصل لك سرور بهدايتهم إليه أو يعذبهم بقتل أو نار في الآخرة فتتشفى بهم وممن ذهب إلى ذلك الفراء وأبو بكر بن الأنباري قال الفراء ومثل هذا من الكلام لأذمنك أو تعطيني على معنى إلا أن تعطيني وحتى تعطيني. وأنشد ابن الأنباري في ذلك قول امرئ القيس

فقلت له لا تبك عينك إنما ... نحاول ملكا أو نموت فنعذرا

أراد حتى نموت أو إلا أن نموت. قال شهاب الدين وفي تقديره بيت امرئ القيس بحتى نظر إذ ليس المعنى عليه لأنه لم يفعل ذلك لأجل هذه الغاية والنحويون لم يقدروه إلا بمعنى إلا. الثالث أنه منصوب بإضمار أن عطفا على قوله الأمر كأنه قيل ليس لك من الأمر أو من توبته عليهم أو تعذيبهم شيء فلما كان في تأويل الاسم عطف على الاسم قبله فهو من باب قوله

فلولا رجال من رزام أعزة ... وآل سبيع أو أسوءك علقما

وقولها

للبس عباءة وتقر عيني ... أحب إلي من لبس الشفوف

الرابع أنه معطوف بالتأويل المذكور على شيء والتقدير ليس لك من الأمر شيء أو توبة الله عليهم أو تعذيبهم أي ليس لك أيضا توبتهم ولا تعذيبهم إنما ذلك راجع إلى الله عز وجل. وقرأ أبي أو يتوب أو يعذبهم برفعهما على الاستئناف في جملة اسمية أضمر مبتدؤها أي أو هو يتوب ويعذبهم. **فصل** يحتمل أن يكون المراد من هذا العذاب هو عذاب الدنيا بالقتل والأسر وأن يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض إلى الله. **قوله فإنهم** ظالمون جملة مستقلة والمقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب ومعناه إن يعذبهم فلظلمهم. واعلم أنه إن كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح ذلك وسماهم ظالمين لأن الشرك ظلم لأن الله تعالى قال إن الشرك لظلم عظيم وإن كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا أمره صح الكلام أيضا لأن من عصى الله فقد ظلم نفسه. **قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم** والمقصود منه تأكيد ما ذكره أولا من قوله ليس لك من الأمر شيء والمعنى إنما يكون ذلك لمن له الملك وليس هو إلا الله فقال ما في السموات وما في الأرض ولم يقل من لأن الإشارة إلى الحقائق والماهيات فدخل الكل فيه. **قوله** يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاحتجوا بها على أنه سبحانه له أن يدخل الجنة بحكم الإلهية جميع الكفار وله أن يدخل النار بحكم الإلهية جميع المقربين ولا اعتراض عليه لأن فعل العبد يتوقف على الإرادة وتلك الإرادة مخلوقة لله تعالى فإذا خلق الله تلك الإرادة أطاع وإذا خلق النوع الآخر من الإرادة عصى فطاعة العبد من الله ومعصيته أيضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم الإلهية وقهره وقدرته فصح ما ادعيناه. **فإن قيل** البشر ثبت أنه لا يغفر للكفار ولا يعذب الملائكة والأنبياء عليهم السلام. قلنا مدلول الآية أنه لو أراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضي أنه يفعل أو لا يفعل. ثم قال والله غفور رحيم والمقصود منه أنه وإن حسن كل ذلك منه إلا أن جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والإحسان. **قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون** قال بعضهم إنه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بإرشادهم إلى الأصلح في أمر الدين والجهاد أتبع ذلك بما يدخل في الأمر والنهي والترغيب والتحذير وعلى هذا التقدير يكون ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله. وقال القفال يحتمل أن يكون متصلا بما قبله من أن المشركين إنما أنفقوا على تلك العساكر أموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين إلى الإقدام على

الربا يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم فنهاهم الله عن ذلك. قوله أضعافا جمع
ضعف ولما كان جمع قلة والمقصود الكثرة أتبعه بما يدل على ذلك وهو الوصف بمضاعفة. وقال أبو البقاء
أضعافا مصدر في موضع الحال من الربا وقد تقدم الكلام على أضعاف ومفرده في البقرة. وقرأ ابن كثير
وابن عامر مضعفة مشددة العين دون ألف. والباقون بالألف والتخفيف وتقدم الكلام على ذلك
في البقرة. فصل كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل ولم يكن
المديون واجدا لذلك المال قال زدني في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين ثم إذا حل الأجل
الثاني فعل مثل ذلك ثم إلى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة أضعافها فهذا هو المراد من
قوله أضعافا مضاعفة. قوله واتقوا الله لعلكم تفلحون قال اتقاء واجب والفلاح يتوقف
عليه وهذا يدل على أن الربا من الكبائر. تقدم الكلام على الربا وعلى قوله لعلكم في البقرة. قوله
تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين في هذه الآية سؤالات. الأول أن النار التي أعدت
للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك أزيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار
التي أعدت للكافرين. والجواب أن التقدير اتقوا أن تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين.
السؤال الثاني الظاهر قوله أعدت للكافرين يقتضي أنها ما أعدت لغيرهم وهذا يقتضي
القطع بأن أحدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو خلاف سائر الآيات. والجواب من وجوه أحدها
لا يبعد أن يكون في النار دركات أعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فتكون هذه الآية إشارة
إلى الدركات المخصوصة بالكفار وهذا لا يمنع ثبوت دركات أخرى أعدت لغير الكفار. وثانيها أن تكون
النار معدة للكافرين ولا يمنع دخول المؤمنين فيها لأن أكثر أهل النار الكفار فذكر الأغلب كما أن الرجل
يقول هذه الدابة أعددتها للقاء المشركين ولا يمنع ذلك من ركوبها لحوائجه ويكون صادقا في ذلك.
وثالثها أن القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على أن النار معدة للكافرين وباقي الآيات
دلت أيضا على أنها معدة لمن سرق وقتل وزنا وقذف ومثله قوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها
ألم يأتكم نذير الآية وليس جميع الكفار قال ذلك. وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون إلى قوله إذ
نسويكم برب العالمين وليس هذه صفة جميعهم فلما كانت هذه الصفات مذكورة في سائر السور
كانت كالمذكورة ههنا. ورابعها أن قوله أعدت للكافرين إثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر
كقوله في الجنة أعدت للمتقين ولا يدل ذلك على أنه لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين
والحور العين. وخامسها أن المقصود من وصفها بكونها أعدت للكافرين تعظيم الزجر لأن المؤمنين
المخاطبين باتقاء المعاصي إذا علموا بأنهم فارقوا التقوى دخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في
عقولهم عظم عقوبة الكافرين انزجروا عن المعاصي أتم الانزجار كما يخوف الوالد ولده بأنك إن
عصيتني أدخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على أن تلك الدار لا يدخلها غيرهم. وهذه الآية
تدل على أن النار مخلوقة في الأزل لأن قوله أعدت إخبار عن الماضي فلا بد وأن يكون ذلك
الشيء دخل في الوجود. قوله تعالى وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون لما ذكر الوعيد ذكر
بعده الوعد على عادته المستمرة في القرآن. قال محمد بن إسحق بن يسار هذه الآية معاتبة
للذين عصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد. قوله تعالى
وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون
في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين. قرأ نافع
وابن عامر سارعوا دون واو وكذلك هي في مصاحف المدينة والشام. والباقون بواو العطف
وكذلك هي في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن أسقطها استأنف الأمر بذلك
أو أراد العطف لكنه حذف العاطف لقرب كل واحد منهما من الآخر في المعنى كقوله تعالى
ثلاثة رابعهم كلبهم قال قوله سارعوا وقوله وأطيعوا كالشيء الواحد وقد تقدم ضعف
هذا المذهب ومن أثبت الواو عطف جملة أمرية على مثلها وبعد اتباع الأثر في التلاوة
اتبع كل رسم مصحفه. وروي عن الكسائي الإمالة في وسارعوا وأولئك يسارعون ويسارع
وذلك لمكان الراء المكسورة. قوله من ربكم صفة لمغفرة ومن للابتداء مجازا. فصل قال بعضهم
في الكلام حذف والتقدير وسارعوا إلى ما يوجب مغفرة من ربكم وفيه نظر لأن الموجب للمغفرة
ليس إلا فعل المأمورات وترك المنهيات فكان هذا أمرا بالمسارعة إلى فعل المأمورات وترك

المنهيات. وتمسك كثير من الأصوليين بهذه الآية في أن ظاهر الأمر يوجب الفور لأنه ذكر المغفرة على سبيل
التنكير. والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الإسلام
فصل قال ابن عباس إلى الإسلام. وروي عنه إلى التوبة وهو قول عكرمة. والمعنى بادروا وسابقوا. وقال
علي بن أبي طالب إلى أداء الفرائض لأن الأمر مطلق فيعم كل المفروضات. وقال عثمان بن عفان إنه الإخلاص لأنه
المقصود من جميع العبادات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين. وقال أبو العالية
إلى الهجرة. وقال الضحاك ومحمد بن إسحق إلى الجهاد لأن من قوله وإذ غدوت من أهلك إلى تمام ستين آية نزل في يوم
أحد فكان كل هذه الأوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بالجهاد. وقال سعيد بن جبير إنه التكبيرة الأولى
وهو مروي عن أنس. وقال يمان إنه الصلوات. وقال عكرمة ومقاتل إنه جميع الطاعة لأن اللفظ عام فيتناول
الكل. وقال الأصم سارعوا بادروا إلى التوبة من الربا والذنوب لأنه تعالى نهى أولا عن الربا ثم قال
وسارعوا إلى مغفرة وهذا يدل على أن المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه. قال ابن الخطيب
والأولى ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لأن اللفظ عام فلا وجه
لتخصيصه. ثم إنه تعالى بين أنه كما تجب المسارعة إلى المغفرة فكذلك تجب المسارعة إلى الجنة. وإنما
فصل بينهما لأن الغفران معناه إزالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للإشعار بأنه لا بد
للمكلف من تحصيل الأمرين. قوله عرضها السموات لا بد فيه من حذف فإن نفس السموات لا يكون عرضا
للجنة فالتقدير مثل عرض السموات بدليل قوله عرضها كعرض. والجملة في محل جر صفة لجنة. فصل
في معنى عرضها كعرض السموات والأرض وجوه. أحدها أن المراد لو جعلت السموات والأرض طبقا طبقا بحيث
يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل
عرض الجنة. وثانيها أن الجنة يكون عرضها كعرض السموات والأرض إنما يكون للرجل الواحد لأن الإنسان
إنما يرغب فيما يصير ملكا له. وثالثها قال أبو مسلم إن الجنة لو عرضت بالسموات والأرض على سبيل البيع
لكانتا ثمنا للجنة تقول إذا بعت الشيء بالشيء عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع
المساواة بين الشيئين في القدر وكذلك أيضا في معنى القيمة لأنها مأخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى
يكون كل واحد منهما مثلا للآخر. ورابعها أن المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة لأنه ليس شيء عندنا أعرض منه
ونظيره قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والأرض لأن أطول الأشياء بقاء عندنا هو السموات
والأرض فخوطبنا على قدر ما عرفناه. فإن قيل لم خص العرض بالذكر فالجواب من وجهين. الأول أنه لما
كان العرض تعظيم سعتها فإذا كان عرضها بهذا العظم فالظاهر أن الطول يكون أعظم ونظيره قوله بطائنها
من إستبرق فذكر البطائن لأن الظاهر أنها أقل حالا من الظهارة فإذا كانت البطانة هكذا فكيف
الظهارة. الثاني قال القفال ليس المراد بالعرض ههنا المخالفة للطول بل هو عبارة عن السعة كما
تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة أي واسعة عظيمة. قال الشاعر
كأن بلاد الله وهي عريضة ... على الخائف المطلوب كفة حابل
والأصل فيه أن ما اتسع عرضه
لم يضق. فصل روي أن يهودا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا إنك تدعو إلى جنة عرضها
السموات والأرض أعدت للمتقين فأين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فأين
الليل إذا جاء النهار. وروي عن طارق بن شهاب أن ناسا من اليهود سألوا عمر بن الخطاب رضي الله
عنه وعنده أصحابه فقالوا أرأيتم قولكم وجنة عرضها السموات والأرض فأين النار فقال عمر أرأيتم
إذا جاء الليل أين يكون النهار وإذا جاء النهار أين يكون الليل فقالوا إنه لمثلها في التوراة ومعناه
حيث يشاء الله. وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفي السماء أم في الأرض فقال وأي أرض وسماء تسع
الجنة فقيل فأين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش. وقال قتادة كانوا يرون أن الجنة فوق
السموات السبع. فإن قيل قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وأراد بالذي وعدنا الجنة
وإذا كانت الجنة في السماء فكيف يكون عرضها السموات والأرض. فالجواب أن باب الجنة في
السماء وعرضها كما أخبر. وقيل إن الجنة والنار تخلقان بعد قيام الساعة فعلى هذا لا يبعد أن تخلق
الجنة في مكان السموات والنار في مكان الأرض. قوله أعدت يجوز أن يكون محلها الجر صفة ثانية
لجنة. ويجوز أن يكون محلها النصب على الحال من جنة لأنها لما وصفت تخصصت فقربت من
المعارف. قال أبو البقاء ويجوز أن يكون مستأنفا ولا يجوز أن يكون حالا من المضاف إليه
لثلاثة أشياء. أحدها أنه لا عامل وما جاء من ذلك متأول على ضعفه. والثاني العرض هنا لا يراد

حسبي ... وهذا من الكتب التي وقفها الفقير إلى ... ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الصدور بابا ... ووقفي ...

الدنيا والآخرة فكان هو القادر على إزالة ذلك العقاب قوله ولم يصروا يجوز أن تكون جملة حالية من فاعل استغفروا أي استغفروا غير مصرين ويجوز أن تكون جملة حالية هذه الجملة منسوقة على فاستغفروا أي يترتب على فعلهم الفاحشة ذكر الله تعالى والاستغفار لذنوبهم وعدم إصرارهم عليها وتكون الجملة من قوله ومن يغفر الذنوب إلا الله على هذين الوجهين معترضة بين المتعاطفين على الوجه الثاني وبين الحال وذي الحال على الأول فصل وأصل الإصرار الثبات على الشيء قال الحسن إتيان العبد ذنبا عمدا إصرار حتى يتوب وقال السدي الإصرار السكوت وترك الاستغفار عن أبي نصيرة قال لقيت مولى لأبي بكر فقلت له أسمعت من أبي بكر شيئا قال نعم سمعته يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أصر من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة وقيل الإصرار المداومة على الشيء وترك الإقلاع عنه وتأكيد العزم على أن لا يتركه من صر الدنانير إذا ربط عليها ومنه صرة الدراهم لما يربط منها قال الحطيئة يصف خيلا

عوابس بالشعث الكماة إذا ابتغوا ۞ علالتها بالمحصدات أصرت ۞

أي ثبتت وأقامت مداومة على ما حملت عليه وقال الشاعر

يصر بالليل ما تخفي شواكله ۞ يا ويح كل مصر القلب ختار ۞

وما في قوله على ما فعلوا يجوز أن تكون اسمية بمعنى الذي ويجوز أن تكون مصدرية قوله وهم يعلمون يجوز أن تكون حالا ثانية من فاعل استغفروا وأن يكون حالا من فاعل يصروا أي التقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محرمة لأنه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل أما العالم بالحرمة فإنه لا يعذر ومفعول يعلمون محذوف للعلم به فقيل تقديره يعلمون أن الله يتوب على من تاب قاله مجاهد وقيل يعلمون أن تركه أولى قاله ابن عباس والحسن وقيل يعلمون المؤاخذة بها أو عفو الله عنها وقال ابن عباس والحسن ومقاتل والكلبي وهم يعلمون أنها معصية وقيل وهم يعلمون أن الإصرار ضار وقال الضحاك وهم يعلمون أن الله يملك مغفرة الذنوب وقال الحسين بن الفضل وهم يعلمون أن لهم ربا يغفر الذنوب وقيل وهم يعلمون أن الله لا يتعاظمه العفو عن الذنوب وإن كثرت وقيل وهم يعلمون أنهم إن استغفروا غفر لهم قوله أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم والمعنى أن المطلوب بالمغفرة أمران الأمن من العقاب وإليه الإشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني إيصال الثواب إليه وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها قوله من ربهم في محل رفع نعتا لمغفرة ومن للتبعيض أي من مغفرات ربهم قوله خالدين فيها حال من الضمير في جزاؤهم لأنه مفعول به في المعنى لأن المعنى يجزيهم الله جنات في حال خلودهم وتكون حالا مقدرة ولا يجوز أن يكون حالا من جنات في اللفظ وهي لأصحابها في المعنى إذ لو كان ذلك لبرز الضمير لجريان الصفة على غير من هي له والجملة من قوله تجري من تحتها الأنهار في محل رفع نعتا لجنات وتقدم إعراب نظير هذه الجملة قوله ونعم أجر العاملين المخصوص بالمدح محذوف تقديره ونعم أجر العاملين الجنة فصل دلت هذه الآية على أن الغفران والجنات يكون أجرا لعملهم وجزاء عليه قال القاضي وهذا يبطل قول من قال إن الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم قال ثابت البناني بلغني أن إبليس بكى حين نزلت هذه الآية والذين إذا فعلوا فاحشة إلى آخرها قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين لما وعد على الطاعة والتوبة بالمغفرة والجنة أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة والتوبة وهو تأمل أحوال القرون الخالية وهذا تسلية من الله تعالى للمؤمنين قال الواحدي أصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل أيضا في الزمان بمعنى المضي لأن ما مضى انفرد من الوجود وخلا عنه قوله من قبلكم يجوز أن يتعلق بخلت ويجوز أن يتعلق بمحذوف على أنه حال من سنن لأنه في الأصل يجوز أن يكون وصفا فلما قدم نصب حالا والسنن جمع سنة وهي الطريقة التي يكون عليها الإنسان ويلازمها ومنه سنة الأنبياء عليهم السلام قال خالد الهذلي لخاله أبي ذؤيب

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها ۞ فأول راض سنة من يسيرها ۞

وقال آخر

وإن الأولى بالطف من آل هاشم ۞ تأسوا فسنوا للكرام التأسيا ۞

وقال لبيد

من أمة سنت لهم آباؤهم ۞ ولكل قوم سنة وإمامها ۞

وقال المفضل السنة الأمة وأنشد

ما عاين الناس من فضل كفضلكم ۞ ولا رأوا مثلكم في سالف السنن ۞

ولا دليل فيه لاحتمال أن يكون معناه أهل السنن وقال الخليل سن الشيء بمعنى صوره ومنه من حمإ مسنون أي مصور وقيل سن الماء والدرع إذا صبهما وقوله من حمإ مسنون يجوز أن يكون منه ولكن لنسبة الصب إلى الطين بعيدة وقيل مسنون أي متغير قال بعض أهل اللغة هي فعلة من سنى الماء يسنيه إذا والى صبه والسن صب الماء والعرق ونحوهما وأنشد لزهير

نعودها الطراد فكل يوم ۞ يسن على سنابكها القرون ۞

أي يصب عليها من العرق فتشبه الطريقة بالماء المصبوب فإنه يتوالى جري الماء فيه على نهج واحد فالسنة بمعنى مفعول وقيل سنة فعلة بمعنى مفعول كالغرفة والأكلة وقيل اشتقاقها من سننت النصل أسنه سنا إذا حددته والمعنى أن الطريقة الحسنة يعتنى بها كما يعتنى بالنصل ونحوه وقيل من سن الإبل إذا أحسن رعيها والمعنى أن صاحب السنة يقوم على أصحابه كما يقوم الراعي على إبله والفعل الذي سنه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى أنه عليه السلام أحسن رعايته وأدامه وقد مضى من ذلك جملة صالحة في البقرة فصل قال أكثر المفسرين المراد بسنن الهلاك لقوله تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين لأنهم لما خالفوا الرسل لحرصهم على الدنيا ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم فرغب الله تعالى محمدا عليه السلام في الإيمان بالتأمل في أحوال هؤلاء الماضين قاله الزجاج المعنى أهل سنن فحذف المضاف وقال مجاهد بل المراد سنة الله تعالى في الكافرين والمؤمنين فإن الدنيا لم تبق مع المؤمن ولا الكافر ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب في الآخرة والكافر يبقى اللعن عليه في الدنيا والعقاب في الآخرة قوله فسيروا جملة معطوفة على ما قبلها والسبب في هذه الفاء ظاهر أي سبب الأمر بالسير والنظر في أنظار اعتبار خلو من قبلكم من الأمم وطرائقهم وقال أبو البقاء ودخلت الفاء في فسيروا لأن المعنى على الشرط أي إن كنتم شاكين فسيروا قوله كيف كان عاقبة كيف خبر مقدم واجب التقديم لتضمنه معنى الاستفهام وهو معلق لانظروا فالجملة في محل نصب بعد إسقاط الخافض لأن الأصل انظروا في كذا فصل والغرض من هذا الكلام زجر الكفار عن الكفر بتأمل أحوال المكذبين ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون وقوله تعالى والعاقبة للمتقين وقوله أن الأرض يرثها عبادي الصالحون وليس المراد منه الأمر بالسير لا محالة بل المقصود تعرف أحوالهم فإن حصلت المعرفة بغير السير حصل المقصود ويحتمل أن يقال أيضا إن مشاهدة آثار المتقدمين لها أثر أقوى من أثر السماع قال الشاعر

إن آثارنا تدل علينا ۞ فانظروا بعدنا إلى الآثار ۞

فصل قال المفسرون وهذا في حرب أحد يقول فأنا أمهلهم وأستدرجهم حتى يبلغ الأجل الذي أجلت في نصرة النبي صلى الله عليه وسلم وأوليائه وإهلاك أعدائه قوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين قوله هذا بيان للناس أي القرآن وقيل ما تقدم من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقيل ما تقدم والموعظة الوعظ وقد تقدم من أمره ونهيه ووعده ووعيده قوله للناس يجوز أن يتعلق بالمصدر قبله ويجوز أن يتعلق بمحذوف على أنه وصف له قوله للمتقين يجوز أن يكون وصفا أيضا ويجوز أن يتعلق بما قبله وهو محتمل لأن يكون من التنازع وهو على إعمال الثاني لحذف من الأول فصل في الفرق بين البيان والهدى وبين الموعظة لأن العطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجهين الأول أن البيان هو الدلالة التي تزيل الشبهة والهدى بيان لطريق الرشد ليسلك دون طريق الغي والموعظة هي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في الدين الثاني أن البيان هو الدلالة وأما الهدى فهي الدلالة بشرط إفضائها إلى الاهتداء وخص المتقين لأنهم المنتفعون به وتقدم الكلام في ذلك في قوله هدى للمتقين وقيل إن قوله هذا بيان للناس عام ثم قوله وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لأن الهدى اسم للدلالة الموصلة إلى الاهتداء وهذا لا يحصل إلا في حق المتقين قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين الأصل توهنوا فحذفت الواو لوقوعها بين تاء وكسرة في الأصل ثم أجريت حروف المضارعة مجراها في ذلك ويقال وهن بضم الهاء وكسرها في الماضي ووهن يستعمل لازما ومتعديا تقول وهن زيد أي ضعف قال تعالى وهن العظم مني ووهنته أي أضعفته ومنه

الحديث وهنهم حمى يثرب والمصدر على الوهن والوهن بفتح العين وسكونها وقال زهير
فاصبح الحبل منها واهنا خلقا ‌ اى ضعيفا ‌ قوله وانتم الاعلون جملة حالية من فاعل
تهنوا او تحزنوا والاستيناف فيها غير ظاهر والاعلون جمع اعلى والاصل اعليون فتحركت
الياء وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فحذفت لالتقاء الساكنين وبقيت الفتحة لتدل عليها وان
شئت قلت استثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان ايضا الياء والواو فحذفت
الياء لالتقاء الساكنين وانما احتجنا الى ذلك لان واو الجمع لا يكون ما قبلها الا مضموما لفظا
او تقديرا وهذا مثال التقدير ‌ فصل ‌ اعلم ان الاية المتقدمة كالمقدمة لهذه الاية
كانه قال ان بحثتم عن احوال القرون الماضية علمتم ان اهل الباطل وان اتفقت لهم
الدولة فمآل امرهم الى الضعف ومآل اهل الحق الى العلو والقوة فلا ينبغي ان تصير صولة
الكفار عليكم يوم احد سببا لضعف قلوبكم وهذا حث لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
على الجهاد على ما اصابهم من القتل والجراح يوم احد لقوله ولا تهنوا اى ولا تضعفوا ولا تجبنوا
عن جهاد اعدائكم بما نالكم من القتل والجرح ولا تحزنوا وانتم الاعلون اى تكون لكم العاقبة
بالنصر والظفر وهذا مناسب لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بذلك الوهن فكانوا محتاجين
الى ما يقوي قلوبهم ‌ وقيل وانتم الاعلون اى ان حالكم اعلى من حالهم في القتل لانكم اصبتم
منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم
مثليها ‌ او لان قتالكم لله وقتالهم للشيطان ‌ او لان قتالكم للدين الحق وقتالهم للدين الباطل
فكل ذلك يوجب ان تكونوا اعلى حالا منهم ‌ وقيل وانتم الاعلون بالحجة ‌ قوله ان كنتم مومنين
جوابه محذوف فقيل تقديره فلا تهنوا ولا تحزنوا ‌ وقيل تقديره ان كنتم مومنين علمتم ان هذه
الواقعة لا ينبغي بقاؤها وان الدولة تصير للمسلمين ‌ فصل ‌ ومعناه وانتم الاعلون ان كنتم
مومنين اى بقيتم على ايمانكم ‌ وقيل انتم الاعلون فكونوا مصدقين بما يعدكم الله به ويبشركم
به من الغلبة ‌ وقيل ان كنتم مومنين اى لانكم مومنون ‌ وقال ابن عباس انهزم اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الشعب فاقبل خالد بن الوليد بخيل المشركين يريد ان يعلوا عليهم
الجبل فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم لا يعلن علينا اللهم لا قوة لنا الا بك وثاب نفر من المسلمين رماة
فصعدوا الجبل ورموا خيل المشركين حتى هزموهم فذلك قوله تعالى وانتم الاعلون ‌ وقال الكلبي
نزلت هذه الاية بعد يوم احد حين امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بطلب القوم مع ما اصابهم
من الجراح فاشتد ذلك على المسلمين فانزل الله هذه الاية دليله قوله ولا تهنوا في ابتغاء القوم
قوله تعالى ان يمسسكم قرح ‌ قرا الاخوان وابو بكر قرح بضم القاف وكذلك القرح معرفا والباقون
بالفتح فيهما فقيل هما بمعنى واحد ‌ ثم اختلف القائلون بهذا فقال بعضهم المراد بهما الجرح نفسه ‌ وقال
بعضهم منهم الاخفش المراد بهما المصدر يقال قرح الجرح يقرح قرحا وقرحا قال امرؤ القيس
تميم كالضعف والضعف والكره والكره والوجد والوجد ‌ والفتح لغة الحجاز والضم لغة غيرهم
تميم كالضعف والضعف والكره والكره والوجد والوجد ‌ وقال بعضهم المفتوح الجرح والمضموم المه
وهو قول الفرا ‌ وقرا ابن السميفع بفتح القاف والراء وهي لغة كالطرد والطرد ‌ وقال ابو البقاء هو
مصدر قرح يقرح اذا صار له قرحة وهو بمعنى دمي ‌ وقرئ قرح بضمهما قيل وذلك على الاتباع كاليسر
واليسر والطنب والطنب ‌ وقراءة الاعمش ان تمسسكم بالتاء من فوق قروح بصيغة الجمع فالتانيث
واضح واصل المادة الدلالة على الخلوص ومنه الماء القراح اى لا كدورة فيه وقال
فساغ لي الشراب وكنت قبلا ‌ اكاد اغص بالماء القراح ‌ وارض قرحة اى خالصة
الطين ومنه قريحة الرجل لخالص طبعه ‌ وقال الراغب القرح الاثر من الجراحة من شيء
يصيبه من خارج ‌ والقرح يعني بالضم اثرها من شيء داخل كالبثرة ونحوها يقال قرحته
نحو جرحته قال ‌ لا يسلمون قريحا حل وسطهم ‌ يوم اللقاء ولا يشوون من قرحوا ‌ اى جرحوا
وقرح خرج به قرح وقرح الله قلبه واقرحه يعني جعله وافعل فيه بمعنى ‌ وفرس قارح اذا ظهر
اثر من ظهور نابه ‌ والانثى قارحة ‌ وروضة قرحاء اذا كان في وسطها نور وذلك تشبيه بالفرس
القرحاء ‌ والاقتراح الابتداع والابتكار ومنه قالوا اقترح على فلان كذا ‌ واقترحت بئرا
استخرجت منها ماء قراحا والقريحة في الاصل المكان الذي يجتمع فيه الماء المستنبط ومنه استعير

قريحة الانسان ‌ قوله فقد مس القوم قرح ‌ للنحويين في مثل هذا تاويل وهو ان يقدر شيئا مستقبلا لانه
لا يكون التعليق الا في المستقبل ‌ وقوله فقد مس القوم قرح مثله ماض محقق وذلك التاويل هو التبيين
اى فقد تبين مس القرح للقوم وسياتي له نظائر نحو ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وان كان
قميصه قد من دبر فكذبت ‌ وقال بعضهم جواب الشرط محذوف تقديره فتاسوا ونحو ذلك ‌ وقال
ابو حيان من جعل جواب الشرط فقد مس فهو ذاهل ‌ قال شهاب الدين غالب النحاة جعلوه جوابا
متاولا لبين ما ذكرت ‌ فصل ‌ هذا الخطاب للمسلمين حين انصرفوا من احد مع الكآبة يقول ان
يمسسكم قرح يوم احد فقد مسهم قرح مثله يوم بدر وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد
اصبتم مثليها ‌ وقيل ان الكفار قد نالهم يوم احد مثل ما نالكم من الجرح والقتل لانه قتل منهم نيف
وعشرون رجلا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل وكانت الهزيمة
عليهم في اول النهار ‌ فان قيل ‌ كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم احد مثل قرح المشركين ‌ فالجواب
ان تفسير القرح في هذا التاويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى ‌ قوله وتلك الايام نداولها ‌ يجوز في الايام
ان تكون خبرا لتلك ونداولها جملة حالية العامل فيها معنى اسم الاشارة اى اشير اليها حال كونها
مداولة ‌ ويجوز ان تكون الايام بدلا او عطف بيان او نعتا لاسم الاشارة والخبر هو الجملة من قوله
نداولها وقد مر نحوه في قوله تلك آيات الله نتلوها الا ان هناك لا يجيء القول بالنعت لما عرفت
ان اسم الاشارة لا ينعت الا بذي ال ‌ وبين ‌ متعلق بنداولها ‌ وجوز ابو البقاء ان يكون حالا من مفعول
نداولها وليس بشيء ‌ والمداولة ‌ المناوبة على الشيء والمعاودة وتعهده مرة بعد اخرى يقال داولت
بينهم الشيء فتداولوه كان فاعل بمعنى فعل قال الشاعر
يرد المياه فلا يزال مداولا ‌ في الناس بين تمثل وسماع ‌ وادال فلان فلانا
جعل له دولة ‌ وقال القفال المداولة نقل الشيء من واحد الى اخر يقال تداولته الايدي اذا انتقلته
ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اى تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبا
ويقال الدنيا دول اى تنتقل من قوم الى اخرين ‌ ويقال دال له الدهر بكذا اذا انتقل اليه
ويقال دولة ودولة بضم الدال وفتحها وقد قرئ بهما في سورة الحشر كما سياتي ان شاء الله تعالى واختلفوا
هل اللفظتان بمعنى ام بينهما فرق فقال الراغب وغيره انهما سيان فيكون في المصدر لغتان وفرق
غيرهم بينهما واختلف هولاء في الفرق ‌ فقال بعضهم الدولة في الحرب والجاه ‌ وبالضم في المال
وهذا يرده القراءتان في سورة الحشر ‌ وقيل بالضم الشيء المتداول ‌ وبالفتح نفس المصدر
وهذا اقرب ‌ وقيل بالضم هي المصدر وبالفتح الفعلة الواحدة فلذلك يقال في دولة فلان لانها
مرة في الدهر ‌ والدور والدول متقاربان في المعنى ولكن بينهما عموم وخصوص فان الدور
اعم من الدول لان الدول لا يكون الا في الحظوظ الدنيوية ‌ والدال وللدال الداهية
والجمع دال النبل ‌ وقرئ شاذ يداولها بالياء للغيبة وهو موافق لما قبله ولما بعده ‌ وقراءة العامة
على الالتفات المفيد للتعظيم ‌ فصل ‌ والمعنى ان الايام بين الناس ان مسارها لا تدوم
وكذلك مضارها فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم اخر بالعكس وليس المراد من
هذه المداولة ان الله تعالى تارة ينصر المومنين واخرى ينصر الكافرين لان نصر الله منصب
شريف عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة انه تارة يشدد المحنة على الكفار وتارة
على المومنين فتشديد المحنة على المؤمن اداة له في الدنيا وتشديد المحنة على الكافر غضبا من
الله عليه ‌ وروى ان ابا سفيان صعد الجبل يوم احد ثم قال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين
ابن الخطاب فقال عمر هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ابو بكر وهذا انا عمر فقال ابو
سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في
النار فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن وخسرنا ‌ وروى البراء بن عازب قال جعل النبي
صلى الله عليه وسلم على الرجالة يوم احد وكانوا خمسين رجلا عبد الله بن جبير فقال ان رايتمونا
تخطفنا الطير فلا تبرحوا مكانكم حتى ارسل اليكم وان رايتمونا هزمنا القوم واوطاناهم فلا تبرحوا
حتى ارسل اليكم وكان على ميمنة المشركين خالد بن الوليد وعلى ميسرتهم عكرمة بن ابي جهل
ومعهم النساء يضربن بالدفوف ويقلن الاشعار فقاتلوا حتى حميت الحرب فاخذ رسول
الله صلى الله عليه وسلم سيفا فقال من ياخذ هذا السيف بحقه ويضرب به العدو حتى

يحيى فاخذه ابو دجانة سماك بن خرشة الانصاري فلما اخذه اعتم بعمامة حمراء وجعل يتبختر فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم انها المشية يبغضها الله ورسوله الا في هذا الموضع ففلق به
هام المشركين وحمل النبي عليه السلام واصحابه على المشركين فهزموهم قال فانا والله رايت
النساء يشتددن قد بدت خلاخلهن واسوقهن رافعات ثيابهن فقال اصحاب عبد الله بن
جبير الغنيمة اي قوم الغنيمة ظهر اصحابكم فما تنتظرون فقال عبد الله بن جبير انسيتم ما قال
لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا والله لناتين الناس فلنصيبن من الغنيمة فلما اتوهم صرفت وجوههم
فاقبلوا منهزمين فذاك اذ يدعوهم والرسول في اخراهم فلم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم
غير اثني عشر رجلا فاصابوا منا سبعين وكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه اصابوا من المشركين
يوم بدر اربعين ومائة سبعين اسيرا وسبعين قتيلا فقال ابو سفيان افي القوم محمد ثلاث مرات
فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يجيبوه قال افي القوم ابن ابي قحافة ثلاث مرات ثم قال افي القوم عمر
ابن الخطاب ثلاث مرات فرجع الى اصحابه فقال اما هؤلاء فقد قتلوا فما ملك عمر نفسه فقال
كذبت والله يا عدو الله ان الذين عددت لاحياء كلهم وقد بقي لك ما يسوؤك قال يوم بيوم بدر
والحرب سجال انكم ستجدون في القوم مثلة لم امر بها ولم تسؤني ثم اخذ يرتجز اعل هبل
اعل هبل فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا تجيبوه قالوا يا رسول الله ما نقول قال قولوا الله
اعلى واجل قال ان لنا العزى ولا عزى لكم فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا تجيبوه قالوا يا رسول
الله ما نقول قال قولوا الله مولانا ولا مولى لكم وروى هذا المعنى عن ابن عباس قوله وليعلم
الله ذكر ابو بكر بن الانباري في تعلق هذه اللام وجهين احدهما ان اللام صلة لفعل مضمر يدل
عليه اول الكلام تقديره وليعلم الله الذين امنوا نداولها والثاني ان العامل فيه نداولها
المذكور بتقدير نداولها بين الناس ليظهر امرهم ولتتبين اعمالهم وليعلم الله الذين امنوا فلما
ظهر معنى اللام المضمرة في ليظهر ولتتبين جرت مجرى الظاهرة فجاز العطف عليها وجوز ابو البقا
ان تكون الواو زائدة وعلى هذا فاللام متعلقة بنداولها من غير تقدير شيء ولكن هذا لا حاجة
اليه ولم يحتج الى زيادة الواو الا الاخفش في مواضع ليس هذا منها ووافقه بعض الكوفيين
على ذلك وقدره الزمخشري فعلنا ذلك قال ابو حيان ولم يعين فاعل العلة المحذوفة انما
كنى عنه بكيت وكيت ولا يكنى عن الشيء حتى يعرف ففي هذا الوجه حذف العلة وحذف عاملها
وايهام فاعلها فالوجه الاول اظهر اذ ليس فيه غير حذف العامل يعني بالوجه الاول انه قدره
وليعلم الله فعلنا ذلك وهو المداولة او نيل الكفار منكم وقال بعضهم اللام متعلقة بفعل
مضمر اما بعده او قبله اما الاضمار بعده فتقديره وليعلم الله الذين امنوا فعلنا هذه المداولة
واما الاضمار قبله فالتقدير وتلك الايام نداولها لامور منها ليعلم الله الذين امنوا ومنها
ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين امنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب
والعلة في تلك المداولة والعلم هنا يجوز ان يتعدى لواحد فالواو لانه بمعنى عرف وهو مشكل
لانه لا يجوز وصف الله تعالى بذلك لما تقدم من ان المعرفة تستدعي جهلا بالشيء او انها
متعلقة بالذوات دون الاحوال ويجوز ان يكون متعديا لاثنين فالثاني محذوف
تقديره وليعلم الله الذين امنوا مميزين بالايمان من غيرهم والواو في قوله وليعلم الله لها
نظائر كثيرة في القران قال تعالى وليكون من المؤمنين وقال ولتصغى اليه افئدة فصل
تقدير الكلام وتلك الايام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما حذف المعطوف
عليه للايذان بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة بل فيها وجوه من المصالح لو عرفوها
لسرتهم فان قيل ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين امنوا مشعر بانه تعالى فعل تلك المداولة
ليكتسب هذا العلم وذلك في حقه تعالى محال ونظائر هذا الاشكال قوله ام حسبتم ان
تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن
الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا وقوله
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقوله ليبلوكم
ايكم احسن عملا فظاهر هذه الايات يدل على انه تعالى انما صار عالما بحدوث هذه الاشياء
عند حدوثها واجاب المتكلمون عنه بان الدلائل العقلية دلت على انه تعالى يعلم الحوادث

قبل وقوعها فثبت ان التغير في العلم محال الا ان اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور
يقال هذا علم فلان والمراد معلومه وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل اية يشعر ظاهرها بتجدد
العلم فالمراد تجدد المعلوم واذا عرف هذا فنقول في هذه الاية وجوه احدها ليظهر الاخلاص من النفاق
والمؤمن من الكافر وثانيها ليعلم اولياء الله فاضاف الى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتياز
فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز لان الحكم لا يحصل الا بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعا كما كان
يعلم انه سيقع لان المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد قوله ويتخذ منكم شهداء الظاهر
ان منكم متعلق بالاتخاذ وجوزوا فيه ان يتعلق بمحذوف على انه حال من شهداء لانه في الاصل صفة
له فصل والمراد بقوله ويتخذ منكم شهداء اي شهداء على الناس بما صدر منهم فان الشهادة منصب
عال وقيل المراد منه ليكرم قوما بالشهادة فان القران مملوء من تعظيم حال الشهداء فانه قرنهم
مع النبيين في قوله وجيء بالنبيين والشهداء وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من
النبيين والصديقين والشهداء وهذه الاية تدل على ان جميع الحوادث بارادة الله تعالى
والشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء فصل في تسميتهم شهداء وجوه احدها قال
النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون فارواحهم حية وقد حضرت
دار السلام وارواح غيرهم لا تشهدها الثاني قال ابن الانباري لان الله تعالى وملائكته
شهدوا لهم بالجنة فالشهداء جمع شهيد فعيل بمعنى مفعول الثالث لانهم يستشهدون يوم القيامة
مع النبيين والصديقين فيكونوا شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لانهم كما نووا دخول الجنة
بدلا ان الكفار كما نووا دخول النار قال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا قوله والله لا يحب الظالمين
وهذا اعتراض بين بعض التعليل وبعض قال ابن عباس اي المشركين لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم
قوله وليمحص الله الذين امنوا ويمحق الكافرين التمحيص التخليص من الشيء وقيل المحص كالفحص لكن
الفحص يقال في ابراز الشيء من اثناء ما يختلط به وهو منفصل والمحص يقال في ابرازه عما هو متصل به
يقال محصت الذهب ومحصته اذا ازلت عنه ما يشوبه من خبث ومحص الثوب اذا زال عنه
زئبره ومحص الحبل اذا اخلق حتى ذهب عنه زئبره ومحص الظبي عدا فمحص بالتخفيف يكون قاصرا
ومتعديا هكذا روى الزجاج هذه اللفظة الحبل ورواها النقاش محص الجمل اذا ذهب وبره
وامليس وقال الخليل التمحيص التخليص من الشيء المعيب وقيل هو الابتلاء
والاختبار وانشد * رأيت فضيلا كان شيئا ملففا * فكشفه التمحيص حتى بدا ليا * وروى
الواحدي عن المبرد يمحص يخلص [illegible] محص الحبل يمحص محصا اذا ذهب زئبره حتى تملص وحبل محيص
وملبص بمعنى واحد [illegible] ويستحب في الفرس ان تمحص قوائمه اي تخلص [illegible] ابن الانباري على
ذلك يصف فرسا * صم النسور صحاح غير عاثرة * ركبن في محصات ملتقى العصب * اي في
قوائم مخلصات من اللحم ليس بها الا العظم والعصب والجلد وقال المبرد ومعنى قول الناس محص عنا
ذنوبنا اي اذهب ما تعلق بنا من الذنوب [illegible]
[illegible] والمحص بسكون الحاء مصدر قال الخليل يقال محصت الشيء [illegible]
[illegible]
[illegible] السيف والسنان [illegible] حتى ذهب صدؤهما وقال اسامة الهذلي
[illegible]
والبريق قال رؤبة يصف فرسا * شديد جلز الصلب مملوج المحص * [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزجاج معنى الاية ان الله جعل الايام مداولة بين المسلمين والكافرين
فان حصلت الغلبة للكافرين على المسلمين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين اي تطهيرها وان كانت الغلبة
للمؤمنين على الكافرين كان المراد محق اثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لان
تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق اولئك باهلاك نفوسهم وهذه مقابلة لطيفة
والمراد بالكافرين هنا طائفة مخصوصة وهم الذين حاربوا النبي عليه السلام يوم احد
لانه تعالى لم يمحق كل الكفار بل بقي منهم كثير على كفره قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة

ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين لما بين في الاية الاولى الاسباب الموجبة في مداولة الايام ذكر في هذه ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق وفي ام هذه اوجه اظهرها انها منقطعة مقدرة ببل وهمزة الاستفهام ويكون معناه الانكار عليهم وقيل ام بمعنى الهمزة وحدها ومعناه كما تقدم التوبيخ والانكار وقيل هذا استفهام معناه النهي قاله ابو مسلم فقال انه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي ياتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون فافتتح الكلام بذكر ام التي اكثر ما تاتي في كلامهم واقعة بين حرفين لا يشك في احدهما لا بعينه يقولون ازيدا ضربت ام عمرا امع تيقن وقوع الضرب باحدهما وقيل هي متصلة قال ابن بحر هي عديلة همزة مقدرة من معنى ما تقدم وذلك ان قوله ان يمسسكم قرح وتلك الايام نداولها الى اخر القصة يقتضي ان يتبع ذلك اتعلمون ان التكليف يوجب ذلك ام حسبتم وحسب هنا على بابها من ترجيح احد الطرفين وان تدخلوا ساد مسد المفعولين على راي سيبويه ومسد الاول والثاني محذوف على راي الاخفش قوله ولما يعلم جملة حالية وقال الزمخشري ولما بمعنى لم الا ان فيه ضربا من التوقع فدل على ان نفي الجهاد فيما مضى وعلى توقعه فيما يستقبل وتقول وعدني ان تفعل كذا ولما تريد ولم يفعل وانا اتوقع فعله قال ابو حيان وهذا الذي قاله في لما انها تدل على توقع الفعل المنفي بها فيما يستقبل لا اعلم احدا من النحويين ذكره بل ذكروا انك اذا قلت لما يخرج زيد دل ذلك على انتفا الخروج فيما مضى متصلا نفيه الى وقت الاخبار اما انها تدل على توقعه في المستقبل فلا لكني وجدت في كلام الفرا شيئا يقارب ما قاله الزمخشري قال لما لتعريض الوجود بخلاف لم قال الشهاب الدين والنحاة انما فرقوا بينهما من جهة ان النفي بلم هو فعل غير مقرون بقد ولما نفي له مقرونا بها وقد تدل على التوقع فيكون كلام الزمخشري صحيحا من هذه الجهة ويدل على ما قلناه من كون لم لنفي فعل ولما لنفي قد فعل ما نص على ذلك سيبويه في دونه قال الزجاج اذا قيل فعل فلان فجوابه انه لم يفعل واذا قيل قد فعل فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم انه اكد في جانب النفي بكلمة لما وقد تقدم نظير هذه الاية في البقرة وظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وذلك لان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة حسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر فصل قال القرطبي معنى الاية احسبتم يا من انهزم يوم احد ان تدخلوا الجنة كما دخل الذين قتلوا وصبروا على الم الجراح والقتل من غير ان تسلكوا طريقهم وتصبروا صبرهم لا حتى يعلم الله الذين جاهدوا منكم اي علم شهادة حتى يقع عليه الجزا والمعنى ولم تجاهدوا فيعلم ذلك منكم ولما بمعنى لم قوله منكم حال من الذين وقرا العامة ولما يعلم الله بكسر الميم على اصل التقا الساكنين وقرا النخعي وابن وثاب بفتحها وفيها وجهان احدهما ان الفتحة فتحة اتباع اتبع الميم للام قبلها والثاني انه على ارادة النون الخفيفة والاصل ولما يعلمن والمنفي بلما قد جا موكدا بها كقوله

يحسبه الجاهل ما لم يعلما ... شيخا على كرسيه معمما

فلما حذف النون بقي اخر الفعل مفتوحا كقوله

لا تهين الفقير علك ان ... تركع يوما والدهر قد رفعه

وعليه تخرج قراة الم نشرح بفتح الحا وقول الاخر

من اي يومي من الموت افر ... من يوم لم يقدر او يوم قدر

قوله ويعلم الصابرين العامة على فتح الميم وفيها تخريجان اشهرهما ان الفعل منصوب ثم هل نصبه بان مقدرة بعد الواو المقتضية للجمع كهي في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما وهو مذهب البصريين او بواو الصرف وهو مذهب الكوفيين يعنون انه كان من حق هذا الفعل ان يعرب باعراب ما قبله فلما جات الواو صرفته الى وجه اخر من الاعراب الثاني ان الفتحة فتحة التقا الساكنين والفعل مجزوم فلما وقع بعده ساكن اخر احتيج الى تحريك اخره فكانت الفتحة اولى لانها اخف وللاتباع لحركة اللام كما قيل ذلك في احد التخريجين لقراة ولما يعلم الله بفتح الميم والاول هو الوجه وقرا الحسن وابن يعمر وابو حيوة بكسر الميم عطفا على يعلم المجزوم بلم وقرا عبد الوارث عن ابي عمرو بن العلا ويعلم بالرفع وفيه وجهان اظهرهما انه مستانف اخبر تعالى بذلك وقال الزمخشري على ان الواو للحال كانه قال ولما تجاهدوا

وانتم صابرون قال ابو حيان ولا يصح ما قال لان واو الحال لا تدخل على المضارع لا يجوز جا زيد ويضحك وانت تريد جا زيد يضحك لان المضارع واقع موقع اسم الفاعل فكما لا يجوز جا زيد وضاحكا كذلك لا يجوز جا زيد ويضحك فان اول على ان المضارع خبر مبتدا محذوف امكن ذلك التقدير اي وهو يعلم الصابرين كقوله

نجوت وارهنهم مالكا

اي وانا ارهنهم قال شهاب الدين قوله لا تدخل على المضارع هذا ليس على اطلاقه بل ينبغي ان يقول على المضارع المثبت او المنفي بلا لانها تدخل على المضارع المنفي بلم ولما وقد عرف ذلك مرارا ومعنى الاية ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان قوله تعالى ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رايتموه وانتم تنظرون قرا البزي بخلاف عنه بتشديد تا تمنون ولا يمكن ذلك الا في الوصل وقاعدته انه يصل ميم الجمع بواو وقد تقدم تحريره هذا عند قوله ولا تيمموا الخبيث قوله من قبل الجمهور على كسر اللام لانها معربة لاضافتها الى ان وما في خبرها وقرا مجاهد وابن جبير من قبل بضم اللام قطعها عن الاضافة كقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى هذا فان وما في خبرها في محل نصب على انها بدل اشتمال من الموت اي تمنون لقا الموت كقولك رهبت العدو لقاه والضمير في تلقوه فيه وجهان اظهرهما عوده على الموت والثاني عوده على العدو وان لم يجر له ذكر لدلالة الحال عليه وقرا الزهري والنخعي تلاقوه ومعناه معنى تلقوه لان لقي يستدعي ان يكون بين اثنين بمادته وان لم يكن على المفاعلة قوله فقد رايتموه الظاهر ان الروية بصرية فتكتفي بمفعول واحد وجوزوا ان تكون علمية فتحتاج الى مفعول ثان هو محذوف اي فقد علمتموه حاضرا اي الموت الا ان الحذف احد المفعولين في باب ظن ليس بالسهل حتى ان بعضهم يخصه بالضرورة كقول عنترة

ولقد نزلت فلا تظني غيره ... مني بمنزلة المحب المكرم

اي فلا تظني غيره واقعا مني قوله وانتم تنظرون يجوز ان تكون حالية وهي حال موكدة رفعت ما تحتمله الروية من المجاز والاشتراك الذي بينها وبين روية القلب ويجوز ان تكون مستانفة بمعنى وانتم تنظرون في فعلكم الان بعد انقضا الحرب هل وفيتم او خالفتم وقال ابن الانباري رايتموه اي قابلتموه وانتم تنظرون بعيونكم ولهذه العلة ذكر النظر بعد الروية حين اختلف معناهما لان الاول بمعنى المقابلة والمواجهة والثاني بمعنى روية العين وهذا غير معروف عند اهل اللسان اعني اطلاق الروية على المقابلة والمواجهة وعلى تقدير صحته فتكون الجملة من قوله وانتم تنظرون جملة حالية مبينة لا موكدة لانها افادت معنى زايدا على معنى عاملها ويجوز ان يقدر لتنظرون مفعولا ويجوز الا يقدر اذ المعنى وانتم من اهل النظر فصل قال المفسرون ان قوما من المسلمين تمنوا يوما كيوم بدر ليقاتلوا ليستشهدوا فاراهم الله يوم احد وقوله تمنون الموت اي سبب الموت وهو الجهاد من قبل ان تلقوه فقد رايتموه يعني اسبابه وذكر النظر بعد الروية تاكيدا كما قدمناه وقيل لان الروية قد تكون بمعنى العلم فقال وانتم تنظرون ليعلم ان المراد بالروية هي البصرية وقيل وانتم تنظرون الى محمد عليه السلام قوله تعالى وما محمد الا رسول ما نافية ولا عمل لها هنا مطلقا اعني على لغة الحجازيين والتميميين لان التميميين لا يعملونها البتة والحجازيون يعملونها بشروط منها الا ينتقض النفي بالا وقد انتقض بالا لان السبب الذي عملت لاجله وهو شبهها بليس في نفي الحال فيكون محمد مبتدا ورسول خبره هذا مذهب الجمهور اعني اهمالها اذا انتقض نفيها وقد اجاز يونس اعمالها منتقضة النفي بالا وانشد

وما الدهر الا منجنونا باهله ... وما صاحب الحاجات الا معذبا

فنصب منجونا ومعذبا على خبر ما وتبعا بعد الا ومثله قول الاخر

وما حق الذي يعثو نهارا ... ويسرق ليله الا نكالا

فنكالا اسم ما ونكالا خبرها وتاول الجمهور هذه الشواهد على ان الخبر محذوف وهذا المنصوب معمول لذلك الخبر المحذوف والتقدير وما الدهر الا يدور دوران منجنون فحذف الفعل الناصب لدوران ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه في الاعراب وكذا الا معذبا اي الا تعذيبا فحذف الفعل واقيم معذبا مقام تعذيب كقوله ومزقناهم كل ممزق اي كل تمزيق وكذا الا نكالا ولا يخفى ما في التكلف من ما ترى ومحمد هو المستغرق لجميع المحامد لان الحمد لا يستوجبه الا الكامل والتحميد فوق الحمد فلا يستحقه الا المستولي على الامد في الكمال واكرم الله نبيه باسمين مشتقين من اسمه جل جلاله وهما محمد واحمد قال اهل اللغة كل جامع لصفات الخير يسمى محمدا قوله قد خلت في هذه الجملة وجهان اظهرهما انها في محل رفع صفة لرسول والثاني انها في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في رسول وفيه نظر لان هذه الصفة تجري مجرى الجوامد فلا تتحمل ضميرا ومن قبله فيه وجهان ايضا احدهما انه متعلق بخلت والثاني انه

متعلق بمحذوف على انه حال من الرسول مقدما عليها وهي حينئذ حال مؤكدة لان ذكر الخلو مشعر بالقبلية
وقرأ ابن عباس رسل بالتنكير قال ابو الفتح ووجهها انه موضع تبشير لامر النبي صلى الله عليه وسلم
في امر الحياة ومكان لتسوية بينه وبين البشر في ذلك وهكذا يفعل في اماكن الاقتصاد نحو وقليل
من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وقال ابو البقاء وهو قريب من معنى المعرفة كانه يريد
ان المراد بالرسل الجنس فالنكرة قريبة منه بهذه الحيثية وقراءة الجمهور اولى لانها تدل على تفخيم الرسل
وتعظيمهم قال ابو علي والرسل يأتي على ضربين احدهما ان يراد به المرسل والآخر الرسالة وههنا
المراد منه المرسل لقوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول
كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله
لقد كذب الواشون ما فهت عندهم ❊ بسر ولا ارسلتهم برسول ❊ فصل قال ابن
عباس واصحاب المغازي لما رأى خالد بن الوليد الرماة يوم احد قد اشتغلوا بالغنيمة ورأى
ظهورهم خالية صاح في خيله من المشركين ثم حمل على اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من خلفهم
فهزموهم وقتلوهم ورمى عبد الله بن قمئة رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر انفه ورباعيته
وشجه في وجهه فاثقله وتفرق عنه اصحابه ونهض رسول الله صلى الله عليه وسلم الى صخرة
ليعلوها وكان قد ظاهر بين درعين فلم يستطع فجلس تحته طلحة فنهض حتى استوى عليها
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوجب طلحة ووقعت هند والنسوة معها يمثلن بالقتلى
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجدعن الآذان والانوف حتى اتخذت هند من ذلك
قلائد واعطتها وحشيا وبقرت عن كبد حمزة فلاكتها فلم تستطع ان تسيغها فلفظتها
واقبل عبد الله بن قمئة يريد قتل النبي صلى الله عليه وسلم فذب مصعب بن عمير وهو صاحب
راية النبي صلى الله عليه وسلم عنه فقتله ابن قمئة وهو يرى انه قتل النبي صلى الله عليه
وسلم فرجع وقال اني قتلت محمدا وصاح صارخ الا ان محمدا قد قتل فقيل ان ذلك الصارخ كان
ابليس فانكفأ الناس وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعوا الناس الي عباد الله فاجتمع
اليه ثلاثون رجلا فحموه حتى كشفوا عنه المشركين ورمى سعد بن ابي وقاص حتى اندقت
سية قوسه ونثل له رسول الله صلى الله عليه وسلم كنانته فقال له ارم فداك ابي وامي
وكان ابو طلحة رجلا راميا شديد النزع كسر يوم احد قوسين او ثلاثا فكان الرجل يمر معه بجعبة
من النبل فيقول انثرها لابي طلحة وكان اذا رمى يتشرف النبي صلى الله عليه وسلم فينظر الى موضع
نبله واصيبت يد طلحة بن عبيد الله فيبست ووقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم واصيبت
عين قتادة بن النعمان يومئذ حتى وقعت على وجنته فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم مكانها
فعادت كاحسن ما كانت فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم ادركه ابي بن خلف الجمحي وهو
يقول لا نجوت ان نجوت فقال القوم يا رسول الله الا يعطف عليه رجل منا فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم دعوه حتى اذا دنى منه وكان ابي قبل ذلك يلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيقول عندي رمكة اعلفها كل يوم فرق ذرة اقتلك عليها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بل انا اقتلك ان شاء الله فلما دنى منه تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم الحربة من الحرث
ابن الصمة ثم استقبله فطعنه في عنقه وخدشه خدشة فتدهدأ عن فرسه وهو يخور
كما يخور الثور وهو يقول قتلني محمد فاحتمله اصحابه وقالوا ليس عليك بأس قال بلى لو كانت
هذه الطعنة بربيعة ومضر لقتلتهم اليس قال لي اقتلك فلو بزق علي بعد تلك المقالة لقتلني
فلم يلبث الا يوما حتى مات بموضع يقال له سرف قال ابن عباس اشتد غضب الله على من قتله نبي واشتد
غضب الله على من دمى وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وفشا في الناس ان محمدا قد قتل فقال بعض
المسلمين ليت لنا رسولا الى عبد الله بن ابي فياخذ لنا امانا من ابي سفيان وبعض الصحابة جلسوا والقوا
بايديهم وقال اناس من اهل النفاق ان كان محمد قد قتل فالحقوا بدينكم الاول فقال انس بن
النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان محمد قد قتل فان رب محمد لم يقتل وما تصنعون بالحياة
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاتلوا على ما قاتل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وموتوا على ما مات عليه ثم قال اللهم اني اعتذر اليك مما يقول هؤلاء يعني المسلمين وابرأ اليك مما
جاء به هؤلاء يعني المنافقين ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انطلق

الى الصخرة وهو يدعوا الناس فاول من عرف رسول الله صلى الله عليه وسلم كعب بن مالك قال عرفت عينيه
تحت المغفر تزهران فناديت باعلى صوتي يا معشر المسلمين ابشروا هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاشار الي ان اسكت فانحازت اليه طائفة من اصحابه فلامهم النبي صلى الله عليه وسلم على الفرار فقالوا
يا نبي الله فديناك بآبائنا وامهاتنا اتانا الخبر بانك قد قتلت فرعبت قلوبنا فولينا مدبرين فانزل
الله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل قوله افإن مات الهمزة لاستفهام الانكار
والفا للعطف ورتبتها التقديم لانها حرف عطف وانما قدمت الهمزة لان لها صدر الكلام وقد تقدم
تحقيقه وان الزمخشري يقدر بينهما فعلا محذوفا تعطف الفا عليه ما بعدها وقال ابن الخطيب زملكي
الاوجه ان يقدر محذوف بعد الهمزة وقبل الفا تكون الفا عاطفة عليه ولو صرح به لقيل اتؤمنون
به مدة حياته فان مات ارتددتم فتخالفوا سنن اتباع الانبياء قبلكم في ثباتهم على ملل انبيائهم بعد
موتهم وهذا هو مذهب الزمخشري الا ان الزمخشري هنا عبر بعبارة لا تقتضي مذهبه الذي هو حذف
جملة بعد الهمزة فانه قال الفا معلقة للجملة الشرطية بالجملة قبلها على معنى التسبب والهمزة لانكار
ان يجعلوا خلو الرسل قبله سببا لانقلابهم على اعقابهم بعد هلاكه بموت او قتل مع علمهم ان خلو
الرسل قبله وبقاء دينهم متمسكا به يجب ان يجعل سببا للتمسك بدين محمد صلى الله عليه وسلم
لا للانقلاب عنه فظاهر هذا الكلام ان الفا عطفت هذه الجملة المشتملة على الانكار على ما قبلها من قوله
قد خلت من غير تقدير جملة اخرى وقال ابو البقاء قريبا من هذا فانه قال الهمزة عند سيبويه
في موضعها والفا تدل على تعلق الشرط بما قبله انتهى لا يقال انه جعل الهمزة في موضعها لقوله هذا
ان الفا ليست مقدمة عليها لانه جعل هذا مقابلا لمذهب يونس فان يونس يزعم ان هذه الهمزة في
مثل هذا التركيب داخلة على جواب الشرط فهي في مذهبه في غير موضعها وسيأتي تحريره وان شرطية
ومات وانقلبتم شرط وجزاء ودخول الهمزة على اداة الشرط لا يغير شيئا من حكمها وزعم يونس ان الفعل
الثاني الذي هو جزاء الشرط ليس جزاء للشرط وانما هو المستفهم عنه وان الهمزة داخلة عليه تقديرا
فينوى به التقديم وحينئذ فلا يكون جوابا بل الجواب محذوف ولا بد اذ ذاك من ان يكون فعل
الشرط ماضيا اذ لا يحذف الجواب الا والشرط ماض ولا اعتبار بالشعر فانه ضرورة فلا يجوز عنده
ان يقول ان تكرمني اكرمك لا بجزمهما ولا بجزم الاول ورفع الثاني لان الشرط مضارع ولا ان اكرمتني
اكرمك بجزم اكرمك لانه ليس الجواب بل دال عليه والنية به التقديم فان رفعت اكرمك وقلت
ان اكرمتني اكرمك صح عنده على التقديم وعند يونس اانقلبتم على اعقابكم ان مات محمد لان الغرض انكار
انقلابهم على اعقابهم بعد موته ويقول يونس قال كثير من المفسرين فانهم يقولون الف الاستفهام دخلت
في غير موضعها لان الغرض انما هو اتنقلبون ان مات محمد وقال ابو البقاء وقال يونس الهمزة في مثل
هذا حقها ان تدخل على جواب الشرط تقديره اتنقلبون ان مات لان الغرض التنبيه او التوبيخ على
هذا الفعل المشروط ومذهب سيبويه الحق لوجهين احدهما انك لو قدمت الجواب لم يكن للفا وجه
اذ لا يصح ان تقول اتزورني فان زرتك ومنه قوله تعالى افإن مت فهم الخالدون والثاني ان
الهمزة لها صدر الكلام وان لها صدر الكلام فقد وقعا في موضعهما والمعنى يتم بدخول الهمزة على جملة
الشرط والجواب لانهما كالشيء الواحد انتهى وقد رد النحويون على يونس بقوله افإن مت فهم الخالدون
فان الفا في قوله فهم تعين ان يكون جوابا للشرط وانما هنا بان التي تقتضي الشك والموت امر محقق
الا انه اورد مورد المشكوك فيه للتردد بين الموت والقتل فان قيل انه تعالى بين في آيات كثيرة
انه عليه السلام لا يقتل قال انك ميت وانهم ميتون وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره
على الدين كله واذا علم انه لا يقتل فلم قال او قتل فالجواب من وجوه احدها ان صدق القضية
الشرطية لا يقتضي صدق جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية
صادقة وجزآها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما آلهة
وليس فيهما فساد وثانيها ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع
امته عن دينه والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل ولم يرجعوا عن دينه فكذا هاهنا
وثالثها ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل يوجب ايضا ان لا يوجب الرجوع عن دينه
لانه لا فارق بين الامرين فيما يرجع الى هذا المعنى والمقصود الرد على اولئك الذين شكوا في صحة الدين
وهموا بالارتداد فان قيل قوله افإن مات او قتل شك وهو على الله محال فالجواب ان المراد

انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تأثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد. فصل قوله انقلبتم على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبيه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد فقد بين تعالى ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين احدهما القياس على موت سائر الانبياء والثاني ان الحاجة الى الرسول انما هي لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين. قوله على اعقابكم فيه وجهان اظهرهما انه متعلق بانقلبتم والثاني انه حال من فاعل انقلبتم كانه قيل انقلبتم راجعين. قوله ومن ينقلب على عقبيه قرأ ابن اسحق عقبه بالافراد وشيئا نصب على المصدر اي شيئا من الضرر لا قليلا ولا كثيرا والمراد منه تأكيد الوعيد لان المنقلب بارتداده لا يضر الله شيئا وانما يضر نفسه ثم قال وسيجزي الله الشاكرين والمعنى ان تلك الهزيمة لما اوقعت شبهة في قلوب بعضهم ولم تقع في قلوب العلماء من المؤمنين فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان فمدحهم الله تعالى. روى ابن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه انه قال المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروي عنه ايضا انه قال ابو بكر من الشاكرين ومن احباء الله. قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين. ان تموت في محل رفع اسما لكان ولنفس خبر مقدم فيتعلق بمحذوف والا باذن الله حال من الضمير في تموت فيتعلق بمحذوف وهو استثناء مفرغ والتقدير ما كان لها ان تموت الا مأذونا لها والباء للمصاحبة. وقال ابو البقاء والا باذن الله الخبر واللام للتبيين متعلقة بكان وقيل هي متعلقة بمحذوف تقديره الموت لنفس وان تموت تبيين للمحذوف ولا يجوز ان تتعلق اللام بتموت لما فيه من تقديم الصلة على الموصول. وقال بعضهم ان كان زائدة فيكون ان تموت مبتدأ ولنفس خبره. وقال الزجاج والاخفش اللام منقولة تقديره وما كانت نفس لتموت ثم قدمت اللام فجعل ما كان اسما لكان وهو ان تموت خبرا لها وما كان خبرا وهو لنفس اسما لها فهذه خمسة اقوال اظهرها الاول. اما قول ابي البقاء اللام للتبيين فيتعلق بمحذوف ففيه نظر من وجهين احدهما ان كان الناقصة لا تعمل في غير اسمها وخبرها ولئن سلم ذلك فاللام التي للتبيين انما تتعلق بمحذوف وقد نصوا على ذلك في نحو سقيا لك. واما من جعل لنفس متعلقة بمحذوف تقديره الموت لنفس ففاسد لانه ادعى حذف شيء لا يجوز لانه ان جعل كان تامة او ناقصة امتنع حذف مرفوعها لان الفاعل لا يحذف وايضا فان فيه حذف المصدر وابقاء معموله وهو لا يجوز وكذلك قول من جعل كان زائدة. واما قول الزجاج فانه تفسير معنى لا اعراب. فصل في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه احدها ان المنافقين حين قالوا ان محمدا قتل فقال تعالى لا تموت نفس الا باذن الله فقتله ايضا مثل موته لا يحصل الا في الوقت المقدر له فكما ان موته في داره لا يدل على فساد دينه كذلك اذا قتل يوجب ان لا يؤثر ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى دينكم الاول. وثانيها ان المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل واذا جاء الاجل لا يندفع فلا فائدة في الجبن والخوف. وثالثها ان المراد حفظ الله للرسول من تلك الموقعة المخوفة فانه لم يبق سبب من اسباب الهلاك الا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظه وناصره ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان الصحابة قصروا في الذب عنه. ورابعها ان المقصود منه الجواب عن كلام المنافقين للصحابة حين رجعوا وقد قتل منهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر تعالى ان الموت والقتل لا يكونان الا باذن الله. فصل قال القرطبي هذه الآية حض على الجهاد واعلام بان الموت لا بد منه وان كل انسان مقتول كان او غير مقتول فانه ميت اذا بلغ اجله المكتوب له لان معنى مؤجلا الى اجل. واختلفوا في الاذن فقال ابو مسلم هو الامر اي ان الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الارواح. وقيل المراد منه التكوين والايجاد لانه لا يقدر على الاماتة والاحياء احد الا الله. وقيل الاذن التخلية والاطلاق وترك المنع كقوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخليته بينه وبين قاتله. وقيل الاذن بمعنى العلم والمعنى ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه. وقال ابن عباس الاذن

هو قضاء الله وقدره فانه لا يحدث شيء الا بمشيئة الله تعالى وارادته. قوله كتابا مؤجلا في نصبه ثلاثة اوجه اظهرها انه مصدر مؤكد لمضمون الجملة التي قبله فعامله مضمر تقديره كتب الله ذلك كتابا نحو صنع الله ووعد الله وكتاب الله عليكم. والثاني انه منصوب على التمييز ذكره ابن عطية وهذا غير مستقيم لان التمييز منقول وغير منقول واقسامه محصورة وليس هذا شيئا منها وايضا فان الذات المبهمة التي تحتاج الى التفسير. والثالث انه منصوب على الاغراء التقدير الزموا كتابا مؤجلا وآمنوا بالقدر وليس المعنى على ذلك. وقرأ ورش مؤجلا بالواو بدلا من الهمزة وهو قياس تخفيفها. فصل الكتاب المؤجل هو الكتاب المشتمل على الآجال ويقال انه اللوح المحفوظ اي كتب لكل نفس اجلا لا يقدر احد على تقديمه وتأخيره. وجاء في الحديث ان الله تعالى قال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة. فصل قال القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان والطاعة فليس ذلك مضافا الى الله تعالى فاذا كتب ذلك فانما يكتب ما يعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد عن الاختيار وجوابه انه اذا اعلم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتنافيين لان العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال وهذا موضع الالزام. فصل قال المفسرون اجل الموت هو الوقت الذي في معلوم الله تعالى ان روح الحي تفارق جسده ومتى قتل العبد علمنا ان ذلك اجله ولا يصح ان يقال لو لم يقتل لعاش بدليل قوله تعالى كتابا مؤجلا اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر لكل اجل كتاب. والمعتزلة تقول يتقدم الاجل ويتأخر وان من قتل فانما يهلك قبل اجله وكذلك كل ما ذبح من الحيوان كان هلاكه قبل اجله لانه يجب على القاتل الضمان والدية وفي هذه الآية رد عليهم. قوله ومن يرد ثواب الدنيا من مبتدأ وهي شرطية وفي خبرها الخلاف المشهور. وادغم ابو عمرو وحمزة والكسائي وابن عامر بخلاف عنه دال يرد في الثاء والباقون بالاظهار. وقرأ ابو عمرو بالاسكان في هاء نؤته في الموضعين وصلا ووقفا وقالون وهشام بخلاف عنه بالاختلاس وصلا والباقون بالاشباع وصلا. فاما السكون فقالوا ان الهاء لما حلت محل ذلك المحذوف اعطيت ما كان يستحقه من السكون واما الاختلاس فلاستصحاب ما كانت عليه الهاء قبل حذف لام الكلمة فان الاصل يؤتيه فحذفت الياء للجزم ولم يعتد بهذا العارض فبقيت الهاء على ما كانت عليه واما الاشباع فنظرا الى اللفظ لان الهاء بعد متحرك في اللفظ وان كانت في الاصل بعد ساكن وهو الياء التي حذفت للجزم والاولى ان يقال ان الاختلاس والاسكان بعد المتحرك لغة ثابتة عن بني عقيل وبني كلاب حكى الكسائي له مال وبه داء بسكون الهاء واختلاس حركتها فهذا يبين ان قول من قال اسكان الهاء واختلاسها في هذا النحو لا يجوز الا في ضرورة ليس بشيء اما غير بني عقيل وبني كلاب فنعم لا يوجد ذلك عندهم الا في ضرورة كقوله

له زجل كأنه صوت حاد ... اذا طلب الوسيقة او زمير

بالاختلاس في هاء له وقول الآخر

واشرب الماء ما بي نحوه عطش ... الا لان عيونه سيل واديها

بسكونها وجعل ابن عصفور ان الضرورة في البيت الثاني احسن منها في الاول قال لانه اذهاب للحركة وصلتها فهي جرى على [illegible] اجراء كامل. وانما ذكرنا هذه التعليلات لكثرة ورود هذه المسألة [illegible] لكم وهذا اتم [illegible] وقرئ يؤته بياء الغائب والضمير لله تعالى وكذلك وسيجزي الله الشاكرين بالنون والياء. فصل نزلت في الذين تركوا المركز يوم احد طلبا للغنيمة ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها يعني الغنيمة. وقوله ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها قيل اراد الذين ثبتوا مع اميرهم عبد الله بن جبير حتى قتلوا وهذه الآية وان وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال لان المؤثر في طلب الثواب والعقاب هو القصد والدواعي لا ظواهر الاعمال ثم قال وسنجزي الشاكرين اي المؤمنين المطيعين. عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت نيته طلب الآخرة جعل الله غناه في قلبه وجمع له شمله واتته الدنيا وهي راغمة ومن كانت نيته طلب الدنيا جعل الله الفقر بين عينيه وشتت عليه امره ولا يأتيه منها الا ما كتب له. وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه. قوله تعالى وكأين من نبي قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين. قوله وكأين هذه اللفظة قيل مركبة من كاف التشبيه ومن اي وحدث فيها بعد

التركيب معنى التكثير المفهوم من كم الخبرية وشملها في التركيب وايهام التكثير كذا في قولهم له عندي كذا وكذا درهما والاصل كاف التشبيه وذا الذي هو اسم اشارة فلما ركبا حدث فيهما معنى التكثير ككم الخبرية وكأين وكذا كلتاهما بمعنى واحد وقد عهدنا في التركيب احداث معنى اخر الا ترى ان لولا حدث لها معنى جديد وكان من حقها على هذا ان يوقف عليها بغير نون لان التنوين يحذف وقفا الا ان الصحابة كتبتها كأين بثبوت النون فمن ثم وقف عليها جمهور القرا بالنون اتباعا للرسم المصحف ووقف ابو عمرو وسورة بن مبارك عن الكسائي عليها كأي من غير نون على القياس واعتل الفارسي لوقف النون باشيا منها ان الكلمة لما ركبت خرجت عن نظايرها فجعل التنوين كانه حرف اصلي من بنية الكلمة وفيها لغات خمس احدها كأين وهي الاصل وبها قرا الجماعة الا ابن كثير وقال الشاعر

كأين في المعاشر من اناس ● اخوهم فوقهم وهم كرام ●

والثانية كائن بزنة كاعن وبها قرا ابن كثير وجماعة وهي اكثر استعمالا من كأين وان كانت تلك الاصل قال الشاعر

وكائن بالاباطح من صديق ● يراني لو اصبت هو المصابا ●

وقال

وكائن رددنا عنكم من مدجج ●

وقال اخر

وكائن ترى في الحي من ذي قرابة

الشدة المفصل ممدودا مهموزا مخففا واختلفوا في توجيه هذه القراءة فنقل عن المبرد انها اسم فاعل من كان يكون فهو كاين واستبعده مكي قال لانه يأتي من بعد ولبقايه على السكون وكذلك ابو البقا قال وهو بعيد الصحة لانه لو كان كذلك لكان معربا ولم يكن فيه معنى التكثير لا يقال هذا يحمل على المبرد قال هذا لازم لهم ايضا فان البنا ومعنى التكثير عارضان ايضا لان التركيب عهد فيه مثل ذلك كما تقدم في كذا ولولا ونحوهما واما لفظ مفرد ينقل الى معنى ويبنى من غير سبب فلم يوجد له نظير وقيل هذه القراءة اصلها كأين كقراءة الجماعة الا ان الكلمة دخلها القلب فصارت كائن مثل جاعن واختلفوا في تصييرها بالقلب كذلك على اربعة اوجه احدها انه قدمت اليا المشددة على الهمزة فصار وزنها كعلف لانك قدمت العين واللام وهما اليا المشددة ثم حذفت اليا الثانية لثقلها بالحركة والتضعيف كما قالوا في ايهما ايما ثم قلبت اليا الساكنة الفا كما قلبوها في نحو اية والاصل اية وكما قالوا طائي والاصل طيئي فصار اللفظ كائن كجاعن كما ترى ووزنه كلف لان الفا اخرت الى موضع اللام واللام قد حذفت الوجه الثاني انه حذفت اليا الساكنة التي هي عين وقدمت المتحركة التي هي لام فتاخرت الهمزة التي هي فا فقلبت اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار كائن ووزنه كلف الوجه الثالث ويعزى للخليل انه قدمت احدى اليايين في موضع الهمزة فتحركت بحركة الهمزة وهي الفتحة وصارت الهمزة ساكنة في موضع اليا فتحركت اليا وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فالتقى ساكنان الالف المنقلبة عن اليا والهمزة بعدها ساكنة فكسرت الهمزة على اصل التقا الساكنين وبقيت احدى اليايين متطرفة فاذهبها التنوين بعد سلب حركتها كقاض وغاز الوجه الرابع انه قدمت اليا المتحركة فانقلبت الفا وبقيت الاخرى ساكنة فحذفها التنوين مثل قاض ووزنه على هذين الوجهين ايضا كلف لما تقدم من حذف العين وتاخير الفا وانما الاعمال تختلف اللغة الثالثة كأين بيا خفيفة بعد الهمزة على مثال كعين وبها قرا ابن محيصن والاشهب العقيلي ووجهها ان الاصل كأين كقراءة الجماعة فحذف اليا الثانية استثقالا لاجل التقى ساكنان اليا والتنوين فكسر اليا لالتقا الساكنين ثم سكنت الهمزة تخفيفا لثقل الكلمة بالتركيب فصارت كالكلمة الواحدة كما سكنوا فهو وفهي اللغة الرابعة كيئن بيا ساكنة بعدها همزة مكسورة وهذه مقلوب القراءة التي قبلها وقرا بها بعضهم اللغة الخامسة كإن على مثال كع ونقلها الداني قراءة عن ابن محيصن ايضا وقال الشاعر

كإن من صديق خلته صادق الاخا ● ابان اختباري انه لي مداهن ●

ووجهها وجهان احدهما انه حذف اليايين دفعة واحدة لامتزاج الكلمتين بالتركيب والثاني انه حذف احدى اليايين على ما تقدم تقريره ثم حذف الاخرى لالتقايها ساكنة مع التنوين ووزنه على هذا كف لحذف العين واللام منه واختلفوا في اي هل هي مصدر في الاصل ام لا فذهب جماعة الى انها ليست مصدرا وهو ظاهر قول ابي البقا فانه قال وكأين الاصل فيه اي التي هي بعض من كل ادخلت عليها كاف التشبيه وفي عبارته عن اي بانها بعض من كل نظر لانها ليست بمعنى بعض من كل لغو اذا اضيفت الى معرفة فحكمها حكم بعض في مطابقة الخبر وعود الضمير

نحو الرجلين قام ولا تقول قاما فليست هي التي بمعنى بعض اصلا وذهب ابن جني الى انها في الاصل مصدر اوى ياوي اذا انضم واجتمع والاصل اوي نحو طوى يطوي طيا الاصل طوي فاجتمعت اليا والواو وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو يا وادغمت في اليا وكان ابن جني ينظر الى معنى المادة من الاجتماع الذي يدل عليه اي فانها للعموم والعموم يستلزم الاجتماع وهل هذه الكاف الداخلة على اي تتعلق بشي كغيرها من حروف الجر ام لا والصحيح انها لا تتعلق بشي لانها مع اي صارتا بمنزلة كلمة واحدة وهي كم فلم تتعلق بشي ولذلك هجر معناها الاصلي وهو التشبيه وزعم الحوفي انها تتعلق بعامل فقال اما العامل في الكاف فان جعلناها على حكم الاصل محمول على المعنى والمعنى اصابتكم كاصابة من تقدم من الانبيا واصحابهم وان حملنا الحكم على الانتقال الى معنى كم كان العامل بتقدير الابتدا وكانت في موضع رفع وقتل الخبر ومن متعلقة بمعنى الاستقرار والتقدير الاول اوضح لحمل الكلام على اللفظ دون المعنى مما يجب من الخفض في اي اذا كانت اي على بابها من معاملة اللفظ ثم متعلقه بما تعلقت به الكاف من المعنى المدلول عليه انتهى وهو كلام غريب واختار ابو حيان ان كأين كلمة بسيطة غير مركبة وان اخرها نون هي من نفس الكلمة لا تنوين لان هذه الدعاوي المتقدمة لا يقوم عليها دليل وهذه طريقة سهلة والنحويون ذكروا هذه الاشيا محافظة على اصولهم مع ما ينضم الى ذلك من الفوايد وتمرين الذهن هذا ما يتعلق بكأين من حيث الافراد اما ما يتعلق بها من حيث التركيب فموضعها رفع بالابتدا وفي خبرها اربعة اوجه احدها انه قتل فان فيه ضميرا مرفوعا به يعود على المبتدا والتقدير كثير من الانبيا قتل قال ابو البقا والجيد ان يعود الضمير على لفظ كأين كما تقول ماية نبي قتل فالضمير للماية اذ هي المبتدا فان قيل لو كان كذلك لانثت فقلت قتلت قيل هذا محمول على المعنى لان التقدير كثير من الرجال قتل انتهى كانه يعني بغير الجيد عوده على لفظ نبي وعلى هذا يكون معه ربيون جملة في محل نصب على الحال من الضمير في قتل وهو اولى لانه من قبيل المفردات واصل الحال والخبر والصفة ان تكون مفردة ويجوز ان يكون معه وحده هو الحال وربيون فاعل به ولا يحتاج هنا الى واو الحال لان الضمير هو الرابط اعني الضمير في معه ويجوز ان يكون حالا من نبي وان كان نكرة لتخصيصه بالصفة حينيذ ذكره مكي وعمل الظرف هنا لاعتماده على ذي الحال قال ابو حيان وهي حكاية حال ماضية فلذلك ارتفع ربيون بالظرف وان كان العامل ماضيا لانه حكى الحال الماضية كقوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه وهذا على راي البصريين واما الكسائي فيعمل اسم الفاعل العاري من ال مطلقا وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظرف يتعلق باسم فاعل حتى يلزم عليه ما قال من تاويله اسم الفاعل بحال ماضية بل يدعي تعلقه بفعل تقديره استقر معه ربيون الوجه الثاني ان يكون قتل جملة في محل جر صفة لنبي ومعه ربيون هو الخبر وكذلك الوجهان المتقدمان في جعله حالا اعني ان شئت ان تجعل معه خبرا مقدما وربيون مبتدا موخرا والجملة خبر وان شئت ان تجعل معه وحده هو الخبر وربيون فاعل به لاعتماد الظرف على ذي خبر الوجه الثالث ان يكون الخبر محذوفا وتقديره في الدنيا او مضى او صابر ونحوه وعلى هذا فقوله قتل في محل جر صفة لنبي ومعه ربيون حال من الضمير في قتل على ما تقدم تقريره ويجوز ان يكون معه ربيون صفة ثانية لنبي وصف بصفتين بكونه قتل وبكونه معه ربيون الوجه الرابع ان يكون قتل فارغا من الضمير مسندا الى ربيون وفي هذه الجملة حينيذ احتمالان احدهما ان يكون خبرا لكأين والثاني ان يكون في محل جر صفة لنبي والخبر محذوف على ما تقدم وادعا حذف الخبر ضعيف لاستقلال الكلام بدونه وقال ابو البقا ويجوز ان يكون قتل صفة لربيين فلا ضمير فيه على هذا والجملة صفة نبي ويجوز ان يكون خبرا فيصير في الخبر اربعة اوجه ويجوز ان يكون صفة لنبي والخبر محذوف على ما ذكرنا فقوله صفة لربيين يعني ان القتل من صفتهم في المعنى وقوله فيصير فيه اربعة اوجه يعني مع ما تقدم له من اوجه ذكرها وقوله فلا ضمير فيه على هذا والجملة صفة نبي غلط لانه يبقى المبتدا بلا خبر قال قلت انما يزعم هذا لانه يعتقد الخبر محذوفا وقد ذكرها وجها اخر حيث قال ويجوز ان يكون صفة لنبي والخبر محذوف على ما ذكرنا ورجح كون قتل مسندا الى ضمير النبي ان القصة بسبب غزوة احد وتجادل المومنين حين قيل ان محمدا قد مات مقتولا ويويده قوله افان مات او قتل واليه ذهب ابن عباس والطبري وجماعة وعن ابن عباس في قوله وما كان لنبي ان يغل النبي يقتل فكيف لا يخان وذهب الحسن وابن جبير وجماعة الى ان القتل

للربيين قالوا الا انه لم يقتل نبي في حرب قط ، ونصر الزمخشري هذا بقراءة قتّل بالتشديد بمعنى ان التكثير
لا يتاتى في الواحد وهو النبي وهذا الذي ذكره الزمخشري سبقه اليه ابن جني وسياتي تاويله ، وقرا
ابن كثير ونافع وابو عمرو قُتل مبنيا للمفعول وقتادة كذلك الا انه شدد التاء وباقي السبعة قاتل وكل من
هذه الافعال ان يرفع ضمير نبي وان يرفع ربيون على ما تقدم تفصيله ، وقال ابن جني ان قراءة قتّل
بالتشديد يتعين ان يسند الفعل فيها الى الظاهر اعني ربيون قال لان الواحد لا تكثير فيه ، قال
ابو البقاء ولا يمتنع ان يكون فيه ضمير الاول لانه في معنى الجماعة انتهى يعني ان من نبي المراد به الجنس
بالتكثير بالنسبة لكثرة الاشخاص لا بالنسبة الى كل فرد فرد اذ القتل لا يتكثر في كل فرد وهذا الجواب
الذي اجاب به ابو البقاء استشعر به ابو الفتح واجاب عنه ، قال فان قيل يسند الى نبي مراعاة المعنى كم
فالجواب ان اللفظ قد مشى على جهة الافراد في قوله من نبي ودل الضمير المفرد في معه على ان المراد انما هو
التمثيل بواحد واحد فخرج الكلام عن معنى كم قال وهذه القراءة تقوي قول من قال ان قتل وقاتل يسند الا الى
الربيين ، قال ابو حيان وليس بظاهر لان كاين مثل كم وانت اذا قلت كم من عالم فكتبته راعيت
لفظها ومعناها جمع فاذا قلت فكتبتهم راعيت المعنى فلا فرق بين قتل معه ربيون وقتل معهم ربيون
وانما جاز مراعاة اللفظ تارة والمعنى اخرى في كم وكاين لان معناهما جمع وجمع يجوز فيه ذلك ، قال
تعالى ام يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر فراعى اللفظ في قوله منتصر والمعنى في
قوله يولون ، ورجح بعضهم قراءة قاتل لقوله بعد ذلك فما وهنوا قال واذا قتلوا فكيف يوصفون
بذلك انما يوصف بهذا الاحياء ، والجواب ان معناه قتل بعضهم كما يقول قتل بنو فلان في وقعة كذا ثم
انتصروا ، وقال ابن عطية قراءة من قرا قاتل اعم في المدح لانه يدخل فيها من قتل ومن بقي ويتحسن عندي
على هذه القراءة اسناد الفعل الى الربيين وعلى قراءة قتل اسناده الى نبي ، قال ابو حيان قتل امدح
وابلغ في مقصود الخطاب فان قتل يستلزم المقاتلة من غير عكس قوله من نبي تمييز لكاين لانها مثل
كم الخبرية ، وزعم بعضهم انه يلزم جره بمن ولهذا لم يجئ في التنزيل الا كذا وهذا هو الاكثر الغالب
كما قال وقد جا تمييزها منصوبا قال ، اطرد الياس بالرجا فكاين ، آملا حم يسره بعد عسره ، وقال
اخر ، وكاين لنا فضلا عليكم ونعمة ، قديما ولا تدرون ما من منعم ، واما جره فممتنع
لان اخرها تنوين وهو لا يثبت مع الاضافة والربيون جمع ربي وهو العالم منسوب الى الرب وانما
كسرت راؤه لتغيير في النسب كما قيل امسي بالكسر منسوب الى امس ، وقيل كسر للاتباع ، وقيل لا تغيير
فيه وهو منسوب الى الربة وهي الجماعة ، وقرا الجمهور بكسر الراء ، وقرا علي وابن مسعود وابن عباس
والحسن ربيون بضم الراء وهو من تغيير النسب ان قلنا هو منسوب الى الرب ، وقيل لا تغيير وهو
منسوب الى الربة وهي الجماعة ، قال القرطبي واحدهم ربي بضم الراء وكسرها وفيها لغتان الكسر
والضم ، وقرا ابن عباس في رواية قتادة ربيون بفتحها على الاصل ان قلنا منسوب الى الرب والا فمن
تغيير النسب ان قلنا انه منسوب الى الربة ، قال ابن جني والفتح لغة تميم ، وقال النقاش هم
المكثرون العلم من قولهم ربا يربو اذا كثر وهذا سهو منه لاختلاف المادتين لان تلك من راء
وباء وواو وهذه من راء وباء مكررة ، قال ابن عباس ومجاهد وقتادة جموع كثيرة ، وقال ابن
مسعود الربيون الالوف ، وقال الكلبي الربية الواحدة عشرة ، وقال الضحاك الربية الواحدة
الف ، قال الحسن فقهاء علماء ، وقيل هم الاتباع فالربانيون الولاة والربيون الرعية ، وحكى الواحدي
عن الفراء ان الربيون الالوف ، وكثير صفة لربيون وان كان بلفظ الافراد لان معناه جمع فصل
معنى الاية على القراءة الاولى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم
بل استمروا على نصرة دينهم وجهاد عدوهم فينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا ، قال القفال
والوقف في هذا التاويل على قوله قتل وقوله معه ربيون كثير حال بمعنى قتل حال ما كان معه
ربيون او يكون على معنى التقديم والتاخير اي وكاين من نبي معه ربيون كثير قتل وهذا الربيون على كثرتهم
وقيل المعنى وكاين من نبي قتل من كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعفوا اي الباقون ولا استكانوا
لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فينبغي لكم ان تكونوا كذلك ، ووجه هذه القراءة ان
المقصود من هذه الحكاية تحريض المومنين على القتال بالاقتداء بهم ، وقال تعالى افان مات
او قتل انقلبتم على اعقابكم ، ومن قرا قاتل فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من اصحابه
فاصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله وطاعته واقامة

دينه فينبغي ان تفعلوا مثل ذلك يا امة محمد ، ووجه هذه القراءة ان المراد من الاية ترغيبهم في القتال
وايضا روي عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال ، قوله فما وهنوا ، الضمير في
وهنوا يعود على الربيين بجملتهم ان كان قتل مسندا الى ضمير النبي وكذا في قراءة قاتل سواء كان مسندا
الى ضمير النبي او الى الربيين ، وان كان مسندا الى الربيين فالضمير يعود على بعضهم وقد تقدم ذلك
عند ترجيح قراءة قاتل ، والجمهور على فتح الهاء ، والاعمش وابو السمال بكسرها لغتان وهن يهن
كوعد يعد ووهن يوهن كوجل يوجل ، وروي عن ابي السمال ايضا وعكرمة وهنوا بسكون الهاء وهو من
تخفيف فعل لانه حرف حلق نحو نعم وشهد في نعم وشهد ، قال القرطبي عن ابي زيد وهن الشي يهن
وهنا واوهنته انا ووهنته ضعفته ، والواهنة اسفل الاضلاع وقصارها ، والوهن من الابل
الكثيف ، والوهن ساعة تمضي من الليل وكذلك الموهن واوهن صار في تلك الساعة ، ولما متعلق
بوهنوا وما يجوز ان تكون موصولة اسمية او مصدرية او نكرة موصوفة ، وقرا الجمهور ضعفوا
بضم العين ، وقرئ ضعفوا بفتحها وحكاها الكسائي لغة ، قوله وما استكانوا فيه ثلاثة اقوال احدها
انه استفعل من الكون والكون الذل واصله استكون فنقلت حركة الواو على الكاف ثم قلبت
الواو الفا ، وقال الازهري وابو علي هو من قول العرب بات فلان بكينة سوء على وزن جفنة اي
بحالة سوء فالعين على هذا من ياء والاصل استكين ففعل بالياء ما فعل بالواو الثالث قال الفرا
وزنه افتعل من السكون وانما اشبعت الفتحة فتولد منها الف كقوله
اعوذ بالله من العقراب ، الشايلات عقد الاذناب ، يريد العقرب الشايله
ورد على الفرا بان هذه الالف ثابتة في جميع تصاريف الكلمة نحو استكان يستكين فهو مستكين ومستكان
اليه استكانة وبان الاشباع لا يكون الا في ضرورة وكلاهما لا يلزمه ، اما الاشباع فواقع في القراات السبع كما
سياتي ، واما ثبوت الالف في تصاريف الكلمة فلا يدل ايضا لان الزايد قد يلزم الا ترى ان الميم في تمندل
وتمدرع زايدة ومع ذلك هي ثابتة في جميع تصاريف الكلمة قالوا تمندل يتمندل تمندلا فهو
متمندل ومتمندل به وكذا تمدرع وهما من الندل والدرع وعبارة ابي البقا احسن في الرد
فانه قال لان الكلمة في جميع تصاريفها ثبتت عينها والاشباع لا يكون على هذا الحد ولم يذكر
متعلق الاستكانة والضعف فلم يقل فما ضعفوا عن كذا وما استكانوا لكذا للعلم او للاقتصار على
الفعلين نحو كلوا واشربوا [illegible] وقال الزمخشري [illegible]
[illegible] وما ضعفوا عن الجهاد وما استكانوا للعدو [illegible]
[illegible] وما خضعوا للعدو [illegible] وقال السدي [illegible]
الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
المشركين واستكانتهم للكافرين [illegible] عبد الله بن ابي في طلب الامان
من ابي سفيان ، ويحتمل ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف
ايمانهم وتقوى الشكوك [illegible] والاستكانة الانتقال من دينهم الى دين عدوهم
ثم قال والله يحب الصابرين [illegible] الجزع والهلع
فان الله يحبه ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن ارادته اكرامه وتعظيمه والحكم له بالثواب
والجنة ، قوله تعالى وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت
اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة والله يحب
المحسنين ، الجمهور على نصب قولهم خبرا مقدما [illegible]
هذا الدعا هو دابهم [illegible] وقرا ابن كثير وعاصم في رواية عنهما برفع قولهم على انه
اسم والخبر ان وما في حيزها وقراءة الجمهور اولى لانه اذا اجتمع معرفتان فالاولى ان يجعل
الاعرف اسما [illegible] قالوا لانها تشبه المضمر من حيث انها لا توصف
ولا يوصف بها [illegible]
قراءة الجمهور بوجهين احدهما [illegible] والمعنى [illegible] ربنا اغفر
لنا [illegible]
فصل معنى الاية [illegible]

نحو بعض هذه الامة في الاقتداء بهم قال القاضي انما قدموا طلب المغفرة والاسراف لانه تعالى لما ضمن
النصرة للمؤمنين فاذا لم تحصل النصرة وظهر امارات استيلاء العدو دل ذلك ظاهرا على صدور
ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة
فبين تعالى انهم بدأوا بالتوبة عن كل المعاصي فقالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا اي الصغائر واسرافنا
في امرنا اي الكبائر لان الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ويقال فلان
مسرف اذا كان مكثرا في النفقة قوله في امرنا يجوز فيه وجهان احدهما انه متعلق بالمصدر
قبله يقال اسرفت في كذا والثاني ان يتعلق بمحذوف على انه حال منه اي حال كونه مستقرا
في امرنا والاول اوجه ثم انهم بعد ذلك سألوا ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم
وهذا يدل على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى والمعتزلة يحملونه على الالطاف ثم سألوا ان
ينصرهم على القوم الكافرين وهذه النصرة لا بد فيها من امر زائد على ثبات اقدامهم قال القاضي
وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية قوله فآتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الاجرين
اما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان واما
ثواب الآخرة فلا شك انه ثواب الجنة وقرأ الجحدري فاثابهم من لفظ الثواب وخص تعالى ثواب الآخرة
بالحسن تنبيها على جلالة ثوابها لان ثواب الآخرة كله في غاية الحسن ويجوز ان يحمل قوله آتاهم على انه
سيؤتيهم كقوله اتى امر الله اي سيأتي امر الله قيل ولا يمتنع ان تكون هذه الآية مختصة بالشهداء لانه
تعالى اخبر عن بعضهم انهم احياء عند ربهم يرزقون فصل قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا
نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فاتى بلفظة من الدالة على التبعيض وقال هنا فآتاهم الله ثواب
الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من لان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبادة
لطلب الثواب فنزلت مرتبتهم في العبودية عن مرتبة هؤلاء لانهم لم يذكروا من انفسهم الا الذنب
والتقصير فان اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا الثواب وانما ارادوا خدمة
مولاهم فقالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فهؤلاء
اعترفوا بكونهم مسيئين فسماهم محسنين قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا
يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين سنلقي في قلوب الذين
كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين
لما امر الله تعالى بالاقتداء بانصار الانبياء حذر عن طاعة الكفار يعني مشركي مكة وذلك ان الكفار
لما ارجفوا بقولهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين منع
المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقيل المراد بالذين كفروا عبد الله
ابن ابي واتباعه في قولهم للمؤمنين عند الهزيمة ارجعوا الى اخوانكم وادخلوا في دينهم وقالوا لو
كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه
وقال آخرون المراد بالذين كفروا اليهود الذين كانوا بالمدينة يلقون الشبهات وقيل المراد
ابو سفيان لانه كان شجرة الفتن قال ابن الخطيب والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ
عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ قوله يردوكم جواب ان تطيعوا وقوله ان تطيعوا
الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم
في كل ما يأمرونكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يأمرونكم من الضلال
وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم
على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا
خاسرين ولما كان اللفظ عاما دخل فيه خسران الدنيا وخسران الآخرة اما خسران الدنيا فلان
اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد الى العدو واظهار الحاجة اليه واما خسران
الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد وخاسرين حال قوله بل
الله مولاكم مبتدأ وخبر وقرأ الحسن بنصب الجلالة على اضمار فعل يدل عليه الشرط الاول
والتقدير لا تطيعوا الذين كفروا بل اطيعوا الله ومولاكم صفته قال مكي واجاز الفراء بل الله
بالنصب كأنه لم يطلع على انها قراءة فصل والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم

وهذا جهل لانهم عاجزون فالعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ثم بين
انه خير الناصرين وذلك لوجوه احدها انه هو القادر على نصرتك في كل ما تريد ونصرة العبيد بعضهم
لبعض ليس كذلك وثانيها انه ينصرك في الدنيا والآخرة وثالثها انه ينصرك قبل سؤالك واعلم
ان ظاهر قوله خير الناصرين يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك وانما ورد الكلام
على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله
ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين وهذا من تمام ما تقدم من وجوه الترغيب
في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار قوله سنلقي الجمهور بنون العظمة وهو التفات من الغيبة في قوله
وهو خير الناصرين وذلك للتنبيه على عظم ما يلقيه تعالى وقرأ ايوب السختياني سيلقي بالغيبة
جريا على الاصل وقدم المجرور على المفعول به اهتماما بذكر المحل قبل ذكر الحال والالقاء هنا مجاز لان اصله
في الاجرام فاستعير هنا كقوله

هما نفثا في في من فمويهما ... على النابح العاوي اشد رجام

وقرأ ابن عامر والكسائي
وابو جعفر ويعقوب الرعب بضم العين والباقون بالاسكان فقيل هما لغتان وقيل الاصل
الضم وخفف وهذا قياس مطرد وقيل الاصل السكون وضم اتباعا كالصبح والصبح وهذا عكس المعهود
من لغة العرب والرعب الخوف يقال رعبته فهو مرعوب واصله من الامتلاء يقال رعبت الحوض
اي ملأته وسيل راعب اي ملأ الوادي فصل قيل هذا الوعد مخصوص بيوم احد لان الآيات
المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة والقائلون بهذا ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب
المشركين وجهين الاول ان الكفار لما هزموا المسلمين اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا
منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفيان صعد الجبل وقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة
اين ابن الخطاب فاجابه عمر ودارت بينهما كلمات وما تجاسر ابو سفيان على النزول من الجبل والذهاب
اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا متوجهين الى مكة فلما كانوا في بعض الطريق ندموا وقالوا ما
صنعنا شيئا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا الشريد تركناهم ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما
عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم وقيل ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال
كأنه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد فان الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في
قلوب الكافرين حتى تقهروهم وتظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك فصل قال بعض
العلماء ان هذا العموم على ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب ولا
يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين انما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من
بعض الوجوه وذهب جماعة من المفسرين الى انه مخصوص باوائل الكفار قوله في قلوب متعلق بالالقاء
وكذلك بما اشركوا ولا يضر تعلق الحرفين لاختلاف معناهما فان في للظرفية والباء للسببية وما
مصدرية وما الثانية مفعول به لاشركوا وهي موصولة بمعنى الذي او نكرة موصوفة والراجع
الهاء في به ولا يجوز ان تكون مصدرية عند الجمهور لعود الضمير عليها وتسلط النفي على الانزال لفظا
والمقصود نفي السلطان اي الحجة كانه قيل لا سلطان على الاشراك فينزل كقوله

ولا ترى الضب بها ينجحر

اي لا ينجحر الضب بها فيرى وقوله على لاحب لا يهتدى بمناره
اي لا منار فيهتدى به فالمعنى على نفي السلطان والانزال معا وسلطانا مفعول لينزل قوله بما
اشركوا ما مصدرية والمعنى بسبب اشراككم بالله وتقديره ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة
عند الاضطرار لقوله امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له اضطرار
لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فالآخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل
له الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار الى ذلك وجب ان يحصل الرعب والخوف
في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب قوله ما لم ينزل به سلطانا فالسلطان
ها هنا الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه فقيل من سليط السراج الذي يوقد به
شبه به لانارته ووضوحه قاله الزجاج وقال ابن دريد من التسليط وهي الجلد والقهر
وقال الليث السلطان القدرة لان اصل بنائه من التسلط فسلطان الملك قوته وقدرته
ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل قال قيل هذا الكلام يوهم ان فيه سلطانا
الا ان الله تعالى ما انزله فالجواب تقرير الكلام يوهم انه لو كان لانزل الله به سلطانا

فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وقال المتكلمون ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته وبالغ بعضهم
فقال لا دليل عليه فيجب نفيه فصل استدلوا بهذه الآية على فساد التقليد لان الآية دلت
على ان الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا فكذلك كل قول لا دليل عليه قوله
ومأواهم النار بين تعالى ان احوال المشركين في الدنيا وقوع الخوف في قلوبهم واحوالهم في
الآخرة هي ان مأواهم مسكنهم النار قوله وبئس مثوى الظالمين المخصوص بالذم محذوف اي
مثواهم او النار والمثوى مفعل من ثويت اي اقمت فلامه ياء وقدم المأوى وهو المكان الذي يأوي
اليه الانسان على المثوى وهو مكان الاقامة لانه على الترتيب الوجودي يأوي ثم يثوي ولا يلزم من
المأوى الاقامة بخلاف عكسه قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا
فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من
يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين صدق يتعدى
لاثنين احدهما بنفسه والآخر بالحرف وقد يحذف كهذه الآية والتقدير صدقكم في وعده كقولهم
صدقته في الحديث وصدقته الحديث واذ تحسونهم معمول لصدقكم اي صدقكم في ذلك الوقت
وهو وقت حسهم اي قتلهم واجاز ابو البقاء ان يكون معمولا للوعد في قوله وعده وفيه نظر لان الوعد
متقدم على هذا الوقت يقال حسسته احسه اي قتلته وقرأ ابو عبيد تحسونهم رباعيا اي اذهبتم
حسهم بالقتل قال ابو عبيد والزجاج وابن قتيبة الحس الاستئصال بالقتل قال الشاعر

حسسناهم بالسيف حسا فاصبحت ... بقيتهم قد شردوا وتبددوا

وقال جرير

تحسهم السيوف كما تسامى ... حريق النار في الأجم الحصيد

ويقال جراد
محسوس اذا قتله البرد والبرد محسة للنبت اي محرقة له ذاهبة وسنة حسوس اي جدبة تاكل
كل شيء قال رؤبة

اذا شكونا سنة حسوسا ... تاكل بعد الاخضر اليبيسا

واصله من
الحس الذي هو الادراك بالحاسة قال ابو عبيد واشتقاقه من الحس حسه اذا قتله لانه
يبطل حسه اذا قتله بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه قوله باذنه
متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل تحسونهم اي تقتلونهم ماذونا لكم في ذلك قال القرطبي
ومعنى قوله باذنه اي بعلمه او بقضائه وامره فصل وجه النظم قال محمد بن كعب القرظي لما
رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة من احد وقد اصابهم ما اصابهم قال ناس من اصحابه
من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله هذه الآية لان النصر كان للمسلمين في الابتداء
وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم راى في المنام انه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن
عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذلك قوله ولقد صدقكم
الله وعده يريد تصديق رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل يجوز ان يكون هذا الوعد ما ذكره في
قوله تعالى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بشرط
الصبر والتقوى وقيل يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب
وقيل الوعد هو قول النبي صلى الله عليه وسلم للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما
دمتم في هذا المكان وقال ابو مسلم لما وعدهم الله تعالى في الآية المتقدمة القاء الرعب
في قلوب الكفار اكد ذلك بان ذكرهم ما انجزهم من الوعد بالنصر في واقعة احد فانه لما وعدهم
بالنصر بشرط ان يتقوا ويصبروا وحين اتوا بذلك الشرط وفى الله تعالى بالمشروط فصل قد تقدم
في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند
الجبل وامرهم ان يثبتوا هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون
جعل الرماة يرشقون خيلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم
يحسونهم اي يقتلونهم قتلا كثيرا قوله حتى اذا فشلتم في حتى هذه قولان احدهما انها حرف
جر بمعنى الى وفي متعلقها حينئذ ثلاثة اوجه احدها انها متعلقة بتحسونهم اي تقتلونهم الى
هذا الوقت والثاني انها متعلقة بصدقكم وهو ظاهر قول الزمخشري قال ويجوز ان يكون المعنى
صدقكم الله وعده الى وقت فشلكم والثالث انها متعلقة بمحذوف دل عليه السياق قال
ابو البقاء تقديره دام لكم ذلك الى وقت فشلكم القول الثاني انها حرف ابتداء داخلة على الجملة
الشرطية واذا على بابها من كونها شرطية وفي جوابها حينئذ ثلاثة اوجه احدها قال الفراء جوابها

وتنازعتم وتكون الواو زائدة كقوله فلما اسلما وتله للجبين وناديناه والمعنى ناديناه كذا ههنا الفشل والتنازع
صار موجبا للعصيان فكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم قال ومذهب العرب ادخال
الواو في جواب حتى كقوله تعالى حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها فان قيل ان قوله فشلتم وتنازعتم معصية فلو
جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد فالجواب المراد من
العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه ولم يقبل البصريون هذا الجواب
لان مذهبهم انه لا يجوز جعل الواو زائدة والثاني انه ثم صرفكم وثم زائدة قال ابو علي يجوز ان يكون الجواب
صرفكم عنهم وثم زائدة والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم وعصيتم صرفكم عنهم وجاء هذا عند بعض
النحويين في زيادتها قول الشاعر

اراني اذا ما بت بت على هوى ... فثم اذا اصبحت اصبحت غاديا

وجوز الاخفش ان تكون زائدة في قوله تعالى حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم
ثم تاب عليهم وهذان القولان ضعيفان جدا والثالث وهو الصحيح انه محذوف واختلفت عباراتهم
في تقديره فقدره ابن عطية انهزمتم وقدره الزمخشري منعكم نصره وقدره ابو البقاء بان لكم امركم
ودل على ذلك قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة وقدره غيره امتحنتم وقيل فيه تقديم
وتأخير تقديره حتى اذا تنازعتم في الامر وعصيتم فشلتم وقدره ابو حيان انقسمتم الى قسمين
ويدل عليه ما بعده وهو نظير قوله فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد قال ابو حيان لا يقال كيف يقال
انقسمتم الى مريد الدنيا والى مريد الآخرة فيمن فشل وتنازع وعصى لان هذه الافعال لم تصدر
من كلهم بل من بعضهم واختلفوا في اذا هذه هل هي على بابها ام بمعنى اذ والصحيح الاول سواء قلنا
انها شرطية ام لا فصل الفشل هو الضعف وقيل الفشل الجبن وليس بصحيح لقوله تعالى ولا تنازعوا
فتفشلوا اي فتضعفوا ولا يليق ان يكون المعنى فتجبنوا والمراد من التنازع اختلاف الرماة حين
انهزم المشركون فقال بعضهم انهزم القوم فما مقامنا فاقبلوا على الغنيمة وقال بعضهم لم نتجاوز امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبت عبد الله بن جبير في نفر يسير دون العشرة فلما راى خالد بن
الوليد وعكرمة بن ابي جهل حملوا على الرماة فقتلوهم واقبلوا على المسلمين وحالت الريح فصارت
دبورا بعد ما كانت صبا وانتقضت صفوف المسلمين واختلطوا فجعلوا يقتلون على غير شعار يضرب
بعضهم بعضا ما يشعرون من الدهش ونادى ابليس ان محمدا قد قتل فكان ذلك سبب هزيمة
المسلمين قوله وعصيتم يعني امر الرسول اي خالفتم امره بملازمة ذلك المكان من بعد ما اراكم ما
تحبون من الظفر والغنيمة فان قيل لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية فالجواب
ان القوم لما راوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة ثم تنازعوا في انهم هل يذهبوا للغنيمة ام لا من طريق
القول فان قيل لما عصى البعض بمفارقة ذلك الموضع فلما جاء العتاب عاما فالجواب ان اللفظ
وان كان عاما فقد جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا قوله من بعد ما اراكم ما تحبون المقصود
منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله تعالى اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا
عن المعصية قوله منكم من يريد الدنيا يعني الذين تركوا المركز واقبلوا على النهب ومنكم من يريد
الآخرة يعني الذين ثبتوا مع عبد الله بن جبير حتى قتلوا قال عبد الله بن مسعود وما شعرت ان احدا
من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يريد الدنيا حتى كان يوم احد ونزلت هذه الآية قوله ثم صرفكم
عطف على ما قبله والجملتان من قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة اعتراض بين المتعاطفين
وقال ابو البقاء ثم صرفكم معطوف على الفعل المحذوف يعني الذي قدره جوابا للشرط ولا حاجة اليه وليبتليكم
متعلق بصرفكم وان مضمرة بعد اللام فصل اختلفوا في تفسير هذه الآية وذلك لان صرفهم
عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه فقال جمهور المفسرين الخير والشر بارادة الله تعالى
وتخليقه ومعنى هذا الصرف ان الله رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وقالت
المعتزلة هذا التاويل غير جائز للقرآن والعقل اما القرآن فقوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى
الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان فكيف يضيفه
بعد هذا الى نفسه واما المعقول فانه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل
الله لم يجز معاتبتهم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم ثم ذكروا وجوها من التاويل
احدها قال الجبائي ان الرماة افترقوا فرقتين فبعضهم فارق المكان لطلب الغنائم وبعضهم
بقوا هناك فالذين بقوا احاط بهم العدو فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة

اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان ينحوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو كما فعل النبي
صلى الله عليه وسلم حين ذهب الى الجبل في جماعة من اصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك فلما
كان ذلك الانصراف جايزا اضافه الى نفسه بمعنى انه كان بامره واذنه ثم قال ليبتليكم والمراد
انه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به امرهم هنالك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين
ولا شك ان الاقدام على الجهاد بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا في تلك المعركة قتل اقاربهم واحبابهم
من اعظم انواع الابتلا ، فان قيل فعلى هذا التاويل هولاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين
فلم قال ولقد عفا عنكم ، قلنا الاية مشتملة على ذكر من كان معذورا في الانصراف ولم يكن معذورا
وهم الذين بدوا بالهزيمة ، فقوله ثم صرفكم عنهم راجع الى المعذورين لان الاية لما اشتملت
على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذي يليق به ونظيره قوله ثاني اثنين اذ هما في الغار
اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والمراد الذي قال له لا تحزن
ان الله معنا وهو ابو بكر لانه كان خايفا قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وايده بجنود لم
تروها وعنى بذلك الرسول دون ابي بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا هذا قول الجبائي ، وقال
ابو مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله تعالى ثم صرفكم عنهم انه تعالى ازال ما في قلوب
الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم وقال ليبتليكم اي ليجعل ذلك
الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه من مخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم
وميلكم الى الغنيمة ثم اعلمهم انه تعالى قد عفى عنهم ، وقال الكعبي ثم صرفكم عنهم بان لم يامركم بمعاودتهم
من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام عليكم ، قوله ولقد عفى عنكم ظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم ، قال القاضي
ان كان ذلك الذنب من الصغاير صح ان يصف نفسه بانه عفى عنهم من غير توبة وان كان من
الكباير فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة على ان اصحاب الكباير اذا لم يتوبوا لم يكونوا من اهل
العفو والمغفرة ، واجيب بان هذا الذنب لا شك انه كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول
عليه السلام وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع كثير من اكابرهم ومن المعلوم
ان ذلك كله من باب الكباير وايضا ظاهر قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة
ويضعف قول من قال انه خاص في بدر لان اللفظ عام ولا تفاوت في المقصود فكان التخصيص
ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الاية يدل على انه تعالى عفى عنهم من غير توبة لانه لم يذكر التوبة
فدل على انه تعالى قد يعفو عن اصحاب الكباير ثم قال والله ذو فضل على المومنين وهو راجع
الى ما تقدم من ذكر النعم فانه نصرهم اولا ثم عفى عنهم ثانيا وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة
مومن ، قوله تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم فاثابكم غما بغم
لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم والله خبير بما تعملون ، العامل في اذ قيل مضمر اي اذكروا
وقال الزمخشري بصرفكم او ليبتليكم ، وقال ابو البقا ويجوز ان يكون ظرفا لعصيتم او تنازعتم او فشلتم
وقيل هو ظرف لعفى عنكم اي عفى عنكم اذ تصعدون هاربين وكل هذه الوجوه سايغة وكونه
ظرفا لصرفكم جيد من جهة المعنى ولعفى جيد من جهة القرب وعلى بعض هذه الاقوال تكون المسالة
من باب التنازع ويكون على اعمال الاخير منها لعدم الاضمار في الاول ويكون التنازع في اكثر من
عاملين ، والجمهور على تصعدون بضم التا وكسر العين من اصعد في الارض اذا ذهب فيها
والهمزة فيه للدخول نحو اصبح زيد اي دخل في الصباح فالمعنى اذ تدخلون في الصعود ويبين
ذلك قراة ابي تصعدون في الوادي ، والحسن والسلمي وقتادة تصعدون بفتح التا والعين من صعد
في الجبل اي رقي والجمع بين القراتين انهم اولا اصعدوا في الوادي ثم لما ارهقهم العدو
صعدوا في الجبل وهذا على راي من يفرق بين اصعد وصعد ، وقرا ابو حيوة تصعدون بالتشديد
واصلها تتصعدون فحذفت احدى التاين اما تا المضارعة او تا تفعل والجمع بين قراته وقراة
غيره كما تقدم ، والجمهور تلوون بتا الخطاب وابن محيصن ويروى عن ابن كثير بيا الغيبة
على الالتفات وهو حسن ، ويجوز ان يعود الضمير على المومنين اي والله ذو فضل على المومنين
اذ يصعدون فالعامل في اذ فضل ويقال اصعد ابعد في الذهاب ، قال القتيبي كانه ابعد
كابعاد الارتفاع قال الشاعر ، الا ايها ذا السايلي اين اصعدت
وقال اخر ، فقال فها من بين يثرب موعدا

تركت التمكين على الاصعاد كاليوم سرحت وصاعد الحادي ، وقال الفرا وابو حاتم الاصعاد في
ابتدا السفر والمخرج والصعود مصدر صعد في من اسفل الى علو فهو تراهوها بين صعد واصعد وقال
المفضل صعد واصعد بمعنى واحد والصعيد وجه الارض قال بعض المفسرين وكلا القراتين صواب
فقد كان يومئذ من المنهزمين مصعد وصاعد ، قوله ولا تلوون الجمهور على تلوون بواوين وقرئ بابدال
الاولى همزة كراهة اجتماع واوين وليس بقياس لكون الضمة عارضة والواو المضمومة تبدل همزة
بشروط تقدمت في البقرة الا تكون الضمة عارضة كهذا والا تكون مدغمة فيها والا يمكن
تخفيفها كسوور ونوور جمع سوار ونوار لانه يمكن تسكينها فيقول سور ونور فيخف اللفظ بها ولا هاجم
بها فعوض في مصادر الهمزة فخرج بتلك الشروط ومعنى لا ترجعون يقال لوى به ذهب
به ولوى عليه عطف قال ، اخو الجهد لا يلوي على من تعذرا ، واصله ان المنهزم على الشي يلوي اليه
عنقه او عنانه فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلو ثم استعمل في ترك التعريج على الشي وترك
الالتفات اليه يقال فلان لا يلوي على كذا اي لا يلتفت اليه ، واصل تلوون تلويون فاعل كما
الكلام في الخلاف في قوله يلوون السنتهم ، وقرا الاعمش وروي عن عاصم تلوون بضم التاء من
الوى وهي لغة في لوى فعل وافعل ، وقرا الحسن تلون بواو واحدة وخرجوها على ان ابدلت الواو همزة
ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام فحذفت الهمزة على القاعدة فلم يبق من الكلمة الا الفا واللام ، وقال
ابن عطية وحذفت احدى الواوين للساكنين وكان قرأت هذه القراءة على ما حكي من عاصم
الواو ونقل الحركة وهذا عجيب لان الهمزة من باب نقل حركة الهمزة كيف تعود تقول حذفت
احدى الواوين ويمكن تخريج قراة الحسن على وجه اخرى ، احدهما ان يقال استثقلت الضمة على الواو
لانها اخرها فكانه اجتمع ثلاث واوات فنقلت الضمة الى اللام فالتقى ساكنان الواو التي هي عين
الكلمة والواو التي هي ضمير فحذفت الاولى لالتقا الساكنين ، ولو قال ابن عطية هكذا لكان اولى ، والثاني
ان يكون تلون مضارع ولي كذا عن الولاية وانما تعدى بعلى لانه ضمن معنى العطف ، وقرا حميد بن قيس
على احد بضمتين يريد الجبل ، والمعنى على من في جبل احد وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ابن عطية والقرا
الشهيرة اقوى لانه لم يكن على الجبل الا بعد ما فر الناس عنه وهذه الحال من اصعادهم انما كان وهو يدعوهم ، ومعنى
الاية لا تعرجون ولا يلتفت بعض الى بعض ، قوله والرسول يدعوكم مبتدا وخبر في محل نصب على الحال
العامل فيها تلوون اي والرسول يدعوكم في اخراكم من ورايكم يقول الي عباد الله انا رسول
الله من يكر فله الجنة ، ويحتمل انه كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ، والاخرى
اخر الناس كما يقال في اولهم واولاهم ويقال جا فلان في اخريات الناس ، قوله فاثابكم فيه وجهان
احدهما انه معطوف على تصعدون وتلوون ولا يضر كونهما مضارعين لانهما ماضيان في المعنى لان
اذ المضافة اليهما صيرتهما ماضيين فكان المعنى اذ صعدتم ولا لويتم ، والثاني انه معطوف
على صرفكم ، قال الزمخشري فاثابكم عطف على صرفكم وفيه بعد لطول الفصل ، وفي فاعله قولان احدهما
الله الباري تعالى ، والثاني انه النبي صلى الله عليه وسلم قال الزمخشري ويجوز ان يكون الضمير
في فاثابكم للرسول اي فاساكم في الاغتمام وكما غمكم ما نزل به من كسر رباعيته غمه ما نزل بكم من
فوت الغنيمة ، وغما مفعول ثان ، وقوله فاثابكم هل هو حقيقة او مجاز فقيل مجاز لانه جعل الغم قايما
مقام الثواب الذي كان يحصل لولا الفرار فهو كقوله
اخاف زيادا ان يكون عطاوه ، اداهم سودا او محدرجة سمرا ، وقول الاخر
تحية بينهم ضرب وجيع ، جعل القيود والسياط بمنزلة العطا والضرب
بمنزلة التحية ، وقال الفرا الاثابة هاهنا بمعنى العاقبة وهو يرجع الى المجاز لان الاثابة اصلها في
الحسنات ، قوله بغم يجوز في البا اوجه احدها ان تكون للسببية على معنى ان متعلق الغم الاول
الصحابة ومتعلق الغم الثاني قتل المشركين يوم بدر ، قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين بغم
يوم بدر للمشركين ، والمعنى فاثابكم غما بالغم الذي اوقعه على ايديكم بالكفار يوم بدر ، وقيل متعلق
الغم الرسول ، والمعنى اذاقكم الله غما بسبب الغم الذي ادخلتموه على الرسول والمومنين بفشلكم
ومخالفتكم امره او فاثابكم الرسول اي اساكم غما بسبب غم اغتممتموه لاجله ، والمعنى ان الصحابة
لما راوا النبي صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والنبي صلى
الله عليه وسلم لما راى انهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة وقتل اقاربهم

اغتم لاجلهم الثاني ان تكون الباء للمصاحبة اي غما مصاحبا لغم ويكون الثاني للصحابة بمعنى غما مع غم
او غما على غم فالغم الاول الهزيمة والقتل والثاني اشراف خالد بخيل الكفار او بارجاف قتل الرسول
عليه السلام فعلى الاول تتعلق الباء باثابكم قال ابو البقاء وقيل المعنى بسبب غم فيكون مفعولا به
وعلى الثاني يتعلق بمحذوف لانه صفة لغم اي غما مصاحبا لغم او ملتبسا بغم واجاز ابو البقاء ان تكون
الباء بمعنى بعد او بمعنى بدل وجعلها في هذين الوجهين صفة لغما وكونها بمعنى بعد وبدل بعيد وكانه
يريد تفسير المعنى وكذا قال الزمخشري غما بعد غم واعلم ان الغموم هناك كانت كثيرة فاحدها
غمهم بما نالهم من العدو في الانفس والاموال وثانيها غمهم بما لحق المسلمين من ذلك وثالثها
غمهم بما وصل الى الرسول عليه السلام ورابعها غمهم بما وقع منهم من المعصية وخوف عقابها
وخامسها غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم لانهم اذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم
توبتهم الا بترك الهزيمة والعود الى المحاربة بعد الانهزام وذلك من اشق الاشياء لان الانسان
بعد انهزامه يضعف قلبه ويجبن فاذا امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل خاف
الكفر وعقاب الاخرة وهذا الغم اعظمها وسادسها غمهم حين سمعوا ان محمدا قد قتل وسابعها
غمهم حين اشرف خالد بن الوليد عليهم بخيل المشركين وثامنها غمهم حين اشرف عليهم ابو سفيان
وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انطلق يومئذ يدعو الناس حتى انتهى الى اصحاب الصخرة فلما
راوه وضع رجل سهما في قوسه واراد ان يرميه فقال انا رسول الله ففرحوا حين وجدوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم وفرح النبي صلى الله عليه وسلم حين راى من يمتنع به فاقبلوا على المشركين
يذكرون الفتح وما فاتهم منه ويذكرون اصحابهم الذين قتلوا فاقبل ابو سفيان واصحابه حتى وقفوا
بباب الشعب فلما نظر المسلمون اليهم همهم ذلك وظنوا انهم يميلون عليهم فيقتلونهم فانساهم
هذا ما نالهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس لهم ان يعلونا اللهم ان تقتل هذه العصابة
لا تعبد في الارض ثم ندب اصحابه فرموهم بالحجارة حتى انزلوهم واذا عرفت ذلك فكل واحد من
المفسرين فسر هذين الغمين بغمين من هذه وقال القفال وعندي ان الله تعالى ما اراد
بقوله غما بغم اثنين وانما اراد مواصلة الغموم وطولها اي ان الله عاقبكم بغموم كثيرة مثل قتل
اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تامنوا ان يهلك اكثركم فكانه تعالى
قال اثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال
بما يخالف امر الله تعالى فالغم التغطية غممت الشيء غطيته ويوم غم وليلة غمة اذا كانا مظلمين
ومنه غم الهلال اذا لم ير وغمي الامر يغمى اذا لم يتبين قوله لكيلا هذه لام كي وهي لام جر والنصب هنا
بكي لئلا يلزم دخول حرف جر على مثله وفي متعلق هذه اللام قولان احدهما انه فاثابكم وفي لا على هذا وجهان
احدهما انها زائدة لانه لا يترتب على الاغتمام انتفاء الحزن والمعنى انه غمهم ليحزنهم عقوبة لهم على
تركهم مواقفهم قاله ابو البقاء الوجه الثاني انها ليست زائدة فقال الزمخشري معناه لكيلا تحزنوا
لتتمرنوا على تجرع الغموم وتتضروا باحتمال الشدائد فلا تحزنوا فيما بعد على فائت من المنافع ولا على
مصيب من المضار وقال ابن عطية المعنى ان ما وقع بكم انما هو بجنايتكم فانتم اوردتم انفسكم
وعادة البشر ان يصبر للعقوبة اذا جنى وانما يكثر قلقه اذا ظن البراءة من نفسه والثاني
ان اللام تتعلق بعفا لان عفوه يذهب كل حزن وفيه بعد لطول الفصل ثم قال والله خبير بما
تعملون اي عالم بجميع اعمالكم وقصودكم قادر على مجازاتها وهذا زجر عظيم للعبد عن الاقدام
على المعصية قوله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة
قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء
قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما
قتلنا هاهنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم وليبتلي الله
ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور في نصب امنة اربعة اوجه الاول
انها مفعول انزل الثاني انها حال من نعاسا لانها في الاصل صفة نكرة فلما قدمت نصبت
حالا الثالث انها مفعول من اجله وهو فاسد لاختلال شرط وهو اتحاد الفاعل فان فاعل
انزل غير فاعل الامنة الرابع انه حال من المخاطبين في عليكم وفيه حينئذ تاويلان اما على
حذف مضاف اي ذوي امنة واما ان يكون امنة جمع آمن نحو بار وبررة وكافر وكفرة واما

نعاسا فان اعربنا امنة مفعولا به كان بدلا وهو بدل اشتمال لان كلا من الامنة والنعاس يشتمل على الاخر
او عطف بيان عند غير الجمهور فانهم يشترطون جريانه في المعارف او مفعولا من اجله وهو فاسد بما
تقدم وان اعربنا امنة حالا كان مفعولا بانزل وانزل عطف على قوله فاثابكم وفاعله ضمير الله تعالى
وقال في الدر المصون المتقدم ذكره ورد ابو حيان على الزمخشري كون امنة مفعولا له بما تقدم وفيه
نظر فان الزمخشري قال او مفعولا له بمعنى نعستم امنة فقدر له عاملا يتحد فاعله مع فاعل امنة
فكانه استشعر السؤال فلذلك قدر فاعلا على انه قد يقال ان الامنة من الله تعالى بمعنى انه
اوقعها بهم كانه قيل انزل عليكم النعاس ليؤمنكم به وامنة كما يكون مصدرا للمن وقع به الامن يكون
مصدر المن اوقع وقرا الجمهور امنة بفتح الميم اما مصدرا بمعنى الامن او جمع آمن على ما تقدم
تفصيله وقرا النخعي وابن محيصن بسكون الميم وهو مصدر فقط والامن والامنة بمعنى واحد وقيل الامن
يكون مع زوال سبب الخوف والامنة مع بقاء سبب الخوف فصل في كيفية النظم وجهان احدهما
انه لما وعد المؤمنين بالنصر فالنصرة لا تحصل الا بزوال الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى
ينجز وعده في نصر المؤمنين الثاني انه تعالى بين نصر المؤمنين اولا فلما عصى بعضهم سلط عليه
الخوف ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب
النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فريقان احدهما الجازمون
بنبوة محمد عليه السلام فهؤلاء كانوا قاطعين بان الله ينصر هذا الدين وان هذه الواقعة لا تؤدي
الى الاستئصال فلا جرم كانوا آمنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف
فقال هاهنا في قصة احد ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وقال في قصة بدر اذ يغشاكم النعاس
امنة منه واما الفريق الثاني وهم المنافقون فكانوا شاكين في نبوته عليه السلام وما حضروا الا
لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم فان قيل لم قدم ذكر الامنة على النعاس في قصة احد واخرها
في قصة بدر فالجواب انه لما وعدهم بالنصر فالامن وزوال الخوف امارة ودليل على انجاز الوعد
وكان الذين مع النبي صلى الله عليه وسلم في احد فريقين فريق منهم جازمون بانه عليه السلام
صادق لا ينطق عن الهوى وقد سمعوا منه انه ينصر دينه ويظهره على الدين كله فلما راوا ما وقع يوم
احد انه لا يؤول للاستئصال فلا جرم بلغ بهم الامن الى ان غشيهم النعاس على النوم ذلك يدل
على زوال الخوف جملة فقدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامن واما الفريق الثاني
وهم المنافقون الشاكون الذين حضروا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم فوصف الاولين بقوله
ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا قوله يغشى قرا حمزة والكسائي بالتاء من فوق والباقون
بالياء الى النعاس وخرجوا قراءة حمزة والكسائي على انها صفة لامنة مراعاة لها ولا بد من تفصيل وهو
ان اعربوا نعاسا بدلا او عطف بيان اشكل قولهم من وجهين احدهما ان النحاة نصوا على انه اذا اجتمع
الصفة والبدل او عطف البيان قدمت الصفة واخر غيرها وهنا قدموا البدل او عطف البيان
عليها والثاني ان المعروف في لغة العرب ان يحدث عن البدل لا عن المبدل منه تقول هند
حسنها فائق ولا يجوز فائقة الا قليلا فجعلهم نعاسا بدلا من امنة يضعف بهذا فان قيل قد جاء
مراعاة المبدل منه في قوله
وكانه لهق السراة كانه ما حاجبيه معين بسواد
فقال معين مراعاة للهاء في كانه ولم يراع البدل وهو حاجبيه ومثله قول الاخر
ان السيوف غدوها ورواحها تركت هوازن مثل قرن الاعضب
فقال تركت مراعاة للسيوف ولو راعى البدل لقال تركا فالجواب ان هذا وان كان قد قال به بعض
النحويين مستندا الى هذين البيتين تؤول بان معين خبر عن حاجبيه لجريانهما مجرى الشيء
الواحد في كلام العرب وان نصب غدوها ورواحها على الظرف لا على البدل وقد تقدم شيء من هذا
عند قوله على الملكين ببابل هاروت وماروت وان اعربوا النعاس مفعولا من اجله لزم الفصل بين
الصفة والموصوف بالمفعول له وكذا ان اعربوا نعاسا مفعولا به وامنة حال يلزم الفصل ايضا
وفي جوازه نظر والاحسن حينئذ ان تكون هذه الجملة استئنافية جوابا لسؤال مقدر كانه قيل ما
حكم هذه الامنة فاخبر بقوله تغشى ومن قرا بالياء اعاد الضمير على نعاسا وتكون الجملة صفة له
ومنكم صفة لطائفة فيتعلق بمحذوف فصل قال ابو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا
يوم احد فكان السيف يسقط من يدي فآخذه ثم يسقط فآخذه وقال ثابت عن انس عن ابي

طلحة قال رفعت رأسي يوم أحد فجعلت ما أرى أحدا من القوم إلا وهو يميل تحت جحفته من النعاس. قال الزبير كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فأرسل الله علينا النوم والله إني لأسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني ما أسمعه إلا كالحلم يقول لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا. فصل قال ابن مسعود النعاس في القتال أمنة والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لأنه في القتال لا يكون إلا من الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة إلا من غاية البعد عن الله. واعلم أن ذلك النعاس كان فيه فوائد. الأولى أن السهر يوجب الضعف والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط. والثانية أن الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله تعالى النوم على الباقين لئلا يشاهدوا قتل أعزتهم فيشتد خوفهم. والثالثة أن الأعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في تلك المعركة من أدل الدلائل على أن الله يحفظهم ويعصمهم وذلك مما يزيل الخوف من قلوبهم ويورثهم الأمن. قوله وطائفة قد أهمتهم في هذه الواو ثلاثة أوجه. أحدها أنها واو الحال وما بعدها في محل نصب على الحال والعامل فيها يغشى. والثاني أنها واو الاستئناف وهي التي عبر عنها مكي بواو الابتداء. والثالث أنها بمعنى إذ ذكره مكي وأبو البقاء وهو ضعيف. وطائفة مبتدأ والخبر قد أهمتهم أنفسهم وجاز الابتداء بالنكرة لأحد شيئين إما للاعتماد على واو الحال وقد عده بعضهم مسوغا وإن كان الأكثر لم يذكروه وأنشد

سرينا ونجم قد أضاء فمذ بدا ... محياك أخفى ضوؤه كل شارق

وإما لأن الموضع موضع تفصيل لأن المعنى يغشى طائفة وطائفة لم يغشها فهو كقوله

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وشق عندنا لم يحول

ولو قرئ بنصب طائفة على أن تكون المسألة من باب الاشتغال لم يكن ممتنعا إلا من جهة النقل فإنه لم يحفظ قراءة. وفي خبر هذا المبتدأ أربعة أوجه. أحدها أنه قد أهمتهم كما تقدم. الثاني أنه يظنون والجملة قبله صفة لطائفة. الثالث أنه محذوف أي ومنكم طائفة وهذا يقوي أن معناه التفصيل والجملتان صفة لطائفة أو يكون يظنون حالا من مفعول أهمتهم أو من طائفة لتخصصه بالوصف أو خبرا بعد خبر إن قلنا قد أهمتهم خبر أول وفيه من الخلاف ما تقدم. الرابع أن الخبر يقولون والجملتان قبله على ما تقدم من كونهما صفتين أو خبرين أو أحدهما خبر والأخرى حال. ويجوز أن يكون يقولون صفة أو حالا إن قلنا إن الخبر الجملة التي قبله أو قلنا إن الخبر مضمر. قوله يظنون له مفعولان فقال أبو البقاء المفعول الأول غير الحق أي أمرا غير الحق وبالله هو المفعول الثاني. وقال الزمخشري غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب أن يظن به وظن الجاهلية بدل منه. ويجوز أن يكون المعنى يظنون بالله ظن الجاهلية وغير الحق تأكيد ليظنون كقولك هذا القول غير ما تقول فعلى ما قال لا يتعدى ظن إلى مفعولين بل تكون الباء ظرفية للظن كقولك ظننت بزيد أي جعلته مكان ظني وعلى هذا المعنى حمل النحويون قوله

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج ... سراتهم في الفارسي المسرد

أي اجعلوا ظنكم في ألفي مدجج. وتحصل في نصب غير الحق وجهان. أحدهما أنه مفعول أول ليظنون. والثاني أنه مصدر مؤكد للجملة التي قبله بالمعنيين اللذين ذكرهما الزمخشري. وفي نصب ظن الجاهلية وجهان أيضا البدل من غير الحق أو أنه مصدر مؤكد ليظنون. وبالله إما متعلق بمحذوف على جعله مفعولا ثانيا وإما بفعل الظن على ما تقدم. وإضافة الظن إلى الجاهلية قال الزمخشري كقولك حاتم الجود ورجل صدق يريد الظن المختص بالملة الجاهلية. ويجوز أن يراد ظن أهل الجاهلية. وقال غيره المعنى المدة الجاهلية أي القديمة قبل الإسلام نحو حمية الجاهلية. فصل هؤلاء المنافقون عبد الله بن أبي ومعتب ابن قشير وأصحابهما كان همتهم خلاص أنفسهم يقال همني الشيء أي كان من همي وقصدي وذلك أن الإنسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء صار غافلا عما سواه فلما كان أحب الأشياء إلى الإنسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها فهذا هو المراد من قوله أهمتهم أنفسهم. وفي هذا الظن احتمالات أظهرها أنهم كانوا يقولون في أنفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد. أما على قول أهل السنة فلأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض عليه. وأما على قول من يعتبر المصالح في أفعال الله وأحكامه فلا يبعد أن يكون لله تعالى حكمة خفية والابتلاء رغبة في تخلية الكافر يجب بقهر المسلم لأن الدنيا دار امتحا

وابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول. قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعاني لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة كون المحق محقا وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب والمحق إنما يعرف بما معه من الدلائل والبينات والقهر قد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل. الاحتمال الثاني أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون إله العالم وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في أن الله تعالى يقويهم وينصرهم. وقيل ظنوا أن محمدا قتل. وظن الجاهلية بدل من قوله غير الحق وفائدة هذا الترتيب أن غير الحق أديان كثيرة وأقبحها مقالة أهل الجاهلية فذكر أولا أنهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي هي غير الحق أقبحها وأكثرها بطلانا وهو ظن أهل الجاهلية. قوله يقولون هل لنا من الأمر من شيء. من في من شيء زائدة في المبتدأ وفي الخبر وجهان أصحهما أنه لنا فيكون من الأمر في محل نصب على الحال من شيء لأنه نعت نكرة قدم عليها فنصب حالا أو يتعلق بمحذوف. والثاني أجازه أبو البقاء أن يكون من الأمر هو الخبر ولنا تبيين وبه تتم الفائدة كقوله ولم يكن له كفوا أحد وهذا ليس بشيء لأنه إذا جعله للتبيين فحينئذ يتعلق بمحذوف وإذا كان كذلك فيصير لنا من جملة أخرى فتبقى الجملة من المبتدأ والخبر غير مستقلة بالفائدة وليس نظيرا لقوله ولم يكن له كفوا أحد فإن له فيها متعلق بنفس كفوا لا بمحذوف وهو نظير قولك لم يكن أحد قائما لبكر فلبكر متعلق بنفس الخبر. وهل هنا الاستفهام على حقيقته أم لا فيه وجهان أظهرهما نعم ويعنون بالأمر النصر والغلبة. والثاني أنه بمعنى النفي كأنهم قالوا ليس لنا من الأمر أي النصر شيء وإليه ذهب قتادة وابن جريج ولكن يضعف هذا بقوله قل إن الأمر كله لله فإن من نفى عن نفسه شيئا لا يجاب بأن يثبت لغيره لأنه مقر بذلك اللهم إلا أن يقدر جملة أخرى ثبوتية مع هذه الجملة فكأنهم قالوا ليس لنا من الأمر شيء بل لمن أكرهنا على الخروج وحملنا عليه فحينئذ يحسن الجواب بقوله قل إن الأمر كله لله لقولهم هذا وهذه الجملة الجوابية اعتراض بين الجمل التي جاءت بعد قوله وطائفة فإن قوله يخفون في أنفسهم وكذا يقولون الثانية إما خبر عن طائفة أو حال مما قبلها. فصل قولهم هل لنا من الأمر من شيء حكاية للشبهة التي تمسك بها المنافقون وفيه يحتمل وجوها. الأول أن عبد الله بن أبي لما شاوره النبي عليه السلام في هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة ثم إن الصحابة ألحوا على النبي عليه السلام في أن يخرج إليهم فغضب عبد الله بن أبي من ذلك فقال عصاني وأطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن أبي قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الأمر من شيء يعني أن محمدا لم يقبل قولي حين أمرته بأن لا يخرج من المدينة. والمعنى هل لنا أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الإنكار. الثاني ما تقدم في الإعراب أن معناه النفي أي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصر والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الإنكار. الثالث أن التقدير أنطمع أن يكون لنا الغلبة على هؤلاء ويكون المراد منه الطعن في نبوة محمد عليه السلام. ويحتمل أن يكون قائله من المؤمنين ويكون المراد منه إظهار الشفقة وأنه متى يكون الفرج والنصرة وهو المراد أيضا بقوله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك. قوله إن الأمر كله لله قرأ أبو عمرو كله رفعا وفيه وجهان أشهرهما أنه رفع بالابتداء ولله خبره والجملة خبر إن نحو إن مال زيد كله عنده. والثاني أنه توكيد على المحل فإن اسمها في الأصل مرفوع بالابتداء وهذا مذهب الزجاج والجرمي يجرون التوابع كلها مجرى عطف النسق فيكون لله خبرا لإن أيضا. وقرأ الباقون بالنصب فيكون تأكيدا لاسم إن. وحكى مكي عن الأخفش أنه بدل منه وليس بواضح ولله خبر إن. وقيل على النعت لأن لفظة كل للتأكيد فكانت كلفظة أجمع. فصل هذه الآية تدل على أن جميع المحدثات خلق لله تعالى بقضائه وقدره لأن المنافقين قالوا إن محمدا لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة فأجابهم الله تعالى بأن الأمر كله لله وهذا إنما ينتظم إذا كانت أفعال العباد بقضائه وقدره إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين. قوله يخفون إما خبر لطائفة أو حال مما قبله كما تقدم. قوله يقولون يحتمل هذين الوجهين ويحتمل أن يكون تفسيرا لقوله يخفون فلا محل له حينئذ. قوله لو كان لنا من الأمر شيء كقوله هل لنا من الأمر من شيء وقد عرف الصحيح من الوجهين. وقوله ما قتلنا هاهنا جواب لو وجاء على الأفصح فإن جوابها إذا كان منفيا بما فالأكثر عدم اللام وفي الإيجاب بالعكس. وقد أعرب الزمخشري هذه الجمل الواقعة بعد قوله وطائفة إعرابا أفضى إلى خروج المبتدأ بلا خبر فقال رحمه الله فإن قلت كيف مواقع هذه الجمل التي بعد قوله وطائفة قلت قد أهمتهم صفة لطائفة ويظنون صفة أخرى أو حال بمعنى قد

أهمتهم أنفسهم ظانين أو استيناف على وجه البيان للجملة قبلها ويقولون بدل من يظنون فإن قلت كيف صح
أن يقع ما هو مسئلة عن الأمر بدلا من الإخبار بالظن قلت كانت مسئلتهم صادرة عن الظن فلذلك
جاز إبداله منه ويخفون حال من يقولون وقل إن الأمر كله اعتراض بين الحال وذي الحال ويقولون
بدل من يخفون والأجود أن يكون استينافا انتهى كلامه وهذا من أي القسم بناء على أن الخبر محذوف
كأنه قيل من تقدير في قوله وطائفة أي ومنكم طائفة لأنه موضع تفصيل فإن قيل ما الفرق بين قوله
هل لنا من الأمر من شيء وبين قوله لو كان لنا من الأمر شيء وقد أجاب عن الأول بقوله قل إن الأمر كله لله
وأجاب هاهنا بغير ذلك فالجواب من وجهين أحدهما أن المنافقين قال بعضهم لبعض لو كان
لنا عقول لم نخرج مع محمد إلى قتال أهل مكة وما قتلنا هاهنا وهذا يدل على أن الأمر ليس كما قلتم من
أن الأمر كله لله وهذا كالمناظرة الدائرة بين أهل السنة والمعتزلة فإن السني يقول الأمر كله لله
في الطاعة والمعصية والإيمان والكفر بيد الله والمعتزلي يقول ليس الأمر كذلك فإن الإنسان
مختار مستقل بالفعل إن شاء آمن وإن شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة
بنفسها بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الأولى الوجه الثاني
أن المراد من قوله هل لنا من الأمر من شيء أي هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من
قوله لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبد الله بن أبي من أن محمدا لو أطاعني
ما خرج عن المدينة وما قتلنا هاهنا واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه الأول
قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ومعناه أن الحذر لا يدفع القدر
فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وأن يقتلوا على كل تقدير لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل فلو لم يقتل
لانقلب علمه جهلا قال المفسرون لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل إلى مضاجعهم
ومصارعهم وقيل تقدير الكلام كأنه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج
المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار إلى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم
قوله لبرز جاء على الأفصح وهو ثبوت اللام في جوابها مثبتا والجمهور لبرز مخففا مبنيا للفاعل وأبو
حيوة لبرز مشددا مبنيا للمفعول عداه بالتضعيف وقرئ كتب مبنيا للفاعل وهو الله تعالى
القتل مفعولا به وقرأ الحسن القتال رفعا الجواب الثاني عن تلك الشبهة قوله وليبتلي
فيه خمسة أوجه أحدها أنه متعلق بفعل قبله تقديره فرض الله عليكم القتال ولم ينصركم يوم أحد
ليبتلي ما في صدوركم أي ضمائركم وقيل بفعل بعده أي ليبتلي فعل هذه الأشياء وقيل الواو زائدة واللام
متعلقة بما قبلها وقيل وليبتلي عطف على ليبتلي الأولى وإنما كررت لطول الكلام فعطف عليه
وليمحص قاله ابن بحر وقيل هو عطف على جملة محذوفة تقديره ليقضي الله أمره وليبتلي قوله
وليمحص ما في قلوبكم فيه وجهان أحدهما أن هذه الواقعة تخرج ما في قلوبكم من الوساوس والشبهات
وتطهرها الثاني أنها تصير كفارة لذنوبكم فيمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات فإن قيل
قد سبق ذكر الابتلاء في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم فلم أعاده فالجواب من وجهين
أحدهما لطول الكلام بينهما والثاني أن الابتلاء الأول هزيمة المؤمنين والابتلاء الثاني سائر
الأحوال فإن قيل قوله وليبتلي الله ما في صدوركم المراد به القلب لقوله القلوب التي في الصدور
فجعل متعلق الابتلاء ما انطوت عليه الصدور وهو ما في القلب من النية وجعل متعلق التمحيص وهو
التصفية ما في القلب وهو النيات والعقائد فلم خالف بين اللفظين في التعليق فالجواب
لما اختلف المتعلقان حسن اختلاف لفظيهما ثم قال والله عليم بذات الصدور أي الأسرار
والضمائر لأنها حالة فيها مصاحبة لها وذكر ذلك ليدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفى عليه
ما في الصدور وغيره لأنه عالم بجميع المعلومات وإنما ابتلاهم لمحض الإلهية أو الاستصلاح قوله
تعالى إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد
عفا الله عنهم إن الله غفور حليم إنما ثنى الجمعان وإن كان اسم جمع وقد نص النحاة على أنه
لا يثنى ولا يجمع إلا شذوذا لأنه أريد به النوع فإن المعنى جمع المؤمنين وجمع المشركين فلما أريد
به ذلك ثني كقوله وكل رفيقي كل رحل وإن هما تعاطى القنا قوما هما أخوان فصل
تولوا انهزموا يوم التقى الجمعان جمع المسلمين وجمع المشركين يوم أحد وكان قد انهزم أكثر
المسلمين ولم يبق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ثلاثة عشر رجلا ستة من المهاجرين

أبو بكر وأبو عبيدة بن الجراح وعلي وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسبعة
من الأنصار حباب بن المنذر وأبو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف
وأسيد بن حضير وسعد بن معاذ وقيل أربعة عشر سبعة من المهاجرين وذكر الزبير بن العوام
معهم وسبعة من الأنصار وقيل إن ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من
المهاجرين طلحة والزبير وعلي وخمسة من الأنصار أبو دجانة والحارث بن الصمة وحباب
ابن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم أحد وروي أنه أصيب مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفداء ونفسي
لنفسك الفداء وعليك السلام غير مودع قوله إنما استزلهم الشيطان السين في استزلهم للطلب
والظاهر أن استفعل هاهنا بمعنى أفعل لأن القصة تدل عليه فالمعنى حملهم على الزلة ويكون كاستبل
وأبل وأزل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فأزلهما الشيطان وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زللهم
كما يقال استعجلته أي طلبت عجلته واستعملته طلبت عمله فصل قال الكعبي الآية تدل على أن
المعاصي لا تنسب إلى الله تعالى فإنه تعالى نسبها هاهنا إلى الشيطان فهو كقوله تعالى حكاية عن موسى
هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي وكقول صاحب
موسى وما أنسانيه إلا الشيطان قوله ببعض ما كسبوا فيه وجهان أحدهما أن الباء للإلصاق كقولك
كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى أنه كان قد صدرت عنهم جنايات فبواسطتها قدر الشيطان
على استزلالهم وعلى هذا التقدير اختلفوا فقال الزجاج إنهم لم يتولوا عنادا ولا فرارا من الزحف رغبة
منهم في الدنيا وإنما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله إلا على حال يرضونها وقيل لما
أذنبوا بمفارقة المركز أو برغبتهم في الغنيمة أو بفشلهم عن الجهاد أزلهم الشيطان بهذه المعصية
وأوقعهم في الهزيمة والوجه الثاني أن تكون الباء للتبعيض والمعنى أن هذه الزلة وقعت لهم
في بعض أعمالهم قوله ولقد عفا الله عنهم هذه الآية تدل على أن تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر
فإن العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به فالعفو عن الصغائر والكبائر
جائز قالت المعتزلة ذلك الذنب من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وإن كان من الكبائر لم
يجز العفو عنه من غير توبة وإن كان ذلك غير مذكور في الآية قال القاضي والأقرب أن ذلك الذنب
كان من الصغائر لوجهين أحدهما أنه لا يكاد في الكبائر يقال عفى الله عنه إنما يقال ذلك في الصغيرة
الثاني أن القوم ظنوا أن الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق إلى الثبات في ذلك المكان حاجة
فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا إلى طلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لأن الاجتهاد
في مثله مدخل قال ابن الخطيب وهذه تكلفات لا حاجة إليها وقد بينا كيف أنه من الكبائر والاجتهاد
لا مدخل له مع النص الصريح بلزوم المركز سواء كانت الغلبة لهم أو عليهم ثم قال إن الله غفور حليم
أي غفور لمن تاب حليم لا يعجل بالعقوبة وهذا يدل على أن ذلك الذنب كان من الكبائر لأنه لو كان
من الصغائر لوجب أن يعفو عنه على قول المعتزلة ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به
لأن من لم يظلم لا يحسن أن يتمدح بأنه لم يظلم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين
كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله
ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم
لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم أو قتلتم لإلى الله تحشرون وجه النظم أن المنافقين
كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم إنه تعالى لما ظهر عن بعض المؤمنين
فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم نهاهم في هذه الآية عن القول
بمثل مقالة المنافقين لمن يريد الخروج إلى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فإن الله هو المحيي
والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت فلا بد أن يموت وإن لم يجاهد وهو المراد
بقوله والله يحيي ويميت وأيضا فالذي يقتل في الجهاد لو لم يخرج إلى الجهاد لكان يموت لا محالة فإذا
كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان خيرا له من أن يموت
من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة
خير مما يجمعون واختلفوا في الذين كفروا فقيل هو كلام على العموم هكذا وقيل إنه مخصوص
بالمنافقين لأن هذه الآيات في شرح أحوالهم وقيل مخصوص بعبد الله بن أبي بن سلول ومعتب

ابن قتيبة وسائر اصحابهم قوله لاخوانهم قال الزمخشري لاجل اخوانهم وهذا يدل على ان اولئك الاخوان
كانوا ميتين عند هذا القول ويحتمل ان يكون المراد منه الاخوة في النسب كقوله والى عاد
اخاهم ويكون المقتولين من المسلمين كانوا من اقارب المنافقين فقال المنافقون هذا الكلام
ويحتمل ان يكون المراد الاخوة في الدين فقال المنافقون هذا الكلام بعد ان قتل بعضهم
في بعض الغزوات قوله اذا ضربوا اذا ظرف مستقبل فلذلك اضطربت اقوال المعربين
هنا من حيث ان العامل فيها قالوا وهو ماض فقال الزمخشري فان قلت كيف قيل اذا ضربوا
مع قالوا قلت هو حكاية حال ماضية كقولك حين يضربون في الارض وقال ابو البقاء بعد
قوله قريبا من قول الزمخشري ويجوز ان يكون كفروا وقالوا ماضيين ويراد بهما المستقبل المحكي
به الحال فعلى هذا يكون التقدير يكفرون ويقولون انتهى فعلى كلا الوجهين حكاية حال لكن
في الاول حكاية حال ماضية وفي الثاني مستقبلة ومن هذه الحيثية كقوله تعالى حتى يقول
الرسول والذين امنوا معه وقد تقدم ويجوز ان يراد بقال الاستقبال لا على سبيل الحكاية بل لوقوعه صلة
لموصول وقد نص بعضهم على ان الماضي اذا وقع صلة لموصول صلح للاستقبال نحو الا الذين تابوا من
قبل ان تقدروا عليهم والى هذا نحا ابن عطية قال ودخلت اذ وهي حرف استقبال من حيث
الذين اسم فيه ابهام يعم من قال في الماضي ومن يقول في الاستقبال ومن حيث هذه النازلة
تتصور في مستقبل الزمان يعني فيكون حكاية حال مستقبلة قال ابن الخطيب وانما عبر عن
المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين احداهما ان الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد
يعبر عنه بانه حادث او هو حادث قال تعالى اتى امر الله وقال انك ميت وههنا لو وقع التعبير
عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه ذلك المعنى فلما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل على ان جدهم
واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالواقع
الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على انه ليس المقصود الاخبار
عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة وقدر
ابو حيان مضافا محذوفا وهو عامل في اذا التقدير وقالوا لهلاك اخوانهم اي مخافة ان يهلك
اخوانهم اذا سافروا وغزوا وافقد ان العامل مصدرا منحلا لان والمضارع يكون مستقبلا قال ولكن
يصير الضمير في قوله لو كانوا عندنا عائدا على اخوانهم في اللفظ وهو لغيرهم في المعنى اي يعود على
اخوان اخرين وهم الذين تقدم موتهم بسبب سفر او غزو وقصدهم بذلك تثبيط الباقين
وهو نظير درهم ونصفه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره وقول النابغة

قالت الا ليتما هذا الحمام لنا * الى حمامتنا ونصفه فقد

اي نصف درهم اخر وقال
قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الاخرى فيكون اذا ههنا بمعنى اذ قال
بعضهم وهذا ليس بشيء قال ابن الخطيب واقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك
لانا جوزنا اثبات اللغات بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلان نجوز اثباتها بالقران
العظيم كان اولى واقصى ما في الباب ان يقال اذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله
في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة اذ من المشابهة الشديدة وكثيرا ارى النحويين
يتحيرون في تقرير الالفاظ الواردة في القران فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول
فرحوا به فرحا شديدا ويتعجب منه فاذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول دليلا على صحته فلان
يجعلوا ورود القران به دليلا على صحته كان اولى قوله او كانوا غزا الجمهور على غزا بالتشديد
جمع غاز كالقول في الركع والسجد جمع راكع وساجد وقياسه غزاة كرام ورماة ولكنهم
حملوا المعتل على الصحيح في نحو ضارب وضرب وصائم وصوم وقرا الزهري والحسن غزا بتخفيفها
وفيه وجهان احدهما انه خفف الزاي كراهية التثقيل في الجمع والثاني ان اصله غزاة
كقضاة ورماة ولكنه حذف تاء التانيث لان نفس الصيغة دالة على الجمع فالتاء مستغنى عنها
وقال ابن عطية وهذا الحذف كثير في كلامهم ومنه قول الشاعر

ابا الذم اخلاق الكسائي وانتمى * به المجد اخلاق الابو السوابق

يريد الابوة
جمع اب كما ان العمومة جمع عم والبنوة جمع ابن وقد رد عليه ابو حيان بان الحذف ليس بكثير
وان قوله حذف التاء من عمومه ليس كذلك بل الاصل عموم من غير تاء ثم ادخلوا عليها التاء للتاكيد

الجمع فجاءا على فعول من غير تاء فهو الاصل نحو عموم وفحول وما جاء فيه التاء فهو الذي يحتاج الى تاويله بالجمع والجمع
لم يبن على هذه التاء حتى يدعى حذفها وهذا بخلاف قضاة وبابه فانه يبنى عليها فيمكن ادعاء الحذف
فيه واما ابوة وبنوة فليسا جمعين بل مصدرين واما ابو في البيت فهو شاذ عند النحاة من جهة انه
كان من حقه ان يعل فيقول ابي بقلب الواوين ياءين نحو عصي ويقال غزا بالمد ايضا وهو شاذ فتحصل
في غاز ثلاثة جموع في التكسير غزاة كقضاة وغزى كصوم وغزا كصوام وجمع رابع جمع سلامة والجملة
كلها في محل نصب بالقول قال القرطبي والمغزية المراة التي غزا زوجها واتان مغزية متاخرة النتاج ثم
تنتج واغزت الناقة اذا عسر لقاحها والغزو قصد الشيء والمغزى المقصد ويقال في النسب الى الغزو
غزوي قال الواحدي في الاية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض فماتوا او كانوا غزا
فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم فصل المراد بالضرب السفر البعيد
وقوله غزا هم الغزاة الخارجون للجهاد فكان المنافقون يقولون اذا ارادوا من مات في سفر او غزو
انما ماتوا او قتلوا بسبب السفر والغزو وقصدهم بذلك تنفير الناس من الجهاد فان قيل لم ذكر
الغزو بعد الضرب وهو داخل فيه فالجواب لان الضرب في الارض يراد به السفر البعيد لا القريب
اذ الخارج من المدينة الى الجبل احد لا يوصف بانه ضارب في الارض وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه
فلذلك افرد الغزو عن الضرب في الارض قوله ليجعل الله في هذه اللام قولان احدهما انها لام كي والثاني
انها لام العاقبة والصيرورة فعلى القول الاول في تعلق هذه اللام وجهان فقيل التقدير اوقع ذلك
اي القول والمعتقد ليجعله حسرة او ندمهم كذا قدره ابو البقاء واجاز الزمخشري ان يتعلق بجملة النهي
وذلك على معنيين باعتبار ما يراد باسم الاشارة على ما سياتي بيانه في كلامه اما الاعتبار الاول
فانه قال يعني لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول واعتقاده ليجعله الله حسرة في قلوبهم خاصة
ويصونون منها قلوبكم فجعل ذلك اشارة الى القول والاعتقاد واما بالاعتبار الثاني فانه قال ويجوز
ان يكون ذلك اشارة الى ما دل عليه النهي اي لا تكونوا مثلهم ليجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة
في قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون مما يغمهم ويغيظهم ورد عليه ابو حيان المعنى
الاول بالمعنى الثاني الذي ذكره هو فقال بعد ما حكى عنه المعنى الاول وهذا كلام شيخ لا تحقيق لان
جعل الحسرة لا يكون سببا للنهي كما قلنا انما يكون سببا لحصول امتثال النهي وهو انتفاء المماثلة
لحصول ذلك الانتفاء والمخالفة فيما يقولون ويعتقدون تحصل عنه ما يغيظهم ويغمهم اذ لم يوافقوهم
فيما قالوه واعتقدوه فلا تضربوا ولا تغزوا فالتبس على الزمخشري استناد انتفاء المماثلة وجعلهم
هذا فيه خفاء وقد انتهى قال شهاب الدين ولا ادري ما وجه تقبيح كلام ابي القاسم وكيف رد عليه
على زعمه بكلامه وقال ابو حيان ايضا وقال ابن عيسى يعني الرماني وغيره اللام متعلقة بالكون
اي لا تكونوا كهؤلاء ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم دونكم ومنه اخذ الزمخشري في قوله لكن ابن عيسى
نص على ما يتعلق به اللام وذلك لم ينص وقد بينا فساد هذا القول انتهى وقوله وذلك لم ينص
بل قد نص فانه قال قلت ما متعلق ليجعل قلت قالوا الى اخره او بقوله لا تكونوا اي نص اظهر
من هذا ولا يجوز تعلق هذه اللام ومعناها هنا التعليل بقالوا لفساد المعنى لانهم لم يقولوه
لذلك بل للتثبيط المؤمنين عن الجهاد وعلى القول الثاني اعني كونها للعاقبة يتعلق بقالوا والمعنى انهم
قالوا ذلك لغرض من اغراضهم فكان عاقبة قولهم ومصيره الى الحسرة والندامة كقوله فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم لم يلتقطوه لذلك لكن كان ماله لذلك ولكن كونها للصيرورة
لم يعرفه اكثر النحويين وانما هو شيء يتسوبه للاخفش وما ورد من ذلك يؤولونه على العكس
من الكلام نحو فبشرهم وهذا راي الزمخشري فانه شبه هذه اللام باللام في ليكون لهم عدوا
ومذهبه في تلك انها للعلة بالتاويل المذكور والجعل هنا بمعنى التصيير فصل اختلفوا
في المشار اليه بذلك فعن الزجاج هو الظن ظنوا انهم لو لم يحضروا لم يقتلوا وقال الزمخشري هو
النطق بالقول والاعتقاد وقريب منه قول ابن عطية واجاز ابن عطية ايضا ان يكون التمني
والاعتقاد معا وقيل هو مصدر قال المدلول عليه به وحسرة مفعول ثان لجعل وفي قلوبهم يجوز ان يتعلق
بالجعل وهو ابلغ او بمحذوف على انه صفة للنكرة قبله فصل ذكروا في بيان كون ذلك القول
حسرة في قلوبهم وجوها احدها ان اقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة
في قلوبهم لانهم يعتقدون انه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر او الغزو لبقي فذلك التحصل

انما مات او قتل بسبب ان هذا الانسان حضر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز عليه او قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه تزداد حسرته وتلهفه ٭ واما المسلم المعتقد ان الحياة والموت بتقدير الله وقضائه لم يحصل في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة البتة ٭ وثانيها ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تخلفوا عن الجهاد فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء فيبقى المتخلف عن ذلك في الحسد والحسرة ٭ وثالثها حسرة المنافقين يوم القيامة اذا رأوا تخصيص المجاهدين بمزيد الكرامات ٭ وعلو الدرجات ٭ وتخصيص المنافقين بمزيد الخزي واللعن والغضب ٭ ورابعها ان المنافقين اذا اوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين فقبلوها فرحوا بذلك لرواج كيدهم ومكرهم على الضعفة فقال تعالى انه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل وخامسها ان اجتهادهم في تكثير الشبهات ٭ والقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحسرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ٭ وسادسها انهم اذا القوا هذه الشبهة على الاقوياء لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم **قوله** والله يحيي ويميت ٭ فيه وجهان احدهما ان المراد به الجواب عن شبهة المنافقين وتقريره ان المحيي والمميت هو الله تعالى ولا تأثير لشيء اخر في الحياة والموت فعلم الله لا يتغير وحكمه لا ينقلب وقضاؤه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت **فان** اذا كان القول بان قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت فكذا القول بان قضاء الله تعالى لا يتبدل فوجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الاخرة وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الاية تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان كذلك كان هذا الكلام يفضي ثبوته الى نفيه **فالجواب** ان التكليف عندنا غير معلل برعاية المصالح بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ٭ الوجه الثاني ان المراد بقوله والله يحيي ويميت يحيي قلوب المؤمنين بالنور والفرقان ٭ ويميت قلوب المنافقين بالضلال **قوله** والله بما يعملون بصير ٭ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون بالغيبة ردا على الذين كفروا ٭ والباقون بالخطاب ردا على قوله لا تكونوا وهو خطاب للمؤمنين **فان قيل** الصادر منهم كان قولا مسموعا لا فعلا مرئيا فلم علقه بالبصر دون السمع **فالجواب** قال الراغب لما كان ذلك القول من الكافر قصدا منه الى عمل يحاوله خص البصر بذلك كقولك لمن يقول شيئا وهو يقصد فعلا يحاوله انا ارى ما تفعله **قوله** ولئن قتلتم ٭ اللام هي الموطئة لقسم محذوف وجوابه قوله لمغفرة وحذف جواب الشرط لسد جواب القسم مسده لكونه دالا عليه وهو الذي عناه الزمخشري بقوله وهو ساد مسد جواب الشرط ولا يعني بذلك انه من غير حذف **قوله** او متم قرأ نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم ٭ والباقون بضمها فالضم من مات يموت مثل قال يقول قلت ومن كسر فهو من مات يمات مت مثل هاب يهاب هبت وخاف يخاف خفت روى المبرد هذه اللغة ٭ قال شهاب الدين وهو الصحيح من قول اهل العربية ٭ والاصل موت بكسر العين كخوف فجاء مضارعه على يفعل بفتح العين قال الشاعر

٭ بنيتي يا اسعد البنات ٭ عيشي ولا نأمن ان تماتي ٭

فجاء مضارعه على يفعل بالفتح على هذه اللغة فلزم ان يقال في الماضي المسند الى التاء واحدى اخواتها مت بالكسر ليس الا وهو انا نقلنا حركة الواو الى الفاء بعد سلب حركتها دلالة على بنية الكلمة في الاصل وهذا اولى من قول من يقول ان مت بالكسر ماخوذ من لغة من يقول يموت بالضم في المضارع وجعلوا ذلك شاذا في القياس كثيرا في الاستعمال كالمازني وابي علي الفارسي ونقله بعضهم عن سيبويه ٭ وحينئذ فلا معنى الى ادعاء الشذوذ فيه **قوله** لمغفرة ٭ اللام لام الابتداء وما بعدها جواب القسم كما تقدم ومغفرة فيها وجهان ٭ اظهرهما انها مرفوعة بالابتداء والمسوغات هنا كثيرة لام الابتداء والعطف عليها في قوله ورحمة ووصفها فان قوله من الله صفة لها ويتعلق حينئذ بمحذوف وخير خبر عنها ٭ والثاني ان تكون مرفوعة على خبر ابتداء مضمر اذا اريد بالمغفرة والرحمة القتل او الموت في سبيل الله لانهما مقترنان بالموت في سبيل الله فيكون التقدير لذلك اي الموت او القتل في سبيل الله مغفرة ورحمة خير ويكون

خير صفة لاخبر الى هذا نحا ابن عطية فانه قال وتحتمل الاية ان يكون قوله لمغفرة اشارة الى الموت او القتل في سبيل الله سمى ذلك مغفرة ورحمة اذ هما مقترنان به ويجيء التقدير لذلك مغفرة ورحمة وترتفع المغفرة على خبر الابتداء المقدر وقوله خير صفة لاخبر ابتداء انتهى والاول اظهر وخير هنا على بابها من كونها للتفضيل ٭ وعن ابن عباس خير من طلاع الارض ذهبة حمراء ٭ قال ابن الخطيب والاصوب عندي ان يقال ان هذه اللام يعني اللام في لمغفرة للتاكيد فيكون المعنى ان وجب ان تموتوا او تقتلوا في سفركم او غزوكم فكذلك وجب ان تفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون عنه كانه قيل ان الموت او القتل غير لازم الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة **قوله** ورحمة اي ورحمة من الله تحذف صفتها لدلالة الاولى عليها ولا بد من حذف اخر مصحح للمعنى تقديره لمغفرة من الله لكم ورحمة منه لكم **فان قيل** المغفرة هي الرحمة فلم كررها ونكرها **فالجواب** اما التنكير فان ذلك ايذان بان ادنى خير واقل شيء خير من الدنيا وما فيها وهو المراد بقوله مما يجمعون ونظيره ورضوان من الله اكبر والتنكير فيه يشعر بالتقليل واما التكرير فلا نسلمه لان المغفرة مترتبة على الرحمة فيرحم ثم يغفر **قوله** مما يجمعون ٭ ما موصولة اسمية والعائد محذوف ٭ ويجوز ان تكون مصدرية وعلى هذا فالمفعول محذوف اي من جمعكم المال ونحوه ٭ وقرأ الجماعة تجمعون بالخطاب جريا على قوله ولئن قتلتم ٭ وحفص بالغيبة اما على الرجوع على الكفار المتقدمين ٭ واما على الالتفات من خطاب المؤمنين **فان قيل** ههنا ثلاثة مواضع تقدم الموت على القتل في الاول والاخير وقدم القتل على الموت في المتوسط فما الحكمة في ذلك **فالجواب** ان الاول لمناسبة ما قبله من قوله اذا ضربوا في الارض او كانوا غزا فرجع الموت لمن ضرب في الارض والقتل لمن غزا ٭ واما الثاني فلانه محل تحريض على الجهاد فقدم الاهم الاشرف ٭ واما الاخير فلان الموت اغلب **فان قيل** كيف تكون المغفرة موصوفة بانها خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا **فالجواب** ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من الحلال الذي يعد خيرا وايضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التي تظنونها خيرات **قوله** ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون ٭ وهذا الترتيب في غاية الحسن فانه قال في الاية الاولى لمغفرة من الله وهذا اشارة الى من عبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من عبده لطلب ثوابه ثم ختمهم بقوله لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من عبده لمجرد الربوبية والعبودية وهذا اعلى المقامات يروى ان عيسى عليه السلام مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم ورأى عليهم اثار العبادة فقال ماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام اخرين فرأى عليهم تلك الاثار فسألهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى اثار العبودية عليهم فسألهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال انتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون **قوله** لالى الله ٭ اللام جواب القسم فهي داخلة على تحشرون والى الله متعلق به وانما قدم للاختصاص اي الى الله لا الى غيره يكون حشركم او للاهتمام وحسنه كونه فاصلة ولولا الفصل لوجب توكيد الفعل بالنون لان المضارع المثبت اذا كان مستقبلا وجب توكيده مع اللام خلافا للكوفيين حيث يجيزون التعاقب بينهما كقوله

٭ وقتيل مرة اثأرن ٭ فجاء بالنون دون اللام ٭ وقوله

٭ لئن تك قد ضاقت عليكم بيوتكم ٭ ليعلم ربي ان بيتي واسع ٭ فجاء باللام دون النون ٭ والبصريون يجعلونه ضرورة فان فصل بين اللام بالمعمول كهذه الاية او بقد نحو والله لقد اقوم وقوله

٭ كذبت لقد اصبى على المرء عرسه ٭ او بحرف تنفيس نحو والله لسوف يعطيك فلا يجوز توكيده حينئذ بالنون ٭ قال الفارسي دخلت النون فرقا بين لام اليمين ولام الابتداء ولام الابتداء لا تدخل على الفضلة فبدخول لام اليمين على الفضلة حصل الفرق فلم يحتج الى النون وبدخولها على سوف حصل الفرق ايضا فلا حاجة الى النون ولام الابتداء لا تدخل على الفعل الا اذا كان حالا اما مستقبلا فلا واتى بالفعل مبنيا لما لم يسم فاعله مع ان فاعل الحشر هو الله تعالى وانما لم يصرح به تعظيما **قوله تعالى** فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين ٭ في ما وجهان ٭ احدهما انها زائدة للتوكيد والدلالة على ان لينه لهم ما كان الا برحمة من الله ونظيره فبما نقضهم ميثاقهم

عما قليل جندا هنالك، مما اخطا بانهم قالوا ان العرب قد تزيد في الكلام للتاكيد ما يستغني عنه، قال تعالى فلما ان جا البشير فزاد ان للتاكيد، وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضايع في كلام احكم الحاكمين غير جايز بل يكون غير مزيد وانما هي نكرة وفيها وجهان، احدهما انها موصوفة برحمة اي فبشي رحمة، والثاني انها غير موصوفة ورحمة بدل منها نقله مكي عن ابن كيسان، ونقل ابو البقا عن الاخفش وغيره انها نكرة غير موصوفة ورحمة بدل منها كانه ابهم ثم بين بالابدال، وقال ابن الخطيب ان ما استفهامية للتعجب تقديره فباي رحمة لنت لهم وذلك لان جنايتهم لما كانت عظيمة ثم انه ما اظهر البتة تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا ان ذلك لا يتاتى الا بتاييد رباني فكان ذلك موضع التعجب ورد عليه ابو حيان بانه لا يخلو اما ان يجعل ما مضافة الى رحمة وهو ظاهر تقديره فيلزم اضافة ما الاستفهامية وقد نصوا على انه لا يضاف من اسما الاستفهام الا اي اتفاقا وكم عند الزجاج واما ان لا يجعلها مضافة فتكون رحمة بدلا منها وحينئذ يلزم اعادة حرف الاستفهام في البدل كما قرره النحويون قال وليته كان يغنيه عن هذا الارتباك والتسلق الى ما لا يحسنه قول الزجاج في ما هذه انها صلة فيها معنى التوكيد باجماع النحويين انتهى ولقايل ان يقول له ان يجعلها غير مضافة ولا يجعل رحمة بدلا حتى يلزم اعادة حرف الاستفهام بل يجعلها صفة لان ما الاستفهامية لا توصف وكان من يدعي فيها انها غير مزيدة يفر من هذه العبارة في كلام الله تعالى واليه ذهب ابو بكر الزبيدي كان لا يجوز ان يقال في القران هذا زايد اصلا وهذا فيه نظر لان القايلين بكون هذا زايدا لا يعنون انه يجوز سقوطه ولا انه مهمل لا معنى له بل يقولون لا بد للتوكيد فله اسوة بساير الفاظ التوكيد الواقعة في القران وما كما تزاد بين البا ومجرورها تزاد ايضا بين عن ومن والكاف ومجرورها كما سياتي ان شا الله، قال مكي ويجوز ان يرفع رحمة على ان يجعل ما بمعنى الذي ويضمر هو في الصلة ويحذفها كما قرئ تماما على الذي احسن، فقوله ويجوز يعني من حيث الصناعة، واما كونها قراءة فلا يحفظها فصل اللين الرفق، ومعنى الكلام فبرحمة من الله لنت لهم اي سهلت لهم اخلاقك وكثر احتمالك ولم تسرع اليهم فيما كان منهم يوم احد واحتجوا بهذه الاية على مسئلة القضا والقدر لان الله تعالى بين ان حسن الخلق مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله تعالى قوله ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، الفظاظة الجفوة في المعاشرة قولا وفعلا قال

… اخشى فظاظة عم او جفا اخ … وكنت اخشى عليها من اذى الكلم

والغلظ تكبر الاجرا ثم يجوز به في عدم الشفقة وكثرة القسوة في القلب قال

… يبكي علينا ولا نبكي على احد … نحن اغلظ اكبادا من الابل

وقال الراغب الفظ هو الكريه الخلق، وقال الواحدي الفظ الغليظ الجانب السيئ الخلق وهو مستعار من الفظ وهو ما الكرش وذلك مكروه شربه الا في ضرورة، وقال الراغب الغلظ ضد الرقة ويقال غلظة وغلظة اي بالكسر والضم وعن الغلظة تنشا الفظاظة فان قيل اذا كانت الفظاظة تنشا عن الغلظة فلم قدمت عليها فالجواب قيل قدم ما هو ظاهر للحس على ما هو خاف في القلب لان الفظاظة الجفوة في العشرة قولا وفعلا كما تقدم، والغلظ قساوة القلب وهذا احسن من قول من جعلهما بمعنى وجمع بينهما تاكيدا، واما الانفضاض والفض فهو تفرق الاجزا وانتشارها ومنه فض ختم الكتاب ثم استعير منه انفضاض الناس قال تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه يقال لا يفضض الله فاك، فصل ومعنى الكلام لو كنت جافيا سيئ الخلق قليل الاحتمال، وقال الكلبي فظا في القول غليظ القلب في الفعل لانفضوا من حولك لتفرقوا عنك وذلك ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول تكاليف الله تعالى الى الخلق وذلك لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه، وهذا المقصود لا يتم الا اذا كان رحيما بهم كريما يتجاوز عن ذنوبهم، ويعفو عن سيئاتهم، ويخصهم بالبر والشفقة فلهذه الاسباب وجب ان يكون الرسول مبرا عن سوء الخلق وغلظ القلب ويكون كثير الميل الى اعانة الضعفا، كثير القيام باعانة الفقرا، وحمل القفال هذه الاية على واقعة احد قال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب فشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة منك وحيا بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما يطمع العدو فيك وفيهم قوله فاعف عنهم الى اخره جا على احسن النسق وذلك انه امر اولا بالعفو عنهم فيما يتعلق بخاصة نفسه فاذا انتهوا الى هذا المقام امر ان يستغفر لهم ما بينهم وبين الله تعالى لتنزاح عنهم

التبعات فلما صاروا الى هنا امر ان يشاورهم في الامر اذ صاروا خالصين من التبعتين مصفين منهما والامر هنا وان كان عاما فالمراد به الخصوص، قال ابو البقا اذ لم يؤمر بمشاورتهم في الفرايض ولذلك قرا ابن عباس في بعض الامر وهذا تفسير لا تلاوة فصل ظاهر الامر الوجوب والفا في قوله فاعف عنهم تدل على التعقيب وهذا يدل على انه تعالى اوجب عليه ان يعفو عنهم في الحال ولما انتهى الامر الى الامة لم يوجبه عليهم بل ندبهم اليه، قال تعالى والعافين عن الناس والله يحب المحسنين، وقوله واستغفر لهم يدل دلالة قوية على انه تعالى يعفو عن اصحاب الكباير لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد با بغضب من الله وعده عليه السلام حين عد الكباير الفرار من الزحف واذا ثبت انه كبيرة فالله تعالى نص في هذه الاية على العفو عنهم وامر النبي عليه السلام بالاستغفار لهم واذا امره بالاستغفار لهم لا يجوز ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق بالكرم واذا دلت الاية على انه تعالى شفع محمدا صلى الله عليه وسلم في اصحاب الكباير في الدنيا صار ان يشفعه في القيامة اولى قوله وشاورهم يقال شاورتهم مشاورة وشوارا ومشورة ومشورة والقوم شورى وهي مصدر سمي القوم بها كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة ماخوذة من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته من موضعه واستخرجته، وقيل ماخوذة من شرت الدابة شورا اذا عرضتها والمكان الذي تعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه بالعرض الذي يعلم به خيره وشره فكذلك بالمشاورة يعلم خير الامور وشرها والفايدة في امر الله تعالى له بالمشاورة من وجوه، احدها ان ذلك يقتضي شدة محبته لهم فلو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل سو الخلق والفظاظة، وثانيها انه عليه السلام وان كان اكمل الناس عقلا الا ان علوم الخلق غير متناهية فقد يخطر ببال انسان من وجوه المصالح ما لا يخطر ببال الاخر لا سيما فيما يتعلق بامور الدنيا، قال عليه السلام انتم اعرف بامور دنياكم وانا اعرف بامور دينكم، ولهذا السبب قال عليه السلام ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد امورهم، وثالثها قال الحسن وسفيان بن عيينة انما امر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة، ورابعها انه عليه السلام شاورهم في واقعة احد فاشاروا عليه بالخروج وكان ميله الى ان لا يخرج فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية اثر فامره الله تعالى بمشاورتهم بعد تلك الواقعة ليدل على انه لم يبق في قلبه اثر من تلك الواقعة، وخامسها امره بالمشاورة لا ليستفيد منهم رايا ولكن ليعلم مقادير عقولهم وتحببهم له وقيل امر بالمشاورة ليعرف مقدار عقولهم وعلمهم فينزلهم منازلهم على قدر عقولهم وعلمهم وذكروا ايضا وجوها اخر وهذا كاف فصل اتفقوا على ان كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول ان يشاور الامة فيه لان النص اذا جا بطل الراي، وقال الكلبي واكثر العلما الامر بالمشاورة انما هو في الحروب قال لان الالف واللام في لفظ الامر ليسا للاستغراق لما بينا ان الوحي المنزل لا يجوز المشاورة فيه فوجب حمل الالف واللام هنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الاية ما يتعلق بالحرب وقد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر بالنزول على الما فقبل منه واشار عليه سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة، وقال بعضهم اللفظ عام وخص منه ما نزل فيه الوحي فيبقى حجة في الباقي، قال بعضهم وهذه الاية تدل على ان القياس حجة فصل روى الواحدي في البسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس انه قال الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الاية ابو بكر وعمر رضي الله عنهما واستشكله ابن الخطيب قال لان الذين امر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الاية هم الذين امره بان يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الاية الا ان ابا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت الاية قوله فاذا عزمت، الجمهور على فتح التا خطابا له عليه السلام وقرا عكرمة وجعفر الصادق وروي عن جابر بن زيد بضمها على معنى فاذا ارشدتك اليه وجعلتك تقصده وجا قوله على الله من الالتفات اذ لو جا على نسق هذا الكلام لقيل فتوكل علي وقد نسب العزم اليه تعالى في قول ام سلمة ثم عزم الله لي وذلك على سبيل المجاز فصل معنى الكلام فاذا عزمت فتوكل على الله لا على مشاورتهم اي قم بامر الله وثق بالله واستعنه ان الله يحب المتوكلين وهذا جار مجرى العلة الباعثة على التوكل عند الاخذ في كل الامور وهذه الاية تدل على انه ليس التوكل ان يهمل نفسه كقول بعض

الجهال والا لكان الامر بالمشاورة منافيا للتوكل بل يراعي الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق

فصل التوكل الاعتماد على الله مع اظهار العجز والاسم التكلان يقال منه اتكلت عليه في امري واصله اوتكلت قلبت الواو يا لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التا وادغمت في تا الافتعال ويقال وكلته بامري توكيلا والاسم الوكالة بكسر الواو وفتحها

قوله تعالى ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون فلا غالب شرط وجوابه وكذلك قوله وان يخذلكم فمن وهذا التفات من الغيبة الى الخطاب كذا قاله ابو حيان يعني من الغيبة في قوله لنت لهم ولا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم قال شهاب الدين وفيه نظر وجا قوله فلا غالب جوابا للشرط وهو نفي صريح وقوله فمن ذا الذي وهو متضمن النفي جوابا للشرط الثاني تلطفا بالمؤمنين حيث صرح لهم بعدم الغلبة في الاول ولم يصرح لهم بانه لا ناصر لهم في الثاني بل اتى به في صورة الاستفهام وان كان معناه نفيا وقوله فمن ذا الذي قد تقدم مثله في البقرة والهاء في من بعده فيها وجهان اظهرهما انها تعود على الله تعالى وفيه احتمالان احدهما ان يكون ذلك على حذف مضاف اي من بعد خذلانه والثاني انه لا يحتاج الى ذلك ويكون معنى الكلام انكم اذا جاوزتموه الى غيره وقد خذلكم فمن تجاوزونه اليه وينصركم والوجه الثاني ان يعود على الخذلان المفهوم من الفعل وهو نظير اعدلوا هو اقرب

فصل قيل ان ينصركم الله ان يعنكم ويمنعكم من عدوكم فلا غالب لكم مثل يوم بدر وان يخذلكم يترككم كما كان باحد لم ينصركم احد والخذلان القعود عن النصرة وقرا الجمهور يخذلكم بفتح اليا من خذله ثلاثيا وقرا عمرو بن عبيد يخذلكم بضمها من اخذله رباعيا والهمزة فيه للجعل اي يجعلكم مخذولين والخذل والخذلان ضد النصر وهو ترك من يظن به النصرة واصله من خذلت الظبية ولدها اي تركته منفردا ولهذا قيل لها خاذل ويقال للولد المتروك خاذل وهذا على النسب والمعنى انها مخذول له قال

بحير بجيد مغركة ادما خاذله من الظبا تراعي مترلا زيما

ويقال له ايضا خذول فعول بمعنى مفعول قال

خذول تراعي ربربا بجميله تناول اطراف البرير وترتدي

ومنه يقال تخاذل رجلا فلان قال الاعشى

بين مغلوب قليل جدة وخذول الرجل من غير كسح

ومعنى المادة هذا الترك الخاص ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون فقدم الجار ايذانا بالاختصاص اي يخص المؤمنون ربهم بالتوكل عليه او التفويض لعلمهم انه لا ناصر لهم سواه وهو معنى حسن ذكره الزمخشري

فصل احتجوا بهذه الاية على ان الايمان لا يحصل الا باعانة الله والكفر لا يحصل الا بخذلانه لان الاية دالة على ان الامر كله لله

قوله تعالى وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ان يغل في محل رفع اسم كان ولنبي خبر مقدم اي ما كان له غلول او اغلال على حسب القراءتين وقرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم بفتح اليا وضم الغين من غل مبنيا للفاعل ومعناه انه لا يصح ان يقع من النبي غلول لتنافيهما فلا يجوز ان يتوهم ذلك فيه البتة وقرا الباقون يغل مبنيا للمفعول وهذه القراءة فيها احتمالان احدهما ان يكون من غل ثلاثيا والمعنى ما صح لنبي ان يخونه غيره ويغله فهو نفي في معنى النهي اي لا يغله احد والاحتمال الثاني ان يكون من اغل رباعيا وفيه وجهان احدهما ان يكون من اغله اي نسبه الى الغلول كقولهم اكذبته اي نسبته الى الكذب وهذا في المعنى كالذي قبله اي نفي في معنى النهي اي لا ينسبه احد الى الغلول قال القتيبي لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما قيل يفسق ويفجر ويكفر والاولى ان يقال انه من اغللته اي وجدته غالا كما يقال احمدته والثاني ان يكون من اغله اي وجده غالا كقولهم احمدت الرجل وابخلته واجبنته اي وجدته محمودا وبخيلا وجبانا والظاهر ان قراءة يغل بالبنا للفاعل لا يقدر فيها مفعول محذوف لان الغرض نفي هذه الصفة عن النبي من غير نظر الى تعلق بمفعول كقولك هو يعطي ويمنع تريد اثبات هاتين الصفتين وقدر له ابو البقا مفعولا فقال تقديره ان يغل المال او الغنيمة واختار ابو عبيد والفارسي قراءة البنا للفاعل قالا لان الفعل الوارد بعد ما كان لكذا ان يفعل اكثر ما يجي منسوبا الى الفاعل نحو وما كان لنفس ان تموت ما كان الله ليذر ما كان لنا ان نشرك بالله ما كان لنا ان نتخذ اخاه ما كان الله ليضيع ايمانكم ما كان الله ليطلعكم على الغيب ويقل ما كان زيد ليضرب فوجب الحاق هذه الاية بالاعم الاغلب ويؤكده ما حكى ابو عبيدة عن يونس انه كان يختار هذه القراءة وقال ليس في الكلام ما كان لك ان تضرب بضم التا وايضا فهذه القراءة اختيار ابن عباس فقيل له ان ابن مسعود يقرا يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه الى الخيانة قال شهاب الدين ورجحها بعضهم بقوله ومن يغلل يات بما غل فهذا يوافق هذه القراءة ولا حجة في ذلك لانها موافقة للاخرى **والغلول** في الاصل تدرع الخيانة وتوسطها والغلل تدرع الشي وتوسطه ومنه الغلل للما الجاري بين الشجر والغل الحقد لكمونه في الصدر وتغلغل في كذا اذا دخل فيه وتوسط قال

تغلغل حيث لم يبلغ شراب ولا حزن ولم يبلغ سرور

وقيل تغلغل الشي اذا تخلل بخفية قال

تغلغل حب مية في فؤادي

والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب فالغلول الذي هو الاخذ في خفية ماخوذ من هذا المعنى ومنه اغل الجازر اذا سرق او ترك في الاهاب شيئا من اللحم وفرقت العرب بين الافعال والمصادر فقالوا غل يغل غلولا بالضم في المصدر والمضارع اذا خان وغل يغل غلا بالكسر فيهما قال تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اي حقد قال القرطبي والغال ارض مطمئنة ذات شجر ومنابت السلم والطلح يقال لها غال والغال ايضا نبت والجمع غلال بالضم

فصل اختلفوا في اسباب النزول فروي انه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتاخرت القسمة لبعض الموانع فجاوه وقالوا الا تقسم غنائمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل احد ذهبا ما حبست عليكم منه درهما اتحسبون اني اغلكم مغنمكم فانزل الله تعالى هذه الاية وقيل نزلت في اداء الوحي كان عليه السلام يقرا القران وفيه سب دينهم وسب الهتهم فسالوه ان يترك ذلك فنزلت الاية وروى عكرمة وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها نزلت في قطيفة حمرا فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبي عليه السلام اخذها فنزلت الاية وروي من طريق اخر عن ابن عباس ان اشراف الناس طمعوا ان يخصهم النبي عليه السلام من الغنائم بشي زائد فنزلت الاية وروي انه عليه السلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت الاية وقال الكلبي ومقاتل نزلت في غنائم احد حين ترك الرماة المركز طلبا للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من اخذ شيئا فهو له اي لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فتركوا المركز ووقعوا في الغنائم فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم الم اعهد اليكم الا تتركوا المركز حتى ياتيكم امري فقالوا تركنا بقية اخواننا وقوفا فقال عليه السلام بل ظننتم ان نغل ولا نقسم لكم فنزلت الاية وقيل ان الاقويا الحوا عليه يسالونه من المغنم فانزل الله تعالى وما كان لنبي ان يغل فيعطي قوما ويمنع اخرين بل عليه ان يقسم بينهم بالسوية واما ما يوافق القراءة الثانية فروي انه عليه السلام لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غل رجل بمخيط فنزلت الاية وقال قتادة ذكر لنا انها نزلت في طائفة غلت من اصحابه

قوله ومن يغلل الظاهر ان هذه الجملة الشرطية مستانفة لا محل لها من الاعراب وانما جي بها للردع عن الاغلال وزعم ابو البقا انها يجوز ان تكون حالا ويكون التقدير في حال علم الغال بعقوبة الغلول وهذا وان كان محتملا لكنه بعيد **وما** موصولة بمعنى الذي فالعائد محذوف اي غله ويدل لذلك الحديث ان احدهم ياتي بالشي الذي اخذه على رقبته ويجوز ان تكون مصدرية ويكون على حذف مضاف اي باثم غلوله

فصل قال اكثر المفسرين ان هذه الاية على ظاهرها قالوا وهو نظير قوله في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ويدل عليه قوله لا القين احدكم يجي على رقبته يوم القيامة بعير له رغا او بقرة لها خوار او شاة لها ثغا فينادي يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشي في قعر جهنم ثم يقال له انزل اليه فخذه فينزل اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال المحققون والفائدة انه اذا جا يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته وقال ابو مسلم ليس المقصود من الاية ظاهرها بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل كقوله تعالى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض

بأن بها الله فإنه يأتي المقصود بنفس هذا الظاهر بل المقصود إثبات أن الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد والمعنى أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه لأنه لا يخفى عليه خافية وقال الكعبي المراد أنه يشهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء قال ابن الخطيب والأول أولى لأنه حمل للكلام على حقيقته وقيل معنى يأت بما غل أي يشهد عليه يوم القيامة بتلك الخيانة والغلول فصل قال القرطبي دلت هذه الآية على أن الغلول من الغنيمة من الكبائر ويؤيده ما ورد من قوله عليه السلام والذي نفسي بيده إن الشملة التي أخذ يوم خيبر من المغانم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا وقوله عليه السلام شراك أو شراكان من نار وامتناعه من الصلاة على من غل دليل على تعظيم الغلول وتعظيم الذنب فيه وأنه من الكبائر وهو من حقوق الآدميين ولا بد فيه من القصاص بالحسنات والسيئات ثم صاحبه في المشيئة وقوله عليه السلام أدوا الخائط والمخيط وهذا عام في القليل والكثير لا يحل أخذ شيء في الغزو قبل المقاسم إلا ما خصه الدليل وأجمع عليه من أكل الطعام في أرض العدو والاحتطاب والاصطياد فصل قال القرطبي أجمع العلماء على أنه يجب على الغال أن يرد ما غله إلى صاحب المقاسم قبل أن يتفرق الناس إذا أمكنه فذلك توبته واختلفوا فيما يفعل به إذا افترق أهل الغنيمة ولم يصل إليه فقيل يدفع إلى الإمام خمسه ويتصدق بالباقي وكذا كل مال لا يعرف صاحبه فإنه يتصدق به وقال الشافعي ليس له الصدقة بمال غيره فصل اختلفوا في عقاب الغال بإحراق متاعه فقال أبو حنيفة والليث لا يحرق متاعه وقال الشافعي إن كان عالما بالنهي عوقب وقال الأوزاعي يحرق متاع الغال كله إلا السلاح وثيابه التي عليه وسرجه ولا ينزع منه دابته ولا يحرق الشيء الذي غل وهذا قول أحمد وإسحق وقال الحسن إلا أن يكون حيوانا أو مصحفا فصل في العقوبة بالمال قال بذلك في الذي يبيع الخمر من المسلم يراق الخمر على المسلم وينزع الثمن من الذمي عقوبة له لئلا يبيع الخمر بين المسلمين وقد أراق عمر رضي الله عنه لبنا شيب بماء فصل ومن الغلول هدايا العمال لقوله عليه السلام للذي أهدي إليه وكان بعثه عاملا على الصدقة فأهدي إليه فقال هذا لكم وهذا أهدي إلي فقال عليه السلام ألا جلس في بيت أمه وأبيه فينظر أيهدى إليه أم لا فصل ومن الغلول أيضا حبس الكتب عن أصحابها وما هو في معناها قال الزهري إياك وغلول الكتب فقيل له وما غلول الكتب قال حبسها على أصحابها وقد قيل في قوله تعالى وما كان لنبي أن يغل أي يكتم شيئا من الوحي قوله ثم توفى في هذه الجملة معطوفة على الجملة الشرطية وفيها إعلام أن الغال وغيره من جميع الكاسبين لا بد وأن يجازوا فيندرج الغال تحت هذا العموم أيضا فكأنه ذكر مرتين قال الزمخشري فإن قلت هلا قيل ثم يوفى ما كسب ليتصل به قلت جيء بعام دخل تحته كل كاسب من الغال وغيره فاتصل به من حيث المعنى وهو أثبت وأبلغ فصل تمسك المعتزلة بهذا في إثبات كون العبد فاعلا وفي إثبات وعيد الفساق أما الأول فلأنه تعالى أثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه وأما الثاني فلأنه تعالى قال في القاتل المتعمد فجزاؤه جهنم وأثبت في هذه الآية أن كل عامل يصل إليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق والجواب عن الأول المعارضة بالعلم وعن الثاني أن هذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب أن يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قوله تعالى أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير لما قال في الآية الأولى ثم توفى كل نفس ما كسبت أتبعه بتفصيل هذه الجملة فقال أفمن اتبع رضوان الله والكلام على مثله قد تقدم من أن الفاء النية بها التقديم على الهمزة وأن مذهب الزمخشري تقدير فعل بينهما قال أبو حيان وتقديره في مثل هذا التركيب متكلف جدا والذي يظهر من التقدير أأجعل لكم تمييز بين الضال والمهتدي فمن اتبع رضوان الله واهتدى ليس كمن باء بسخطه وغل لأن الاستفهام هنا للنفي ومن هنا موصولة بمعنى الذي في محل رفع بالابتداء والجار والمجرور الخبر قال أبو البقاء ولا يجوز أن يكون شرطا لأن كمن لا يصلح أن يكون جوابا يعني لأنه كان يجب اقترانه بالفاء ولأن المعنى يأباه وبسخط يجوز أن يتعلق بنفس الفعل أي رجع بسخطه ويجوز أن يكون حالا فيتعلق بمحذوف أي رجع مصاحبا لسخطه أو ملتبسا به ومن الله صفته والسخط الغضب الشديد ويقال سخط بفتحتين وهو مصدر قياسي ويقال سخط بضم السين

وسكون الخاء وهو غير مقيس ويقال هو سخطة الملك بالتاء أي كرهه منه له وقرأ عاصم في إحدى الروايتين عنه رضوان بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران فالضم كالكفران والكسر كالحسبان فصل أفمن اتبع الهمزة فيه للإنكار والفاء للعطف على محذوف والتقدير أفمن اتقى فاتبع رضوان الله وقوله باء أي رجع وقد تقدم واختلف المفسرون فقال الكلبي والضحاك أفمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وقيل أفمن اتبع رضوان الله بالإيمان به والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته وقيل أفمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون وقال الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه إلى أن يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه آخرون فقوله أفمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا أمره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا قوله قال القاضي وكل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لأن اللفظ عام فيجب أن يتناول الكل وإن كانت الآية نزلت في واقعة معينة لكن عموم اللفظ لا يبطل بخصوص السبب قوله ومأواه جهنم في هذه الجملة احتمالان أحدهما أن تكون مستأنفة أخبر أن من باء بسخطه أوى إلى جهنم ويفهم منه مقابله وهو أن من اتبع الرضوان كان مأواه الجنة وإنما سكت عن هذا ونص على ذلك ليكون أبلغ في الزجر ولا بد من حذف في هذه الجمل تقديره أفمن اتبع ما يؤول به إلى رضى الله فباء برضاه كمن اتبع ما يؤول به إلى سخط الله فباء بسخطه والثاني أنها داخلة في حيز الموصول فتكون معطوفة على باء بسخط فيكون قد وصل الموصول بجملتين اسمية وفعلية وعلى كلا الاحتمالين لا محل لها من الإعراب قوله وبئس المصير المخصوص بالذم محذوف أي وبئس المصير جهنم واشتملت هذه الآيات على الطباق في قوله ينصركم ويخذلكم وفي قوله رضوان الله وسخطه والتجنيس المماثل في قوله يغل وبما غل قوله تعالى هم درجات مبتدأ وخبر ولا بد من تأويل في الإخبار بالدرجات عن هم لأنها ليست إياهم فيجوز أن يكون جعلوا نفس الدرجات مبالغة والمعنى أنهم متفاوتون في الجزاء على كسبهم كما أن الدرجات متفاوتة والأصل على التشبيه أي هم مثل الدرجات في التفاوت ومنه قوله

أنصب للمنية تعتريهم رجالي أم هم درج السيول

ويجوز أن يكون على حذف مضاف أي ذوو درجات أي أصحاب منازل ورتب في الثواب والعقاب وأجاز ابن الخطيب أن يكون الأصل لهم درجات فحذف اللام وعلى هذا يكون درجات مبتدأ وما قبلها الخبر ورده بعضهم وقال هذا من جملة وهم متنوعه من المفسرين بلسان العرب وقال لا مساغ لحذف اللام لأنها إنما تحذف في مواضع يضطر إليها وهنا المعنى واضح مستقيم من غير تقدير حذف قال شهاب الدين وادعاء حذف اللام خطأ والمخطئ معذور وقد نقل عن المفسرين هذا ونقل عن ابن عباس والحسن لكل درجات من الجنة والنار فإن كان هذا القائل أخذ من هذا الكلام أن اللام محذوفة فهو مخطئ لأن هؤلاء رضي الله عنهم يفسرون المعنى لا الإعراب اللفظي وقرأ النخعي درجة بالإفراد على الجنس قوله عند الله فيه وجهان أحدهما أن يتعلق بدرجات على المعنى لما تضمنت من معنى الفعل كأنه قيل هم متفاضلون عند الله الثاني أن يتعلق بمحذوف صفة لدرجات فيكون في محل رفع فصل هم عائد إلى لفظ من في قوله أفمن اتبع ولفظ من معناه الجمع ونظيره قوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ثم قال لا يستوون بصيغة الجمع وهو عائد إلى من واعلم أنه لما عاد إلى المتقدم ذكره والذي تقدم ذكره نوعان من اتبع رضوان الله ومن باء بسخط الله فيحتمل أن يعود إلى الأول ويحتمل أن يعود إلى الثاني ويحتمل أن يعود إليهما فإن عاد إلى الأول صح لوجوه والمعنى أن أهل الثواب درجات على حسب أعمالهم ولأن الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب والدركات في أهل العقاب ولأن ما كان من الثواب والرحمة فإن الله يضيفه إلى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه قال تعالى كتب على نفسه الرحمة فلما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال عند الله علمنا أن المراد أهل الثواب ويؤكد هذا قوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا وإن أعدنا الضمير إلى من باء بسخط فلأنه أقرب قاله الحسن وقال إن المراد به أن أهل النار متفاوتون في مراتب العذاب كقوله ولكل درجات مما عملوا وقال عليه السلام إن منها ضحضاحا وغمرا وأنا أرجو أن يكون أبو طالب في ضحضاحها وقال عليه السلام إن

اهون اهل النار عذابا رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه وان اخذنا الضمير ا لبهما فلان درجات
اهل الثواب متفاوتة وكذلك درجات اهل العقاب قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره وقوله عند الله اي في حكم الله وعلمه كما يقال هذه المسالة عند الشافعي
كذا وعند ابي حنيفة كذا ثم قال والله بما يعملون بصير اي عالم بجميع افعال العباد على التفصيل
فصل ذكر محمد بن اسحق في تاويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها اخر اي وما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه
الله به اليهم رغبة او رهبة ثم قال افمن اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق
وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله فرجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان الخلق على
رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم
في الامر بين ان ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين فانه
غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان
الخلق قال ابن الخطيب وهذا احتمال لا باس به الا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية
فاما اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث قوله تعالى لقد من الله على
المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة
وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين لقد من الله جواب لقسم محذوف وقرئ لمن من الله بمن الجارة
ومن بالتشديد بعدها وخرجه الزمخشري على وجهين احدهما ان يكون هذا الجار خبرا مقدما
والمبتدا محذوف تقديره لمن من الله على المؤمنين منه او بعثه اذ بعث فحذف لقيام الدلالة
والثاني انه جعل المبتدا نفس اذ بمعنى وقت وخبرها الجار قبلها تقديره لمن من الله على المؤمنين
وقت بعث ونظيره بقولهم اخطب ما يكون الامير اذا كان قائما وهذان الوجهان
في هذه القراءة مما يدل على رسوخ قدمه في هذا العلم قال شهاب الدين الا ان ابا حيان
قد رد عليه الوجه الثاني بان اذ غير متصرفة لا يكون الا ظرفا او مضافا اليها اسم زمان او مفعولا بها
باذكر على قول ولا يكون فاعلا ولا مفعولا ولا مبتدا قال ولا
نحفظ من كلامهم اذ قام زيد طويل تريد وقت قيام زيد طويل وقال ان نظيره القراءة بقولهم اخطب الامير
من حيث ان المبتدا المشبه والمشبه به ظرف في موضع الخبر عند من يعرب هذا الاعراب ومن
حيث ان هذا الخبر الذي تقدم تقديره ظاهرا واجب الحذف لسد الحال مسده نص عليه النحويون
الذين يعربونه هكذا فكيف يبرزه في اللفظ قال شهاب الدين وجواب هذا الرد واضح ولكن
ابا القاسم لم يكن تخريجه هذه القراءة لكي يشغل بما يقول هو والجمهور على ضم الفاء من جنسهم
وجنسهم وقرات عائشة وفاطمة والضحاك ورواها انس عنه صلى الله عليه وسلم بفتح الفاء
من النفاسة وهي الشرف اي من اشرفهم لسانا وخلقا وخلقا وعن علي عنه عليه السلام انا
انفسكم نسبا وحسبا وصهرا وهذا الجار يحتمل وجهين احدهما ان يتعلق بنفس بعث والثاني
ان يتعلق بمحذوف على انه وصف لرسولا فيكون منصوب المحل ويقوي هذا الوجه قراءة فتح
الفاء فصل قيل اراد به العرب لانه ليس حي من احياء العرب الا وله فيهم نسب الا بني
تغلب لقوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم وقال اخرون اراد به جميع المؤمنين
ومعنى قوله من انفسهم اي بالايمان والشفقة لا بالنسب لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من
انفسكم ووجه هذه المنة ان الرسول يدعوهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى
ثواب الله كقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايضا كونه من انفسهم لانه لو كان
من غير جنسهم لم يركنوا اليه وخص هذه المنة بالمؤمنين لانهم المنتفعون بها كقوله تعالى
هدى للمتقين فصل قال الواحدي المن في كلام العرب باربعة معان احدها الذي
يسقط من السماء وانزلنا عليكم المن والسلوى الثاني تمن بما اعطيت لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى الثالث القطع لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون الرابع الانعام
والاحسان الى من يطلب الجزاء منه هذا عطاؤنا فامنن او امسك ولا تمنن تستكثر والمنان
في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير طلب عوض ومنه الاية لقد من الله على المؤمنين اي انعم
عليهم واحسن اليهم ببعثه هذا الرسول قوله يتلوا عليهم اياته في محل حال او مستانف
قال القرطبي يتلوا في محل نصب نعت لرسولا وقد تقدم نظيرها في البقرة ويزكيهم ويعلمهم

الكتاب والحكمة معنى الاية يبلغهم الوحي ويطهرهم ويعلمهم الكتاب اي معرفة الاحكام الشرعية والحكمة اي
اسرارها وعللها ومنافعها ثم قال وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين وهذا وجه النعمة لان وزوال العلم
عقيب الجهل من اعظم النعم قوله وان كانوا من قبل هي ان المخففة واللام فارقة وقد تقدم
تحقيقه الا ان الزمخشري ومكيا هنا حين جعلاها مخففة قدرا لها اسما محذوفا فقال الزمخشري تقديره
وان الشان والحديث كانوا من قبل وقال مكي واما سيبويه فانه يقول انها مخففة واسمها مضمر
والتقدير على قوله وانهم كانوا وهذا ليس بجيد لان ان المخففة انما تعمل في الظاهر على غير الافصح ولا تعمل
في المضمر ولا يقدر لها اسم محذوف البتة بل تهمل او تعمل على ما تقدم مع ان الزمخشري لم يصرح
بان اسمها محذوف بل قال ان هي المخففة واللام فارقة وتقديره وان الشان والحديث كانوا فقد
يكون هذا تفسير معنى لا اعراب وفي هذه الجملة وجهان احدهما انها استئنافية لا محل لها من الاعراب
والثاني في محل نصب على الحال من المفعول في يعلمهم وهو الاظهر قوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة
قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير الهمزة للانكار وجعلها
ابن عطية للتقرير والواو عاطفة والنية بها التقديم على الهمزة على ما تقرر وقال الزمخشري ولما نصب
بقلتم واصابتكم في محل الجر باضافة لما اليه وتقديره اقلتم حين اصابتكم قوله انى هذا نصب لانه مقول
والهمزة للتقريع والتقرير قال فلت علام عطفت الواو هذه الجملة قلت على ما مضى من قصة احد
من قوله ولقد صدقكم الله وعده ويجوز ان تكون معطوفة على محذوف تقديره افعلتم كذا وقلتم
حينئذ كذا انتهى اما جعله لما بمعنى حين اي ظرفا فهو مذهب الفارسي وقد تقدم تقرير المذهبين واما
قوله عطف على قصة احد فهذا غير مذهبه لان الجاري من مذاهبه انما هو تقدير جملة تعطف ما بعد
الواو عليها او الفاء او ثم كما قرره هو في الوجه الثاني وانى هذا انى بمعنى من اين كما تقدم في قوله انى
لك هذا ويدل عليه قوله من عند انفسكم ومن عند الله قاله الزمخشري ورد عليه ابو حيان بان
الظرف اذا وقع خبرا لا يقدر داخلا عليه حرف جر غير في اما ان يقدر داخلا عليه من فلا لانه انما
انتصب على اسقاط في ولذلك اذا اضمر الظرف تعدى اليه الفعل بفي الا ان يتسع فيه قال فتقديره غير
سائغ واستدلاله بقوله من عند انفسكم ومن عند الله وقوف مع مطابقة السؤال للجواب في اللفظ
وذهول عن هذه القاعدة واختار ابو حيان ان انى بمعنى كيف قال وانى سؤال عن الحال هنا ولا يناسب
ان يكون بمعنى اين او متى لان الاستفهام لم يقع عن مكان ولا زمان هنا انما وقع عن الحال التي اقتضت
لهم ذلك سالوا عنها على سبيل التعجب وجاء الجواب من حيث المعنى لا من حيث اللفظ في قوله قل هو من
عند انفسكم قال والسؤال بانى سؤال عن تعيين كيفية حصول هذا الامر والجواب بقوله من عند
انفسكم يتضمن تعيين الكيفية لانه بتعيين السبب تتعين الكيفية من حيث المعنى لو قيل على سبيل
التعجب كيف لا يحج زيد الصالح فقيل في جوابه لعدم استطاعته لحصل الجواب وانتظم من المعنى انه لا يحج
وهو غير مستطيع انتهى قال شهاب الدين اما قوله لا يقدر الظرف بحرف جر غير في فالزمخشري لم
يقدر في مع انى حتى يلزمه ما قال انما جعل انى بمنزلة من اين في المعنى واما عدوله عن الجواب المطابق
لفظا فالعكس اولى قوله قد اصبتم في محل رفع صفة لمصيبة وقلتم على مذهب سيبويه جواب لما وعلى
مذهب الفارسي ناصب لها على حسب ما تقدم من مذهبيهما قوله قل هو هذا الضمير راجع على المصيبة
من حيث المعنى ويجوز ان يكون على حذف مضاف مراعى اي سببها وكذلك الاشارة بقوله انى هذا لان
المراد المصيبة فصل وجه النظم انه تعالى لما حكى عن المنافقين بانهم نسبوا الرسول عليه السلام
الى الغلول حكى عنهم شبهة اخرى وهي هذه قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من
الكفار يوم احد وهو قولهم انى هذا واجاب تعالى عنه بقوله قل هو من عند انفسكم اي هذا الانهزام
انما حصل بشوم عصيانكم فصل ومعنى هذا قد اصبتم مثليها ان المشركين قتلوا من المسلمين
يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين والاسير في حكم المقتول
لان الاسير يقتل اسيره ان اراد قلتم انى هذا من اين لنا هذا القتل والهزيمة ونحن مسلمون ورسول
الله صلى الله عليه وسلم فينا قل هو من عند انفسكم روى ابو عبيدة السلماني عن علي قال جاء جبريل
الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال ان الله قد كره ما صنع قومك من اخذهم الفداء من الاسارى
وقد امرك ان تخيرهم بين ان يقدموا فتضرب اعناقهم وبين ان ياخذوا الفداء على ان يقتل منهم
عدتهم فذكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس فقالوا يا رسول الله عشائرنا واخواننا

لا بد لنا من فداء ثم نستقوي به على قتال عدونا ويستشهد منا عدتهم فقتل منهم يوم احد سبعون عدد
اسارى اهل بدر فهذا معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفدا واختياركم القتل وقيل انما
انما وقعتم في هذه المصيبة بشوم معصيتكم في الامور المتقدمة ذكرها فصل استدل المعتزلة
بقوله قل هو من عند انفسكم على ان افعال العبد غير مخلوقة لله تعالى من وجوه احدها انه لو
كان ذلك حاصلا بخلق الله تعالى ولا تاثير للعبد فيه كان قوله من عند انفسكم كذبا وثانيها
انهم تعجبوا كيف سلط الله الكافر على المومن فازال الله ذلك التعجب بقوله انما وقعتم في هذا
المكروه بشوم فعلكم فلو كان فعلها الله لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم قالوا انى هذا اي
من اين هذا وهذا طلب لسبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا
للسوال واجيبوا عن الاولين بالمعارضة بالايات الدالة على كون افعال العبد بايجاد الله تعا
وعن الثالث بانه لو كانوا هم الذين اوجدوا الفعل لم يحسن منهم السوال عن سببه ثم قال
تعالى ان الله على كل شيء قدير اي قادر على نصركم لو صبرتم وثبتم كما قدر على التخلية اذ خالفتم وعصيتم
وهذا يدل على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لان فعل العبد شيء فيكون الله قادرا على ايجاده
فلو اوجده العبد امتنع كونه تعالى قادرا على ايجاده لانه لما اوجده العبد امتنع من الله ايجاده
لان ايجاد الموجود محال والمفضي الى المحال محال قوله تعالى وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن
الله وليعلم المومنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا قالوا
لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
والله اعلم بما يكتمون ما موصولة بمعنى الذي في محل رفع بالابتدا وقوله فباذن الله الخبر وهو على اضمار
تقديره فهو باذن الله ودخلت الفا في الخبر لشبه المبتدا بالشرط نحو الذي ياتيني فله درهم
وهذا على ما قرره الجمهور مشكل وذلك انهم قرروا انه لا يجوز دخول هذه الفا زائدة في الخبر الا
بشروط منها ان تكون الصلة مستقبلة في المعنى وذلك لان الفا انما دخلت للشبه بالشرط والشرط انما
يكون في الاستقبال لا في الماضي لو قلت الذي اتاني امس فله درهم لم يصح واصابكم هنا ماض في المعنى
لان القصة ماضية فكيف جاز دخول هذه الفا واجابوا عنه بانه يحمل على التبيين اي وما تبين
اصابته اياكم كما تاولوا ان كان قميصه قد من دبر اي ان تبين وهذا شرط صريح واذا صح هذا التاويل
فليجعل ما هنا شرطا صريحا وتكون الفا داخلة وجوبا لكونها واقعة جوابا للشرط وقال ابن عطية
يحسن دخول الفا اذا كان لسبب الاعطا وكذلك ترتيب هذه فالمعنى انما هو وما اذن الله فيه
فهو الذي اصابكم لكن قدم الاهم في نفوسهم والاقرب الى حسهم والاذن التمكين من الشيء
مع العلم به وهذا احسن من حيث المعنى فان الاصابة مترتبة على الاذن من حيث المعنى واشار
بقوله الاهم والاقرب الى ما اصابهم يوم التقى الجمعان فصل ذكر في الاية الاولى ان الذي اصابهم
كان من عند انفسهم وذكر في هذه الاية انه وقع باذن الله وهو ان يتميز المومن عن المنافق والمراد
بالجمعين هو يوم احد اي جمع المومنين وجمع المشركين واختلفوا في المراد بقوله فباذن الله
فقيل الاذن هنا عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعارة لان الاذن في الشيء لا يدفع
المأذون له عن مراده وقيل بعلم الله كقوله اذان من الله وقوله اذناك ما منا من شهيد
وقوله فاذنوا بحرب من الله ورسوله قال الواحدي في هذا الايات انما هي لتسلية المومنين
عما اصابهم ولا تحصل التسلية اذا كان ذلك واقعا بعلمه لان علمه عام في جميع المعلومات وقيل فهاهنا
الله تعالى لو شاء لنصركم عليهم ليبتليكم والمعنى انه تعالى لما امر بالمحاربة ثم ادت المحاربة الى ذلك
الانهزام صح على سبيل المجاز ان يقال حصل ذلك باذنه ونقل عن ابن عباس ان المراد من الاذن قضا الله
به ذلك وحكمه به وهذا اولى لان الاية تسلية للمومنين مما اصابهم وبهذا تحصل التسلية قوله وليعلم
المومنين في هذه اللام قولان احدهما انها معطوفة على معنى قوله فباذن الله عطف سبب على سبب فيتعلق
بما يتعلق به الاول والثاني انها متعلقة بمحذوف اي وليعلم فعل ذلك اي اصابكم والاول اولى
ان معنى وليعلم الله كذا اي يميز ويظهر للناس ما كان في علمه وزعم بعضهم ان ثم مضافا اي ليعلم
ايمان المومنين ونفاق المنافقين ولا حاجة اليه قوله وليعلم الذين نافقوا قال الواحدي يقال
نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان واضمر خلافها والنفاق اسم اسلامي واختلف
في اشتقاقه على وجوه الاول قال ابو عبيدة من نافقاء اليربوع لان جحر اليربوع له بابان القاصعا

والنافقا فاذا طلب من احدهما خرج من الاخر فقيل للمنافق انه منافق لانه صنع لنفسه طريقين اظهار الاسلام
واضمار الكفر فمن ايهما طلب خرج من الاخر الثاني قال ابن الانباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه
انه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل في السرب الثالث انه ماخوذ من النافقا لكن على غير الوجه الذي
ذكره ابو عبيدة وهو ان النافقا حجر يحفره اليربوع في داخل الارض ثم انه يرقق ما فوق الجحر حتى اذا رابه
ريب دفع التراب براسه وخرج فقيل للمنافق منافق لانه يضمر الكفر باطنه فاذا فتشت عنه رمى ذلك
الكفر وتمسك بالاسلام قوله وقيل لهم تعالوا قاتلوا هذه الجملة تحتمل وجهين احدهما ان تكون استئنافية
اخبر الله انهم مامورون اما بالقتال واما بالدفع اي تكثير سواد المسلمين والثاني ان تكون معطوفة على نافقوا
فتكون داخلة في خبر الموصول اي وليعلم الذين حصل منهم النفاق والقول بكذا وتعالوا وقاتلوا
كلاهما قايم مقام الفاعل لقيل لانه هو المقول وقد تقدم ما فيه قال ابو البقا وانما لم يات بحرف العطف بين
بين تعالوا وقاتلوا لانه قصد ان يكون كل من الجملتين مقصودة بنفسها ويجوز ان يقال ان المقصود
هو الامر بالقتال وتعالوا ذكر ما لو سكت عنه لكان في الكلام ما يدل عليه وقيل الامر الثاني حال يعني بقوله
وتعالوا ذكر ما لو سكت ان المقصود انما هو امرهم بالقتال لا مجيهم وجعله قاتلوا حالا من تعالوا
لان الجملة الحالية يشترط ان تكون خبرية وهذه طلبية قوله او ادفعوا او هنا على بابها من التخيير والاباحة
وقيل بمعنى الواو لانه طلب منهم القتال والدفع والاول اصح فصل اختلفوا في القايل فقال الاصم
انه الرسول عليه السلام كان يدعوهم الى القتال وقيل عبد الله بن ابي بن سلول لما خرج بعسكره الى احد
قالوا لم نلقي انفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلاث مائة من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام ابو جابر الانصاري اذكركم الله ان تخذلوا نبيكم
وقومكم عند حضور العدو فصل معنى قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا يعني ان كان في قلبكم حب الدين والاسلام
فقاتلوا للدين والاسلام وان لم تكونوا كذلك فقاتلوا دفعا عن انفسكم واهليكم واموالكم وقال السدي
وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا لان الكثرة احد اسباب الهيبة قوله قالوا
لو نعلم انما لم يات في هذه الجملة بحرف عطف لانها جواب لسوال سايل كانه قيل فما قالوا لما قيل لهم ذلك
فاجيب بانهم قالوا ذلك ونعلم وان كان مضارعا فمعناه المضي لان لو تخلص المضارع اذا كانت لما سيقع
لوقوع غيره ونكر قتالا للتقليل اي لو علمنا بعض قتال ما وهذا جواب المنافقين حين قيل لهم تعالوا
قاتلوا في سبيل او ادفعوا فقال تعالى هم للكفر يومئذ اقرب هم مبتدا واقرب خبره وهو افعل تفضيل
وللكفر متعلق به وكذلك للايمان فان قيل لا يتعلق حرفا جر متحدان لفظا ومعنى بعامل واحد الا ان
يكون احدهما معطوفا على الاخر او بدلا منه فكيف تعلقا باقرب فالجواب ان هذا خاص بافعل التفضيل
قالوا لانه في قوة عاملين فان قولك زيد افضل من عمرو معناه يزيد فضله على فضل عمرو وقال ابو
البقا وجاز ان يعمل اقرب فيهما لانهما يشبهان الظرف وكما عمل اطيب في قولهم هذا بسرا اطيب منه رطبا في
الظرفين المقدرين لان افعل يدل على معنيين على اصل الفعل وزيادته فيعمل في كل واحد منهما بمعنى غير
الاخر فتقديره يزيد قربهم الى الكفر على قربهم الى الايمان ولا حاجة الى تشبيه الجارين بالظرفين
لان ظاهره ان المسوغ لتعلقهما بعامل واحد تشبيههما بالظرفين وليس كذلك وقوله الظرفين المقدرين
يعني ان المعنى هذا في اوان بسريته اطيب منه في اوان رطبيته واقرب هنا من القرب الذي هو ضد
البعد ويتعدى بثلاث حروف اللام والى ومن تقول قربت لك واليك ومنك فاذا قلت زيد
اقرب من العلم من عمرو فمن الاولى المعدية لاصل معنى القرب والثانية هي الجارة للمفضول واذا اتفق
هذا فلا حاجة الى ذكر اللام بمعنى الى ويومئذ متعلق باقرب وكذا منهم ومن هذه هي الجارة للمفضول
بعد افعل وليست هي المعدية لاصل الفعل ومعنى هم للكفر اقرب منهم يومئذ للايمان انهم كانوا يقولون
قبل هذا الوقت كانوا يتميزون للنفاق فكانوا في الظاهر ابعد من الكفر فلما ظهر منهم ما كانوا يكتمونه صاروا اقرب
للكفر لان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وقيل المعنى انهم لاهل الكفر
اقرب نصرة منهم لاهل الايمان لان تقليلهم سواد المسلمين يودي الى تقوية المشركين واذ مضافة
لجملة محذوفة عوض منها التنوين كما تقدم تقريره والتقدير هذه الجملة هم للكفر يومئذ قالوا لو نعلم
قتالا لاتبعناكم وقيل المعنى على حذف مضاف اي هم لاهل الكفر اقرب لاهل الايمان وجعلوا هنا على
انفسهم باعتبار حالين وقتين ولولا ذلك لم يجز تقول زيد قاعدا افضل منه قائما او زيد قاعدا
اليوم افضل منه قاعدا غدا ولو قلت زيد اليوم قاعدا افضل منه اليوم قاعدا لم يجز وحكى النقاش

عن بعض المفسرين أن أقرب هنا ليس من معنى القرب الذي هو ضد البعد وإنما هي من القرب بفتح القاف
والراء، وهو طلب الماء، ومنه قارب الماء، وليلة القرب ليلة الورود، فالمعنى هم أطلب للكفر، وعلى هذا فيتعين
التعدية باللام على حد قولك زيد أضرب لعمرو. فصل قال أكثر العلماء هذا تنصيص من الله تعالى على
أنهم كفار. قال الحسن: إذا قال الله تعالى أقرب فهو اليقين بأنهم مشركون، وهو مثل قوله مائة ألف
أو يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها، وأيضا فالمكلف لا يمكن أن ينفك عن الإيمان والكفر، فلما دلت
الآية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر. وقال الواحدي في البسيط هذه الآية دليل على أن من أتى
بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره لأنه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم مع أنهم كانوا كافرين
لإظهارهم كلمة التوحيد. قوله يقولون بأفواههم في هذه الجملة وجهان: أحدهما أنها مستأنفة لا محل لها
والثاني أنها في محل نصب على الحال من الضمير في أقرب أي قربوا للكفر قائلين هذه المقالة. وقوله
بأفواههم قيل تأكيد كقوله ولا طائر يطير بجناحيه، والظاهر أن القول يطلق على اللساني والنفساني
فتقييده بأفواههم تقييد لأحد محتمليه اللهم إلا أن يقال إن إطلاقه على النفساني مجاز. قال
الزمخشري: وذكر القلوب مع الأفواه تصوير لنفاقهم وأن إيمانهم موجود في أفواههم فقط، وهذا الذي
قاله الزمخشري ينفي كونه للتأكيد لتحصيله هذه الفائدة. ومعنى الآية أن لسانهم مخالف لقلبهم
فهم وإن كانوا يظهرون الإيمان باللسان لكنهم يضمرون في قلوبهم الكفر. قوله والله أعلم بما يكتمون أي
عالم بما في ضمائرهم. فإن قيل المعلوم إذا علمه عالمان لم يكن أحدهما أعلم به من الآخر فما معنى قوله والله
أعلم بما يكتمون. فالجواب أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الأحوال ما لا يعلمه غيره. قوله تعالى
الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين
يجوز في موضع الذين الألقاب الثلاثة الرفع والنصب والجر، فالرفع من ثلاثة أوجه: أحدها
أن يكون مرفوعا على خبر مبتدأ محذوف تقديره هم الذين. الثاني أنه بدل من واو يكتمون. الثالث أنه
مبتدأ والخبر قوله قل فادرءوا ولا بد من حذف عائد تقديره قل لهم فادرءوا. والنصب من ثلاثة أوجه
أيضا: أحدها النصب على الذم أي أذم الذين قالوا. الثاني أنه بدل من الذين نافقوا. الثالث أنه
صفة لهم. والجر من وجهين: البدل من الضمير في بأفواههم أو من الضمير في قلوبهم كقول الفرزدق

على حالة لو أن في القوم حاتما ... على جوده لضن بالماء حاتم

بجر حاتم على أنه بدل من الهاء في جوده. وقد تقدم الخلاف في هذه المسألة. وقال أبو حيان وجوزوا في إعراب الذين وجوها
الرفع على النعت للذين نافقوا أو على أنه خبر لمبتدأ محذوف أو على أنه بدل من الواو في يكتمون والنصب
فذكره إلى آخره. قال شهاب الدين رحمه الله وهذا عجب منه لأن الذين نافقوا منصوب بقوله وليعلم
وهم في الحقيقة عطف على المؤمنين وإنما كرر العامل توكيدا، والشيخ لا يخفى عليه ما هو أشكل من هذا
فيحتمل أن يكون تبع غيره في هذا السهو، وهو الظاهر من كلامه، ولم ينظر في الآية إلا على ما رآه منقولا،
وكثيرا ما يقع الناس فيه. وإن بعضهم أن الذين فاعل بقوله وليعلم أي فعل الله ذلك ليعلم هو المؤمنين
وليعلم المنافقون، ولكن مثل هذا لا ينبغي أن يجوز البتة. قوله وقعدوا يجوز في هذه الجملة وجهان:
أحدهما أن تكون حالية من فاعل قالوا وقد مرادة أي وقد قعدوا، ومجيء الماضي حالا بالواو وقد أو بأحدهما
أو بدونهما ثابت من لسان العرب. والثاني أنها معطوفة على الصلة فتكون معترضة بين قالوا ومعمولها
وهو لو أطاعونا. فصل قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن أبي وأصحابه. وقال الأصم
هذا لا يجوز لأن عبد الله بن أبي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم أحد، وهذا القول
واقع ممن قد تخلف لأنه قال الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا أي في القعود فهو
كلام متأخر عن الجهاد قاله لمن خرج إلى الجهاد ولمن هو قوي النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعد، وهذا
فيه نظر لأنه يحتمل أنه أراد بقوله وقعدوا أي قعدوا عن القتال لا عن الخروج إلى القتال، فإن عبد
الله بن أبي خرج إلى القتال ولم يقاتل بل هرب بمن معه، ويطلق عليه أنه قعد عن القتال، وهو
القائل هذا الكلام. وقوله لإخوانهم أي لأجل إخوانهم، وقد تقدم هل المراد من هذه الأخوة في النسب
أو الأخوة بسبب المشاركة في الدار أو في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم أو في عبادة الأوثان.
قوله قل فادرءوا أي ادفعوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين ذكر ذلك على سبيل الجواب لقولهم لو
أطاعونا ما قتلوا. فإن قيل ما وجه هذا الاستدلال مع أن الفرق ظاهر فإن التحرز عن القتل ممكن
وأما التحرز عن الموت فغير ممكن البتة. فالجواب أن هذا الدليل لا يمشي إلا إذا قلنا إن الكل بقضاء

الله وقدره فحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح الاستدلال. أما إذا قلنا بأن فعل العبد ليس
بقدر الله وقضائه كان الفرق بين الموت والقتل ظاهرا. وقوله إن كنتم صادقين أي في كونكم متمكنين بالحذر
عن المكاره والوصول إلى المطالب. قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند
ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف
عليهم ولا هم يحزنون. الذين مفعول أول وأمواتا مفعول ثان، والفاعل إما ضمير كل مخاطب أو ضمير الرسول
عليه السلام كما تقدم في نظائره. وقرأ حميد بن قيس وهشام بخلاف عنه يحسبن بياء الغيبة، وفي الفاعل
وجهان: أحدهما أنه مضمر إما ضمير الرسول أو ضمير من يصلح للحسبان أي حاسب. والثاني قاله الزمخشري
وهو أن يكون الذين قتلوا فاعلا والمفعول الأول محذوف، والتقدير ولا يحسبنهم الذين قتلوا أمواتا أي ولا يحسبن الذين قتلوا
أنفسهم أمواتا. قال: فإن قلت كيف جاز حذف المفعول الأول؟ قلت هو في الأصل مبتدأ فحذف كما حذف
المبتدأ في قوله بل أحياء أي هم أحياء لدلالة الكلام عليهما. ورد عليه أبو حيان بأن هذا التقدير يؤدي إلى
تقديم الضمير على مفسره، وذلك لا يجوز إلا في أبواب محصورة، وعد باب ربه رجلا ونعم رجلا زيد
والتنازع عند إعمال الثاني في رأي سيبويه والبدل على خلاف فيه وضمير الأمر، قال: وزاد بعض أصحابنا
أن يكون المفسر خبرا، وبأن حذف أحد مفعولي ظن اختصارا إنما يتمشى له عند الجمهور مع أنه قليل جدا
نص عليه الفارسي ومنعه ابن ملكون البتة. قال شهاب الدين: وهذا من تحامله، أما قوله يؤدي إلى تقديم
المضمر إلى آخره فالزمخشري لم يقدره صناعة بل إبرازا للمعنى المقصود، ولذلك لما أراد أن يقدر الصناعة
النحوية قدره بلفظ أنفسهم المنصوبة وهي المفعول الأول، وأظن أن الشيخ توهم أنها مرفوعة تأكيدا
للضمير في قتلوا، ولم يتنبه أنه إنما قدرها مفعولا أول منصوبة. وأما تمشيته قوله على مذهب الجمهور
فيكفيه ذلك، وما عليه من أن يكون ابن ملكون يمنع وستأتي مواضع يضطر هو وغيره إلى حذف أحد المفعولين
كما ستقف عليه قريبا. وتقدم الكلام على مادة حسب ولغاتها وقراءتها. وقرئ تحسبن بفتح السين قاله
الزمخشري. وقرأ ابن عامر قتلوا بالتشديد، وهشام وحده في ما ماتوا وما قتلوا، والباقون بالتخفيف
فالتشديد للتكثير والتخفيف صالح لذلك. وقرأ الجمهور أحياء رفعا على بل هم أحياء. وقرأ ابن أبي عبلة
أحياء، وخرجها أبو البقاء على وجهين: أحدهما أن يكون عطفا على أمواتا قال كما تقول ظننت زيدا قائما
بل قاعدا. والثاني وإليه ذهب الزمخشري أيضا أن يكون بإضمار فعل تقديره بل أحسبهم أحياء، وهذا
الوجه سبق إليه أبو إسحاق الزجاج إلا أن الفارسي رده عليه في الإغفال قال لأن الأمر يقين فلا
يجوز أن يؤمر فيه بمحسبة ولا يصح أن يضمر له إلا فعل المحسبة، فوجه قراءة ابن أبي عبلة أن يضمر
فعلا غير المحسبة اعتقدهم أو اجعلهم، وذلك ضعيف إذ لا دلالة في الكلام على ما يضمر. انتهى. قال
شهاب الدين: وهذا تحامل من أبي علي. أما قوله إن الأمر يقين يعني أن كونهم أحياء أمر متيقن
فكيف يقال فيه أحسبهم بفعل يقتضي الشك، وهذا غير لازم لأن حسب قد تأتي لليقين قال

حسبت التقى والجود خير تجارة ... رباحا إذا ما المرء أصبح ثاقلا

وقال آخر

شهدت وفاتوني وكنت حسبتني ... فقيرا إلى أن يشهدوا وتغيبي

تحسب في هذين البيتين
لليقين لأن المعنى على ذلك. وقوله وذلك ضعيف يعني من حيث عدم الدلالة اللفظية، وليس كذلك
بل إذا أرشد المعنى إلى شيء يقدر ذلك الشيء لدلالة المعنى عليه من غير ضعف، فإن كان دلالة اللفظ
أحسن. وأما تقديره هو أو اجعلهم قال الشيخ هذا لا يصح البتة، سواء جعلت اجعلهم بمعنى اخلقهم
أو صيرهم أو سمهم أو ألقهم. قوله عند ربهم فيه خمسة أوجه: أحدها أن يكون خبرا ثانيا لأحياء على قراءة
الجمهور. الثاني أن يكون ظرفا لأحياء لأن المعنى يحيون عند ربهم. الثالث أن يكون ظرفا ليرزقون أي
يقع رزقهم في هذا المكان الشريف. الرابع أن يكون صفة لأحياء فيكون في محل رفع على قراءة الجمهور
ونصب على قراءة ابن أبي عبلة. الخامس أن يكون حالا من الضمير المستكن في أحياء. والمراد بالعندية
المجاز عن قربهم بالتكرمة، وقيل عند ربهم أي في حكمه كما تقول هذه المسألة عند الشافعي كذا وعند
غيره كذا. قال ابن عطية هو على حذف مضاف أي عند كرامة ربهم، ولا حاجة إليه لأن الأول
أليق. قوله يرزقون فيه أربعة أوجه: أحدها أن يكون خبرا ثالثا لأحياء أو ثانيا إذا لم يجعل
الظرف خبرا. الثاني أنه صفة لأحياء بالاعتبار المتقدم، فإن قال اعتبرنا الظرف وصفا أيضا
فيكون هذا جاء على الأحسن وهو أنه إذا وصف بظرف وجملة فالأحسن تقديم الظرف وعديله
لأنه أقرب إلى المفرد. الثالث أنه حال من الضمير في أحياء أي يحيون مرزوقين. الرابع أن يكون

حالا من الضمير المستكن في الظرف والعامل فيه في الحقيقة العامل في الظرف قال ابو البقاء في هذا
الوجه ويجوز ان يكون حالا من الظرف اذا جعلته صفة اي اذا جعلت الظرف وليس ذلك مختصا
بجعله صفة فقط بل لو جعلته حالا جاز ذلك ايضا وهذه تسمى الحال المتداخلة ولو جعلته
خبرا كان كذلك فصل هذه الاية نزلت في شهداء بدر وكانوا اربعة عشر رجلا ثمانية من
الانصار وستة من المهاجرين وقيل نزلت في شهداء احد وكانوا سبعين رجلا اربعة من
المهاجرين حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعثمان بن شماس وعبد الله بن جحش
وباقيهم من الانصار فصل ظاهر هذه الاية يدل على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان
يكون حقيقة او مجازا فان كان حقيقة فاما ان يكون بمعنى انهم سيصيرون في الاخرة احياء او في
الحال وبتقدير ان يكونوا احياء في الحال فاما ان يكون المراد الحياة الروحانية او الجسمانية
فاما الاحتمال الاول وهو انهم سيصيرون احياء في الاخرة فقد ذهب اليه جماعة من المعتزلة
منهم الكعبي قال لان الله تعالى اورد هذه الاية تكذيبا للمنافقين في تحديهم البعث
والمعاد وقولهم ان اصحاب محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا
يصلون الى خير وهذه الاية ترد هذا القول لان ظاهرها يدل على كونهم احياء حال نزول هذه
الاية وايضا فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط
بالحياة وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا جعل الله اهل العذاب احياء قبل القيامة لاجل
التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل القيامة لاجل الثواب اولى لان جانب الرحمة
والاحسان ارجح من جانب العذاب وايضا لو كان المراد انه سيجعلهم احياء في القيامة لما قال
النبي عليه السلام ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك فان قيل انه عليه السلام كان
عالما بانهم سيصيرون احياء عند البعث لكنه غير عالم بانهم من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله
بانهم سيصيرون احياء ويصلون الى الثواب فالجواب ان قوله ولا تحسبن انما يتناول الموت
لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم احياء
في الحال لانه لا حسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم القيامة وقوله يرزقون فهو خبر
مبتدا ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال السؤال وايضا فقوله تعالى ويستبشرون بالذين
لم يلحقوا بهم من خلفهم فالقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وان يكونوا في الدنيا واستبشارهم بمن يكون
في الدنيا لا بد وان يكون قبل القيامة والاستبشار لا يكون الا مع الحياة فدل على كونهم احياء
قبل القيامة وايضا روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء ارواحهم
في اجواف طير خضر ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتسرح حيث شاءت وتاوي الى قناديل من
ذهب تحت العرش فلما راوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما
نحن فيه من النعيم كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا
بذلك واستبشروا فانزل الله تعالى هذه الاية وسئل ابن مسعود عن هذه الاية فقال
سالنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي رواية في روضة خضراء
وعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ابشرك ان اباك حيث
اصيب باحد احياه الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل لك فقال يا رب احب
ان تردني الى الدنيا فاقتل فيك مرة اخرى الاحتمال الثاني وهو انهم احياء في الحال فالقائلون
بهذا القول منهم من اثبت الحياة للروح ومنهم من اثبتها للبدن فمن اثبتها للروح قال
لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي والمراد الروح وروي انه عليه السلام يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول هل
وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يا رسول الله انهم اموات فكيف تناديهم فقال عليه السلام
انهم اسمع منكم وقال عليه السلام انبياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار
الاحتمال الثالث من اثبت الحياة للاجساد وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد
اجساد الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل اليها الكرامات وقد طعنوا
في هذا وقالوا انا نرى الشهداء تاكلهم السباع ونرى المقتول يبقى اياما الى ان ينتفخ وتنفصل
اعضاؤه فعود الحياة اليها مستبعد وان جوزنا كونها حية عاقلة متنعمة عارفة لزم القول

بالسفسطة الاحتمال الرابع ان كونهم احياء من طريق المجاز قال الاصم والبلخي اذا كان الميت عظيم المنزلة في
الدين وكانت عاقبته يوم القيامة الى السعادة والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل
الذي لا ينفع نفسه ولا غيره انه ميت وكما يقال للبليد انه حمار وللموذي انه سبع كما قال عبد الملك بن مروان
لما راى الزهري وعلم فقهه وتحقيقه ما مات من خلف مثلك واذا مات الانسان وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا
يقال على سبيل المجاز انه ما مات وقال اخرون المجاز في هذه الاية ان اجسادهم لا تبلى تحت الارض كما روي ان معوية
لما اراد ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادى من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا
اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصابت المسحاة اصبع رجل منهم فانفطرت دما وقيل المراد بكونهم احياء انهم
لا يغسلون كما يغسل الاموات قال القرطبي اذا كان الشهيد حيا حكما فلا يصلى عليه كالحي حسا قوله فرحين فيه
خمسة اوجه احدها ان يكون حالا من الضمير في احياء الثاني من الضمير في الظرف الثالث من الضمير في يرزقون
الرابع انه منصوب على المدح الخامس انه صفة لاحياء وهذا يختص بقراءة ابن ابي عبلة وبما متعلق بفرحين
قوله من فضله فيه وجهان احدهما ان معناها السببية اي بسبب فضله اي الذي اتاهم الله متسبب
عن فضله الثاني انها لابتداء الغاية وعلى هذين الوجهين يتعلق باتاهم الثالث انها للتبعيض اي بعض فضله
وعلى هذا فيتعلق بمحذوف على انه حال من الضمير العائد على الموصول ولكنه حذف والتقدير بما اتاهموه كائنا
من فضله قوله ويستبشرون فيه اربعة اوجه احدها ان يكون من باب عطف الفعل على الاسم لكون
الفعل في تاويله فيكون عطفا على فرحين كانه قيل فرحين ومستبشرين ونظروه بقوله تعالى فوقهم صافات
ويقبضن الثاني انه ايضا يكون من باب عطف الفعل على الاسم لكن لان الاسم في تاويل الفعل قال ابو البقاء
هو معطوف على فرحين لان اسم الفاعل هنا يشبه الفعل المضارع يعني ان فرحين بمنزلة يفرحون وكانه جعله
من باب قوله ان المصدقين والمصدقات واقرضوا والتقدير الاول اولى لان الاسم وهو فرحين لا ضرورة بنا
الى ان نجعله في محل فعل مضارع حتى يتناول الاسم وهو فرحين به والفعل فرع عليه فينبغي ان يرد اليه وانما فعلنا
ذلك في الاية لان ال الموصولة بمعنى الذي والذي لا يوصل الا بجملة او شبهها وذلك الشبه في الحقيقة يتاول بجملة الثالث
ان يكون مستانفا والواو للعطف عطفت فعلية على اسمية الرابع ان يكون خبر المبتدا محذوف اي وهم يستبشرون
وحينئذ يجوز وجهان احدهما ان تكون الجملة حالية من الضمير المستكن في فرحين او من العائد المحذوف من اتاهم
وانما احتجنا الى تقدير مبتدا عند جعلنا اياها حالا لان المضارع المثبت لا يجوز اقترانه بواو الحال لما تقدم مرارا الثاني
من هذين الوجهين ان تكون استينافية عطف جملة اسمية على مثلها واستفعل هنا ليس للطلب بل يكون
بمعنى المجرد نحو استغنى الله واستمجد المرخ والعفار بمعنى غني ومجد وقد سمع بشر الرجل بكسر العين فيكون استبشر
بمعناه قاله ابن عطية ويجوز ان يكون مطاوع ابشر نحو اكانه فاستكان واراحه فاستراح واشلاه فاستشلى
واحكمه فاستحكم وهو كثير وجعله ابو حيان الظاهر من حيث ان المطاوعة تدل على الانفعال عن الغير فحصلت لهم البشرى
بابشار الله تعالى وهذا لا يلزم اذا كان بمعنى المجرد قوله من خلفهم في هذا الجار وجهان احدهما انه متعلق بيلحقوا على معنى
انهم قد بقوا بعدهم وهم قد تقدموهم والثاني ان يكون متعلقا بمحذوف على انه حال من فاعل يلحقوا اي لم يلحقوا بهم حال
كونهم متخلفين عنهم اي في الحياة فصل معنى الكلام ويستبشرون يفرحون بالذين لم يلحقوا بهم من اخوانهم
الذين تركوهم احياء في الدنيا على مناهج الايمان والجهاد لعلمهم انهم اذا استشهدوا ولحقوا بهم ونالوا من الكرامة
ما نالوا هم فلذلك يستبشرون وقال الزجاج وابن فورك الاشارة بالاستبشار للذين لم يلحقوا بهم الى جميع
المؤمنين وان لم يقتلوا لكنهم لما عاينوا ثواب الله وقع اليقين بان دين الاسلام هو الحق الذي يثيب الله عليه
فهم فرحون لانفسهم بما اتاهم الله من فضله ويستبشرون للمؤمنين بان لا خوف عليهم ولا هم يحزنون قوله الا خوف
عليهم فيه وجهان احدهما ان وما في خبرها في محل جر بدلا من الذين بدل اشتمال اي يستبشرون بعدم خوفهم
وحزنهم فهو المستبشر به في الحقيقة لان الذوات لا يستبشر بها والثاني انها في محل نصب على انه مفعول
من اجله اي لانهم لا خوف وان هذه هي المخففة واسمها ضمير الشان وجملة النفي بعدها في محل الخبر فان
قيل الذوات لا يستبشر بها كما تقدم فكيف قال ويستبشرون بالذين لم يلحقوا فالجواب
ان ذلك على حذف مضاف مناسب تقديره ويستبشرون بسلامة الذين او بلحوقهم بهم في الدرجة
وقال مكي بن ابي طالب حكى انها بدل اشتمال ويجوز ان تكون ان في موضع نصب على معنى بان لا وهذا هو
بعينه وجه البدل المتقدم غاية ما في الباب انه اعاد مع البدل العامل في تقديره اللهم الا ان يعني
انها وان كانت بدلا من الذين فليست في محل جر بل في محل نصب لانها سقطت منها الباء فالحال الاصل بان
لا وان اذا حذف منها حرف الجر كانت في محل نصب على راي سيبويه والفراء وهو بعيد قوله تعالى يستبشرون

بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع اجر المؤمنين الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم لما بين تعالى انهم يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم بين هنا انهم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعيم ولذلك اعاد لفظ الاستبشار فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار فلزم التكرار فالجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الاخرة فان قيل ما الفرق بين النعمة والفضل فان العطف يقتضي المغايرة فالجواب ان النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد وقيل النعمة المغفرة والفضل الثواب الزائد وقيل للتاكيد وروى الترمذي عن المقداد بن معد يكرب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للشهيد عند الله ست خصال يغفر له ويرى مقعده من الجنة ويجار من عذاب القبر ويامن من الفزع الاكبر ويوضع على راسه تاج الوقار الياقوتة منه خير من الدنيا وما فيها ويزوج اثنين وسبعين زوجة من الحور العين ويشفع في سبعين من اقاربه قال هذا حديث صحيح غريب وهذا تفسير النعمة والفضل وهذا في الترمذي وابن ماجه ست وفي العدد سبعة فصل وهذه الاية تدل على ان الانسان يكون فرحه واستبشاره بصلاح حال اخوانه اتم من استبشاره بسعادة نفسه لانه تعالى مدحهم على ذلك بكونهم اول ما استبشروا وفرحوا باخوانهم ذكر بعده استبشارهم بانفسهم فقال يستبشرون بنعمة من الله وفضل قوله وان الله لا يضيع قرا الكسائي بكسر ان على الاستيناف وقال الزمخشري ان قراءة الكسر اعتراض واستشكل كونها اعتراضا لانها لم تقع بين شيئين متلازمين ويمكن ان يجاب عنه بان الذين استجابوا يجوز ان يكون تابعا للذين لم يلحقوا نعتا او بدلا على ما سياتي فعلى هذا يتصور الاعتراض ويؤيد كونها للاستيناف قراءة عبد الله ومصحفه والله لا يضيع وقرا باقي السبعة بالفتح عطفا على قوله بنعمة لانها تاويل مصدر اي يستبشرون بنعمة من الله وفضل منه وعدم اضاعة الله اجر المؤمنين فان قيل لم قال يستبشرون من غير عطف فالجواب فيه اوجه احدها انه استيناف متعلق بهم انفسهم دون الذين لم يلحقوا بهم لاختلاف متعلق البشارتين والثاني انه تاكيد للاول لانه قصد بالنعمة والفضل بيان متعلق الاستبشار الاول واليه ذهب الزمخشري الثالث انه بدل من الفعل الاول ومعنى كونه بدلا انه لما كان متعلقه بيانا لمتعلق الاول حسن ان يقال بدل منه والا فكيف يبدل فعل من فعل موافق له لفظا ومعنى وهذا في المعنى يؤول الى وجه التاكيد والرابع انه حال من فاعل يحزنون ويحزنون عامل فيه اي ولا هم يحزنون حال كونهم مستبشرين بنعمة وهو بعيد لوجهين احدهما ان الظاهر اختلاف من نفي عنه الحزن ومن استبشر والثاني ان نفي الحزن ليس مقيدا ليكون ابلغ في البشارة والحال قيد فيه فيفوت هذا المعنى فصل والمقصود من هذا الكلام ان ايصال الثواب العظيم الى الشهداء ليس مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله تعالى يوصل ثوابه اليه ولا يضيعه قوله الذين استجابوا فيه ستة اوجه احدها انه مبتدا وخبره قوله للذين احسنوا منهم واتقوا اجر وقال مكي هنا وخبره من بعد ما اصابهم القرح وهذا غلط لان هذا ليس بمفيد البتة بل من بعد متعلق باستجابوا الثاني خبر مبتدا مضمر اي هم الذين الثالث انه منصوب باضمار اعني وهذا الوجهان يشملهما قولك القطع الرابع انه بدل من المؤمنين الخامس انه بدل من الذين لم يلحقوا قاله مكي السادس انه نعت للمؤمنين ويجوز فيه وجه سابع ان يكون نعتا لقوله الذين لم يلحقوا قياسا على جعله بدلا منهم عند مكي وما في قوله بعد ما اصابهم مصدرية وللذين احسنوا خبر مقدم ومنهم فيه وجهان احدهما انه حال من الضمير في احسنوا وعلى هذا تمن تكون تبعيضية والثاني انها لبيان الجنس قال الزمخشري مثلها في قوله وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم لان الذين استجابوا قد احسنوا كلهم واتقوا لا بعضهم واجر مبتدا مؤخر والجملة من هذا المبتدا وخبره اما مستانفة او حال ان لم يعرب الذين استجابوا مبتدا واما خبر ان اعربناه مبتدا كما تقدم تقريره والمراد احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول عليه السلام واتقوا ارتكاب شيء من المنهيات فصل في سبب نزول هذه الاية قولان اصحهما ان ابا سفيان واصحابه لما انصرفوا من احد فلما بلغوا الروحاء ندموا وتلاوموا وقالوا لا محمدا قتلتم ولا الكواعب

اردفتم فقتلتموهم ثم حتى اذا لم يبق الا الشريد تركتموه ثم ارجعوا فاستاصلوهم ثم هموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يرهب الكفار ويريهم من نفسه واصحابه قوة فندب اصحابه للخروج في طلب ابي سفيان وقال الا اريد ان يخرج الان معي الا من كان معي في القتال فانتدب عصابة منهم مع ما بهم من الم الجراح والقرح الذي اصابهم يوم احد ونادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لا يخرجن معنا احد الا من حضر يومنا بالامس فكلمه جابر بن عبد الله فقال يا رسول الله ان ابي كان قد خلفني على اخوات لي سبع وقال يا بني لا ينبغي لي ولك ان نترك هؤلاء النسوة ولا رجل فيهن ولست بالذي اوثرك على نفسي في الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فتخلف على اخواتك فتخلفت فاذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج معه وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مرهبا للعدو وليبلغهم انه خرج في طلبهم فيظنوا به قوة وان الذي اصابهم لم يوهنهم فينصرفوا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعين رجلا منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وابو عبيدة بن الجراح حتى بلغوا حمراء الاسد وهي من المدينة على ثمانية اميال روي عن عائشة انها قالت لعبد الله بن الزبير يا ابن اختي اما والله ان اباك وجدك تعني ابا بكر والزبير لمن الذين قال الله عز وجل الذين استجابوا لله والرسول وروي انه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى وذلك لكثرة الجراح فيهم وكان منهم من يتوكا على صاحبه ساعة ويتوكا عليه صاحبه ساعة فمر برسول الله صلى الله عليه وسلم معبد الخزاعي بحمراء الاسد وكانت خزاعة مسلمهم وكافرهم عيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم بتهامة صفقتهم معه لا يخفون عنه شيئا كان بها ومعبد يومئذ مشرك فقال يا محمد والله لقد عز علينا ما اصابك في اصحابك ولوددنا ان الله قد اعفاك فيهم ثم خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى لقي ابا سفيان ومن معه بالروحاء وقد اجمعوا الرجعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا قد اصبنا جل اصحابه وقادتهم لنكرن على بقيتهم فلنفرغن منهم فلما راى ابو سفيان معبدا قال ما وراءك يا معبد قال محمد قد خرج في اصحابه يطلبكم في جمع لم ار مثله قط يتحرقون عليكم تحرقا قد اجتمع معه من كان تخلف عنه في يومكم وندموا على صنيعهم وفيهم من الحنق عليكم شيء لم ار مثله قط قال ويلك ما تقول قال والله ما اراك ترحل حتى ترى نواصي الخيل قال فوالله لقد اجمعنا الكرة عليهم لنستاصل بقيتهم قال فاني انهاك عن ذلك فوالله لقد حملني ما رايت على ان قلت فيه ابياتا

كادت تهد من الاصوات راحلتي ... اذ سالت الارض بالجرد الابابيل

وذكر ابياتا فثنى ذلك ابا سفيان ومن معه ومر به ركب من بني عبد القيس فقالوا اين تريدون فقالوا نريد المدينة قالوا ولم قالوا نريد الميرة قال فهل انتم مبلغون محمدا عني رسالة واحمل لكم ابلكم هذه زبيبا بعكاظ غدا اذا وافيتموها قالوا نعم قال فاذا جئتموه فاخبروه انا قد جمعنا اليه والى اصحابه لنستاصل بقيتهم وانصرف ابو سفيان الى مكة ومر الركب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بحمراء الاسد فاخبروه بالذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حسبنا الله ونعم الوكيل ثم انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة بعد الثالثة هذا قول اكثر المفسرين وقال الاصم نزلت هذه في يوم احد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم بعد ان مثلوا بحمزة فقذف في قلوبهم الرعب فانهزموا وصلى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وذكروا ان صفية جاءت لتنظر الى اخيها حمزة فقال عليه السلام للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة اخيها فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى فقال للزبير فدعها تنظر اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امراة قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما رات النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت الكل مصيبة بعدك هدر قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم في قوله الذين ما تقدم في الذين قبله الا في رفعه بالابتداء وهذه الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روى ابن عباس ان ابا سفيان لما عزم على ان ينصرف من المدينة الى مكة قال يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه السلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله فلما كان العام المقبل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل مجنة من ناحية مر الظهران فالقى الله تعالى الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال له ابو سفيان يا نعيم اني واعدت محمدا واصحابه

ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا
لي ان لا اخرج اليها ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاد بذلك جراءة ولان يكون الخلف من قبلهم احب الي من
ان يكون من قبلي فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل اضعها على يدي سهيل بن عمرو
ويضمنها قال فجاء سهيل فقال له نعيم يا ابا يزيد اتضمن لي هذه الفرائض فانطلق الى محمد فاثبطه
قال نعم فخرج نعيم حتى اتى المدينة فوجد المسلمين يتجهزون لميعاد ابي سفيان فقال لهم اين تريدون فقالوا
واعدنا ابو سفيان لموسم بدر الصغرى ان نقتتل بها فقال بئس الرأي رأيتم اتوكم في دياركم وقراركم فلم
يفلت منكم الا الشريد فتريدون ان تخرجوا اليهم وقد جمعوا لكم ان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد وقد جمعوا لكم عند
الموسم فوقع هذا الكلام في قلوب بعضهم فلما عرف رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك قال والذي
نفس محمد بيده لاخرجن اليهم ولو وحدي فاما الجبان فانه رجع واما الشجاع فانه تاهب للقتال
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم
ابن مسعود حتى وافوا بدرا الصغرى وهي بئر لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام
ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين ووافقوا السوق وكان
معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا واصابوا الدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة
سالمين غانمين ورجع ابو سفيان الى مكة وسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم
لتشربوا السويق هذا سبب نزول الاية واراد بالناس نعيم بن مسعود في قول مجاهد وعكرمة
فهو من العام الذي اريد به الخاص كقوله تعالى ام يحسدون الناس يعني محمدا وحده وانما جاز
اطلاق لفظ الناس على الواحد لان الانسان الواحد اذا كان له اتباع يقولون مثل قوله او يرضون
بقوله يحسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وقال
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعله اسلافهم الا انهم
لما تابعوهم وصوبوا فعلهم حسن اضافة ذلك اليهم وقال ابن عباس ومحمد بن اسحق وجماعة اراد
بالناس الركب من عبد القيس قد جمعوا لكم يعني ابا سفيان واصحابه وقال السدي هم المنافقون
قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد ابي سفيان القوم قد اتوكم في دياركم فقتلوا الاكثر منكم
فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم احد لا سيما وقد جمعوا لكم جمعا عظيما فاخشوهم اي خافوهم قوله
فزادهم ايمانا في فاعل زاد ثلاثة اوجه اظهرها انه ضمير يعود على المصدر المفهوم من قال اي فزادهم
القول بكيت وكيت ايمانا نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى والثاني انه يعود على المقول الذي هو ان
الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم كانه قيل فزادهم هذا الكلام ايمانا الثالث انه يعود على
الناس اذا اريد به واحد فرد كما نقل في سبب النزول وهو نعيم بن مسعود الاشجعي نقل هذه الاوجه
الثلاثة الزمخشري واستضعف ابو حيان الوجهين الاخيرين قال من حيث ان الاول لا يزيد
ايمانا الا النطق به لا هو في نفسه ومن حيث ان الثاني اذا اطلق على المفرد لفظ الجمع مجازا
فان الضمائر تجري على ذلك الجمع لا على المفرد تقول مفارقه شابت باعتبار الجمع ولا يجوز مفارقه
شاب باعتبار مفرقه شاب قال شهاب الدين وفيما قاله نظر لان المقول هو الذي في الحقيقة
حصل به زيادة الايمان واما قوله يجري على الجمع لا على المفرد غير مسلم وبعض النحاة نصوا على انه يجوز
اعتبار لفظ الجمع الواقع موقع المثنى تارة ومعناه اخرى فاجازوا رؤوس الكبشين قطعتهن وقطعتهما
واذا ثبت ذلك في الجمع الواقع موقع المثنى فليجز في الواقع موقع المفرد وللقائل ان يفرق بينهما
وهو انه انما جاز ان يراعى معنى التثنية المعبر عنها بلفظ الجمع لقربها منه من حيث ان كلا منهما
فيه ضم شيء الى مثله بخلاف المفرد فانه بعيد من الجمع لعدم الضم فلا يلزم من مراعاة معنى التثنية
في ذلك مراعاة معنى المفرد فصل قال ابو العباس المقري ورد لفظ الوكيل في القرآن
على وجهين الاول بمعنى المانع كهذه الاية ومثله فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ام من يكون
عليهم وكيلا اي مانعا الثاني بمعنى الشاهد قال تعالى وكفى بالله وكيلا اي شاهدا ومثله انما
انت نذير والله على كل شيء وكيل اي شاهد ومثله فلا عدوان علي والله على ما نقول وكيل اي
شهيد قوله وقالوا حسبنا الله عطف قالوا على فزادهم والجملة بعد القول في محل النصب
به وقد تقدم عند قوله في البقرة فحسبه جهنم ان حسب بمعنى اسم الفاعل اي محسب
بمعنى الكافي ولذلك كانت اضافته غير محضة قوله ونعم الوكيل المخصوص بالمدح محذوف

اي الله قوله فانقلبوا بنعمة في تتعلق بنعمة وجهان احدهما انها متعلقة بنفس الفعل على انها باء
التعدية والثاني انها تتعلق بمحذوف على انها حال من الضمير في انقلبوا والباء على هذا للمصاحبة كانه
قيل فانقلبوا متلبسين بنعمة ومصاحبين لها والتقدير فخرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان
الانقلاب يدل عليه كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق ومعنى الاية فانقلبوا
بعافية لم يلقوا عدوا وفضل تجارة وربح وهو ما اصابوا من السوق قوله لم يمسسهم سوء هذه
الجملة في محل نصب على الحال ايضا وفي ذي الحال وجهان احدهما انه فاعل انقلبوا اي انقلبوا سالمين من
السوء الثاني انه الضمير المستكن في بنعمة اذا كانت حالا والتقدير فانقلبوا متنعمين بريئين من السوء
والعامل فيها العامل في بنعمة فهما حالان متداخلان والحال اذا وقعت مضارعا منفيا بلم وفيها ضمير
ذي الحال جاز دخول الواو وعدمه فمن الاول قوله تعالى او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء وقول
كعب

لا تأخذني باقوال الوشاة ولم ... اذنب وان كثرت في الاقاويل

ومن الثاني هذه الاية
وقوله ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وقول قيس بن الاسلت

واضرب القونس يوم الوغى ... بالسيف لم يقصر به باعي

وبهذا يعرف غلط الاستاذ
ابن خروف حيث زعم ان الواو لازمة في مثل هذا سواء كان في الجملة ضمير ام لم يكن قوله واتبعوا يجوز
في هذه الجملة وجهان احدهما انها حال من فاعل انقلبوا ايضا ويكون على اضمار قد اي وقد اتبعوا

عطف على انقلبوا والثاني [illegible]

فصل
قال القرطبي اختلف العلماء في زيادة الايمان ونقصانه والعقيدة في هذا ان نفس الايمان الذي هو
تاج واحد وتصديق واحد بشيء ما انما هو معنى فرد لا يدخل معه زيادة اذا حصل ولا يبقى منه شيء اذا زال
وانما الزيادة والنقصان في متعلقاته دون ذاته ومعنى الاية زادهم قول الناس ايمانا اي نصرة
ويقينا في دينهم واقامة على نصرته وقوة وجراءة واستعدادا فزيادة الايمان على هذا هي في الاعمال
قال ابن الخطيب معنى الزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث
في قلوبهم عزم متاكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول عليه السلام في كل ما يامر به وينهى عنه
ثقل ذلك او خف لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث
في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا فصل
هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره لان المسلمين كانوا قد انهزموا من
المشركين يوم احد والعادة جارية بان المنهزم من خصمه يكون خائفا فان الخصم الغالب يحصل في
قلبه قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم ان الله تعالى قلب القضية
ههنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة
والحمية وهذا يدل على ان الدواعي والصوارف من الله ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل والمعنى انهم كما ازدادوا ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن
الانباري حسبنا الله اي كافينا الله ومثله قول امرئ القيس

فتملأ بيتنا اقطا وسمنا ... وحسبك من غنى شبع وري

اي يكفيك الشبع والري
وفي الوكيل اقوال احدها الكفيل قال الشاعر

ذكرت ابا اروى فبت كانني ... برد الامور الماضيات وكيل

اراد كانني برد الامور
كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي لان الاشبه في مثل هذا ان يكون الذي يعدل موافقا لما قبله
تقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا احسن من قول القائل خالقنا
الله ونعم الرازق فكذا ههنا تقديره يكفينا الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول
وهو الموكول اليه والكافي والوكيل يجوز ان يكون وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل
يكون الامر موكولا اليه ثم قال فانقلبوا بنعمة من الله وفضل قال مجاهد النعمة ههنا العافية
والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الاخرة لم يمسسهم سوء اي لم
يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله في طاعة الله وطاعة رسوله والله ذو فضل
عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا روي انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب
الغزو واختلف اهل المغازي فذهب الواقدي الى تخصيص الاية الاولى بحمراء الاسد والثانية
ببدر الصغرى ومنهم من جعل الايتين في واقعة بدر الصغرى والاول اولى لان قوله
من بعد ما اصابهم القرح يدل على قرب عهد بالقرح قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف

أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا
الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم إنما حرف مكفوف بما عن العمل وقد
تقدم الكلام فيها أول هذا الكتاب وفي إعراب هذه الجملة خمسة أوجه أحدها أن يكون ذلكم مبتدأ
والشيطان خبره ويخوف أولياءه حال بدليل وقوع الحال الصريحة في مثل هذا التركيب نحو هذا بعلي
شيخا فتلك بيوتهم خاوية الثاني أن يكون الشيطان بدلا أو عطف بيان ويخوف الخبر ذكره أبو
البقاء الثالث أن يكون الشيطان نعتا لاسم الإشارة ويخوف الخبر على أن يراد بالشيطان نعيم
أو أبو سفيان ذكره الزمخشري قال أبو حيان وإنما قال والمراد بالشيطان نعيم أو أبو سفيان
لأنه لا يكون نعتا والمراد به إبليس لأنه إذ ذاك يكون علما بالغلبة كالعيوق إذ هو في الأصل صفة
ثم غلب على إبليس وفيه نظر الرابع أن يكون ذلكم ابتداء وخبرا ويخوف جملة مستأنفة بيان لشيطنته
والمراد بالشيطان هو المثبط للمؤمنين الخامس أن يكون ذلكم مبتدأ والشيطان مبتدأ ثانيا ويخوف
خبر الثاني والثاني وخبره خبر الأول قاله ابن عطية وقال وهذا الإعراب خير في تناسق المعنى
من أن يكون الشيطان خبر ذلكم لأنه يجيء في المعنى استعارة بعيدة ورد عليه أبو حيان هذا الإعراب
إن كان الضمير في أولياءه عائدا على الشيطان لخلو الجملة الواقعة خبرا عن رابط يربطها
بالمبتدأ وليست نفس المبتدأ في المعنى نحو هجيري أبي بكر لا إله إلا الله وإن عاد على ذلكم ويراد بذلكم
غير الشيطان جاز ويصير نظير إنما هند زيد يضرب عندها والمعنى إنما ذلكم الركب أو أبو سفيان
الشيطان يخوفكم أيتم أولياءه أي أولياء الركب وأولياء أبي سفيان والمشار إليه بذلكم هل هو عين
أو معنى فيه احتمالان أحدهما إشارة إلى ناس مخصوصين كنعيم وأبي سفيان وأشياعهما على ما تقدم
والثاني أنه إشارة إلى جميع ما جرى من أخبار الركب وإرسال أبو سفيان وجزع من جزع وعلى هذا
التقدير فلا بد من حذف مضاف أي فعل الشيطان وقدره الزمخشري قول الشيطان أي قوله السابق
وهو إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم وعلى كلا التقديرين أعني كون الإشارة لأعيان أو معان فالإخبار
بالشيطان عن ذلكم مجاز لأن الأعيان المذكورين والمعاني من الأقوال والأفعال الصادرة من
الكفار ليست نفس الشيطان وإنما لما كانت بسببه ووسوسته جاز ذلك قوله يخوف أولياءه قد
تقدم ما محله من الإعراب والتضعيف فيه للتعدية فإنه قبل التضعيف متعد إلى واحد
وبالتضعيف يكتسب ثانيا وهو من باب أعطى فيجوز حذف مفعوليه أو أحدهما اقتصارا أو اختصارا
وهو في الآية الكريمة يحتمل أوجها أحدها أن يكون المفعول الأول محذوفا تقديره يخوفكم أولياءه
ويقوي هذا التقدير قراءة ابن عباس وابن مسعود هذه الآية كذلك والمراد بأوليائه هنا الكفار
ولا بد من حذف مضاف أي شر أوليائه لأن الذوات لا يخاف منها الثاني أن يكون المفعول
الثاني هو المحذوف وأولياءه هو الأول والتقدير يخوف أولياءه شر الكفار ويكون المراد بأوليائه
على هذا الوجه المنافقين ومن في قلبه مرض ممن تخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخروج
والمعنى أن تخويفه بالكفار إنما يحصل للمنافقين الذين هم أولياؤه وأما أنتم فلا يصل إليكم
تخويفه قاله الحسن والسدي الثالث أن المفعولين محذوفان وأولياءه نعت على إسقاط حرف
الجر والتقدير يخوفكم الشر بأوليائه والباء للسبب أي بسبب أوليائه فيكونون هم آلة التخويف
لكم قالوا ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فإذا خفت عليه فألقيه في اليم أي فإذا خفت
عليه فرعون ومثال حذف الجار قوله تعالى لينذر بأسا معناه لينذركم ببأس وقوله لينذر
يوم التلاق وهذا قول الفراء والزجاج وأبي علي قالوا ويدل عليه قراءة أبي والنخعي يخوفكم
بأوليائه قال شهاب الدين فكأن هذا القائل رأى قراءة أبي والنخعي يخوف بأوليائه فظن أن قراءة
الجمهور مثلها في الأصل ثم حذف الباء وليس كذلك بل تخرج قراءة الجمهور على ما تقدم إذ لا حاجة إلى ادعاء
ما لا ضرورة له وأما قراءة أبي فيحتمل أن تكون الباء زائدة كقوله
سود المحاجر لا يقرأن بالسور فيكون كقراءة الجمهور في المعنى ويحتمل أن يكون المسبب
والمفعولان محذوفان كما تقدم قوله فلا تخافوهم في الضمير المنصوب ثلاثة أوجه أظهرها
أنه يعود على أوليائه أي فلا تخافوا أولياء الشيطان هذا إن أريد بالأولياء كفار قريش الثاني
أن يعود على الناس من قوله إن الناس قد جمعوا لكم إن كان المراد بأوليائه المنافقون الثالث
أنه يعود على الشيطان على المعنى قال أبو البقاء إنما جمع الضمير لأن الشيطان جنس والبا

في قوله وخافون من الزوائد فأثبتها أبو عمرو وصلا وحذفها وقفا على قاعدته والباقون يحذفونها مطلقا
فصل ورد الخوف على ثلاثة أوجه الأول الخوف بعينه كهذه الآية الثاني الخوف القتال قال تعالى
فإذا ذهب الخوف سلقوكم أي إذا ذهب القتال الثالث الخوف العلم قال تعالى فمن خاف من موص جنفا
أي علم ومثله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله وقوله وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أي
يعلمون وقوله وإن خفتم شقاق بينهما أي علمتم قوله إن كنتم مؤمنين جوابه محذوف أو متقدم
عند من يرى ذلك وهذا من باب الإلهاب والتهييج وإلا فهم متلبسون بالإيمان قوله ولا يحزنك الذين
قرأ نافع يحزنك بضم حرف المضارعة من أحزن رباعيا في سائر القرآن إلا التي في قوله لا يحزنهم الفزع
الأكبر فإنه كالجماعة والباقون بفتح الياء من حزنه ثلاثيا فقيل هما من باب ما جاء فيه فعل وأفعل
بمعنى وقيل باختلاف معنى فحزنه جعل فيه حزنا نحو دهنه وكحله أي جعل فيه دهنا وكحلا وأحزنه إذا جعلته
حزينا ومثل حزنه وأحزنه فتنه وأفتنه قال سيبويه وقال بعض الأعراب أحزنت الرجل وأحننته أي جعلته
حزينا وحانيا وقيل حزنته أحدثت له الحزن وأحزنته عرضته للحزن قاله أبو البقاء وقد تقدم اشتقاق
هذه اللفظة في البقرة وتقدم أيضا أنه يقال حزن الرجل بالكسر فإذا أراد وا تعديته عدوه بالفتح
فيقولون حزنته كشترت عينه وشترها الله قال شهاب الدين والحق أن حزنه وأحزنه لغتان
فاشيتان لثبوتهما متواترتين وإن كان أبو البقاء قال إن أحزن لغة قليلة ومن عجيب ما اتفق أن
نافعا رحمه الله يقرأ هذه المادة من أحزن إلا التي في الأنبياء كما تقدم وأن شيخه أبو جعفر يزيد بن القعقاع
يقرأها من حزنه ثلاثيا إلا التي في الأنبياء وهذا من الجمع بين اللغتين والقراءة سنة متبعة ويقرأ
يسارعون بالفتح والإمالة وقرأ النحوي يسرعون من أسرع في جميع القرآن قال ابن عطية وقراءة
الجماعة أبلغ لأن الذي يسارع غيره أشد اجتهادا من الذي يسرع وحده قوله إنهم لن يضروا الله شيئا في
نصب شيئا وجهان أحدهما أنه مصدر أي لا يضرونه شيئا من الضرر الثاني أنه منصوب على إسقاط الخافض
أي لن يضروه بشيء وهكذا كل موضع أشبه هذا ففيه الوجهان فصل اختلفوا في هؤلاء المسارعين فقال
الضحاك هم كفار قريش وقال غيره هم المنافقون يسارعون في الكفر مظاهرة للكفار إنهم لن يضروا الله
بمسارعتهم في الكفر وقيل إن قوما من الكفار أسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول
بذلك السبب فإنه عليه السلام ظن أنهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله تعالى
أن ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويقوي هذا الوجه بأن المستمر على الكفر لا يوصف
بأنه يسارع في الكفر وإنما يوصف بذلك من يكفر بعد الإيمان وأيضا فإن إرادته أن لا يجعل لهم حظا في
الآخرة لا يليق إلا بمن كان آمن واستوجب ذلك ثم أحبط وأيضا فإن الحزن إنما يكون على فوات أمر
مقصود فلما قدر النبي الانتفاع بإيمانهم ثم كفروا أحزن عليه السلام عند ذلك لفوت التكثير بهم
فآمنه الله تعالى من ذلك وعرفه أن وجودا بإيمانهم كعدمه في أن أحواله لا تتغير وقيل المراد رؤساء
اليهود كعب بن الأشرف وأصحابه كتموا صفة محمد لمتاع الدنيا قال القفال ولا يبعد حمل الآية على جميع
أصناف الكفار لقوله تعالى يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إلى قوله ومن الذين هادوا
فإن قيل الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهاه الله عن الطاعة فالجواب
من وجهين الأول أنه كان يفرط في الحزن على كفر قومه حتى كان يؤدي ذلك إلى الحوف المضرة به فنهاه
الله تعالى عن الإسراف فيه كما قال تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني أن المعنى
لا يحزنوك بخوف أن يضروك ألا ترى إلى قوله إنهم لن يضروا الله شيئا بمسارعتهم في الكفر إنما يعود
وبال ذلك عليهم والمراد لن يضروا النبي وأصحابه شيئا ثم قال يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة
وهذا التنصيص رد على المعتزلة بأن الخير والشر بإرادة الله تعالى وتدل الآية أيضا على أن
النكرة في سياق النفي تعم إذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال ولهم
عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار
الآخرة قوله تعالى إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم اعلم أنه
لا يبعد حمل الآية الأولى على المرتدين وحمل هذه الآية على اليهود ومعنى اشتروا الكفر بالإيمان أنهم
كانوا يعرفون النبي ويؤمنون به قبل مبعثه فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكأنهم أعطوا الإيمان
وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من إعطاء شيء وأخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد أيضا حمل
هذه الآية على المنافقين لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الإيمان فإذا خلوا إلى شياطينهم كفروا

وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم اشتروا الكفر بالايمان فان قيل ما فايدة التكرار في الايتين في قوله لن يضروا
الله شيئا فالجواب ان فايدة التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم
كانوا كافرين اولا ثم امنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الراي وقلة الثبات
ومثل هذا لا يخاف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير الثاني ان امر
الدين اهم الامور واعظمها وهذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر
وكثرة الفكر فهولا يقدمون على الفعل او على الترك في هذا المهم العظيم باهون الاسباب واضعفها وهذا
يدل على قلة عقولهم وشدة حماقتهم ومثل هولا لا يلتفت العاقل اليهم الثالث ان كثيرا منهم لا ينازعون
في الدين بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله بهذا القدر وهو
يبيع السعادة العظيمة الاخروية بالقليل الفاني من سعادة الدنيا كان في غاية الحماقة ومثل
هذا لا يقدر على الحاق ضرر بالغير والله اعلم قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير
لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين قرا الجمهور يحسبن بالغيبة وحمزة بالخطاب
وحكى الزجاج عن خلق كثير قراءة حمزة الا انهم كسروا انما ونصبوا خيرا وانكرها ابن مجاهد وسياتي
ايضاح ذلك وقرا يحيى بن وثاب بالغيبة وكسر انما وحكى عنه الزمخشري ايضا انه قرا بكسر
انما الاولى وفتح الثانية مع الغيبة فهذه خمس قراءات فاما قراءة الجمهور فتخريجها واضح وهو
انه يجوز ان يكون الفعل مسندا الى الذين وان وما اتصل بها سادة مسد المفعولين عند سيبويه
ومسد احدهما والاخر محذوف عند الاخفش على ما تقدم ويجوز ان يكون مسندا الى ضمير غايب
يراد به النبي صلى الله عليه وسلم اي ولا يحسبن النبي عليه السلام فعلى هذا يكون الذين كفروا
مفعولا اول واما الثاني فسياتي الكلام عليه في قراءة حمزة رحمه الله وسياتي تخريجها وما يجوز
ان تكون موصولة اسمية فيكون العايد محذوفا لاستكمال الشروط اي ان الذي نمليه وان تكون
مصدرية اي املانا وهي اسم ان وخير خبرها قال ابو البقا ولا يجوز ان تكون كافة ولا زايدة
اذ لو كان كذلك لانتصب خير بنملي واحتاجت ان الى خبر اذا كانت ما زايدة او قدر الفعل
لها وكلاهما ممتنع انتهى وهو من الواضحات وكتبوا انما في الموضعين متصلة وكان من حق
الاولى الفصل لانها موصولة واما قراءة حمزة فاضطربت فيها اقوال الناس وتخاريجهم حتى انه
نقل عن ابي حاتم انها لحن قال النحاس وتابعه على ذلك خلق كثير وهذا لا يلتفت اليه لتواترها
وفي تخريجها ستة اوجه احدها ان يكون فاعل يحسبن ضمير النبي صلى الله عليه وسلم والذين كفروا
مفعولا اول وانما نملي لهم خير مفعول ثان ولا بد على هذا التخريج من حذف مضاف اما من الاول
تقديره ولا تحسبن شان الذين واما من الثاني تقديره اصحاب ان املانا خير لهم وانما احتجنا
الى هذا التاويل لان انما نملي بتاويل مصدر والمصدر معنى من المعاني لا يصدق على الذين كفروا
والمفعول الثاني في هذا الباب هو الاول في المعنى الثاني ان يكون انما نملي لهم بدلا من الذين
كفروا والى هذا ذهب الكسائي والفراء وتبعهما جماعة منهم الزمخشري والزجاج وابن الباذش
قال الكسائي والفراء وجه هذه القراءة التكرير والتاكيد التقدير ولا تحسبن الذين كفروا ولا
تحسبن انما نملي قال الفراء ومثله هل ينظرون الا الساعة ان تاتيهم اي ما ينظرون الا ان
تاتيهم انتهى ورد بعضهم قول الكسائي والفرا بان حذف المفعول الثاني في هذه الافعال
لا يجوز عند احد وهذا الرد ليس بشي لان الممنوع انما هو حذف الاقتصار وقد تقدم تحقيق
ذلك وقال ابن الباذش يكون المفعول الثاني حذف لدلالة الكلام عليه ويكون التقدير
ولا تحسبن الذين كفروا خيرية املائنا لهم ثابتة او واقعة وقال الزمخشري فان قلت
كيف صح مجي البدل ولم يذكر الا احد المفعولين ولا يجوز الاقتصار من فعل الحسبان على مفعول
واحد قلت صح ذلك من حيث ان التعويل على البدل والمبدل منه في حكم المنحى الا تراك
تقول جعلت متاعك بعضه فوق بعض مع امتناع سكوتك على متاعك وهل البدل بدل اشتمال
وهو الظاهر او بدل كل من كل ويكون على حذف مضاف تقديره ولا تحسبن املاء الذين
بحذف املا وانما بدل منه انما نملي قولان مشهوران الثالث وهو اغربها ان يكون الذين
فاعلا بتحسبن على تاويل ان يكون التاء في الفعل للتانيث كقوله كذبت قوم نوح اي ولا تحسبن
القوم الذين كفروا فالذين وصف للقوم كقوله فاورثنا القوم الذين كانوا فعلى هذه

القراءة مع قراءة الغيبة وتخريجها كتخريجها ذكر ذلك ابو القاسم الكرماني في تفسيره المسمى باللباب وفيه نظر
من حيث ان الذين جار مجرى جمع المذكر السالم والجمع المذكر السالم لا يجوز تانيث فعله عند البصريين
لا يجوز قامت الزيدون ولا تقوم الزيدون واما اعتذاره عن ذلك بان الذين صفة للقوم الجايز
تانيث فعلهم فلما حذف فلا ينفعه لان الاعتبار انما هو بالملفوظ به لا بالمقدر لا يجيز احد من البصريين
قامت المسلمون على ارادة القوم المسلمون البتة وقال ابو الحسن الحوفي ان وما عملت فيه في موضع
نصب على البدل والذين المفعول الاول والثاني محذوف وهو معنى قول الزمخشري المتقدم الرابع
ان يكون انما نملي لهم بدلا من الذين كفروا بدل اشتمال اي املانا وخير بالرفع خبر مبتدا محذوف اي
هو خير لانفسهم والجملة هي المفعول الثاني نقل ذلك ابو شامة عن بعضهم ثم قال قلت ومثل هذه
القراءة بيت الحماسة فينا الاناة وبعض القوم يحسبنا انا بطاء وفي ابطاينا سرع كذا جاءت
الرواية بفتح انا بعد ذكر المفعول الاول فعلى هذا يجوز ان يقول حسبت زيدا انه قايم اي حسبته
ذا قيام فوجه الفتح انها وقعت مفعولا ثانيا وما عملت في موضع مفرد وهو المفعول الثاني لحسبت
انتهى وفيما قاله نظر لان النحاة نصوا على وجوب كسر ان اذا وقعت مفعولا ثانيا والاول اسم عين
وانشدوا البيت المذكور على ذلك وعللوا وجوب الكسر بانا لو فتحنا لكانت في محل مصدر فيلزم
الاخبار بالمعنى عن العين الخامس ان يكون الذين كفروا مفعولا اول وانما نملي لهم ليزدادوا اثما في
موضع المفعول الثاني وانما نملي لهم خير مبتدا وخبر اعتراض به بين مفعولي يحسبن ففي الكلام تقديم
وتاخير نقل ذلك عن الاخفش قال ابو حاتم سمعت الاخفش يذكر فتح ان يحتج بها لاهل القدر لانه كان
منهم ويجعله على التقديم والتاخير كانه قال ولا يحسبن انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير
لانفسهم انتهى وانما جاز ان تكون المفتوحة مبتدا بها اول الكلام لان مذهب الاخفش ذلك وغيره
يمنع ذلك الا ان تقدم خبرها عليها نحو في ظني انك منطلق او اما التفصيلية نحو اما انك منطلق
فعندي فيجاز ذلك اجماعا وقول ابي حاتم يذكر فتح ان يعني بها التي في قوله انما نملي لهم خير ووجه تمسك
القدرية ان الله تعالى لا يجوز ان يملي لهم الا ما هو خير لانفسهم لانه يجب عندهم رعاية الاصلح السادس
قال المهدوي وقال قوم قدم الذين كفروا توكيدا ثم حالهم من قوله انما نملي لهم ردا عليهم والتقدير
ولا يحسبن ان املانا للذين كفروا خير لانفسهم انتهى واما قراءة يحيى بكسر انما مع الغيبة فلا تخلو
اما ان يجعل الغيبة الفعل مسندا الى الذين او الى ضمير غايب فان كان الاول كانت انما وما في حيزها
معلقة ليحسبن وان لم تكن اللام في خبرها لفظا فهي مقدرة فتكون انما بالكسر في موضع نصب لانها
معلقة لفعل الحسبان مع نية اللام ونظير ذلك تعليق افعال القلوب عن المفعولين الصريحين بتقدير
لام الابتداء في قوله كذاك ادبت حتى صار من خلقي اني وجدت ملاك الشيمة الادب فلولا
تقدير اللام لوجب نصب ملاك والادب وكذلك في الاية لولا تقدير اللام لوجب فتح انما ويجوز
ان يكون المفعول الاول قد حذف وهو ضمير الامر والشان كما قيل بذلك في البيت وهو الاحسن
فيه والاصل ولا يحسبنه اي الامر وانما نملي في موضع المفعول الثاني وهي المفسرة للضمير وان كان
الثاني كان الذين مفعولا اول وانما نملي في موضع الثاني واما قراءته التي حكاها عنه الزمخشري فقد
خرجها هو فقال على معنى ولا يحسبن الذين كفروا ان املانا لازدياد الاثم كما يفعلون وانما هو
ليتوبوا ويدخلوا في الايمان وقوله انما نملي لهم خير لانفسهم اعتراض بين الفعل ومعموله معناه
ان املانا خير لانفسهم ان عملوا فيه وعرفوا انعام الله عليهم بتفسيح المدة وترك المعاجلة بالعقوبة
انتهى فعلى هذا يكون الذين فاعلا وانما المفتوحة سادة مسد المفعولين او احدهما على الخلاف
واعترض بهذه الجملة بين الفعل ومعموله قال النحاس وقراءة يحيى بن وثاب بكسر ان حسنة كما تقول
حسبت عمرا ابوه خارج واما ما حكاه الزجاج قراءة عن خلق كثير وهو نصب خيرا على الظاهر من
كلامه فقد ذكر هو تخريجها على انما نملي لهم خيرا لانفسهم بدل من الذين وخيرا مفعول ثان ولابد
من ايراد نصه قال رحمه الله من قرا ولا تحسبن بالتاء لم يجز عند البصريين الا كسر ان والمعنى
لا تحسبن الذين كفروا املاؤنا خيرا لهم ودخلت ان مؤكدة فاذا فتحت صار المعنى ولا تحسبن الذين
كفروا املانا خيرا لهم قال وهو عندي يجوز في هذا الموضع على البدل من الذين والمعنى ولا تحسبن
املانا للذين كفروا خيرا لهم وقد قرا بها خلق كثير ومثل هذه القراءة من الشعر
فما كان قيس هلكه هلك واحد ولكنه بنيان قوم تهدما جعل هلكه بدلا من قيس

هلك واحد يعني فهلك الاول بدل من المرفوع فبقي هلك واحد منصوبا خبرا لكان كذلك انما نملي لهم
ان واسمها وهو ما الموصولة وصلتها والخبر وهو لهم في محل نصب بدلا من الذين كفروا وبقي خيرا منصوبا
على انه مفعول ثان ليحسبن الا ان الفارسي قد رد هذا على ابي اسحق بان هذه القراءة لم يقرأ بها احد اعني
نصب خيرا قال ابو علي الفارسي لا يصح البدل الا بنصب خير من حيث كان المفعول الثاني لحسبت
فكما انتصب هلك واحد في البيت لما ابدل الاول من قيس بانه خبر لكان كذلك ينتصب خيرا لهم اذا ابدل
الاملاء من الذين كفروا بانه مفعول ثان ليحسبن قال وسالت احمد بن موسى عنها فزعم ان احدا لم
يقرأ بها يعني باحمد هذا ابا بكر بن مجاهد الامام المشهور وقال في الحجة له الذين كفروا في موضع نصب
بانها المفعول الاول والمفعول الثاني هو الاول في هذا الباب في المعنى فلا يجوز اذن فتح ان في قوله
انما نملي لهم لان املاءهم لا يكون اياهم قال فان قلت لم لا يجوز الفتح في ان وتجعلها بدلا من الذين
كفروا كقوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره وكما كان ان في قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى
الطائفتين انها لكم قيل لا يجوز ذلك لانه يلزمك ان تنصب خيرا على تقدير ولا تحسبن املاء الذين
كفروا خيرا لانفسهم حيث كان المفعول الثاني لتحسبن وقيل انه لم يقرأ به احد فاذا لم ينصب
علم ان البدل فيه لا يصح واذا لم يصح البدل لم يجز الا كسر ان على ان يكون ان وخبرها في موضع المفعول
الثاني من تحسبن انتهى ما رد به عليه فلم يبق الا الترجيح بين نقل الزجاج وابن مجاهد قال
شهاب الدين ولا شك ان ابن مجاهد اعنى بالقراءات الا ان الزجاج ثقة ويقول قرأ بها خلق كثير
وهذا يبعد غلطه فيه والاثبات مقدم على النفي وما ذكره ابو علي من قوله واذا لم يجز البدل لم يجز
الا كسر ان الى اخره هذا ايضا مما لم يقرأ به احد قال مكي وجه القراءة لمن قرأ بالتاء يعني بالخطاب
ان يكسر انما فتكون الجملة في موضع المفعول الثاني ولم يقرأ به احد علمته وقد نقل ابو البقاء النصب
خيرا قراءة شاذة قال وقد قرئ شاذا بالنصب على ان يكون لانفسهم خبر ان ولهم تبيين او حال من خيرا
يعني انه لما جعل لانفسهم الخبر جعل لهم اما تبيينا تقديره اعني لهم واما حالا من النكرة المتأخرة لانه كان
في الاصل صفة لها والظاهر على هذه القراءة ما تقدم من كون لهم هو الخبر ويكون لانفسهم في محل
نصب صفة لخيرا كما كان صفة له في قراءة الجمهور ونقل ايضا قراءة كسر ان وفي قراءة يحيى وخرجها على انها
جواب قسم محذوف فالقسم وجوابه يسد مسد المفعولين ولا حاجة الى ذلك بل تخريجها على ما تقدم اولى لان
الاصل عدم الحذف **والاملاء** الامهال والمد في العمر ومنه ملاوة الدهر للمدة الطويلة قال الواحدي واشتقاقه
من الملاوة وهي المدة من الزمان يقال ملوة من الدهر وملوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد
قال الاصمعي يقال املى عليه الزمان اي طال وأملى له اي طول له وامهل له قال ابو عبيدة ومنه الملا الارض
الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار وامتدادهما بدليل اضافتهما اليهما في قول الشاعر

نهار وليل دائم ملواهما ۞ على كل حال المرء يختلفان

فلو كانا الليل والنهار لما اضيفا اليهما
اذ الشيء لا يضاف الى نفسه فقوله انما نملي لهم اصل الياء واو وانما قلبت لوقوعها رابعة **قوله** انما
نملي لهم ليزدادوا قد تقدم ان يحيى بن وثاب قرأ بكسر الاولى وفتح هذه فيما نقله عنه الزمخشري
وتقدم تخريجها الا ان ابا حيان قال انه لم يحكها عنه غير الزمخشري بل الذين نقلوا قراءة يحيى انما
نقلوا كسر الاولى فقط قال وانما الزمخشري لولوعه بمذهبه يروم رد كل شيء اليه قال شهاب الدين
وهذا التحامل عليه لانه ثقة لا ينقل ما لم يروه واما على قراءة كسرهما ففيها وجهان احدهما ان جملة
مستأنفة تعليل للجملة قبلها كانه قيل ما بالهم يحسبون ولا يجوز ان تكون موصولة اسمية والاخرى فيه لان
لام كي لا يصح وقوعها خبرا للمبتدا ولا لنواسخه والوجه الثاني ان هذه الجملة تكرير للاولى قال ابو البقاء
وقيل انما تكرير الاول وليزدادوا هو المفعول الثاني لتحسب على قراءة التاء والتقدير ولا تحسبن يا محمد ان
املاءنا للذين كفروا ليزدادوا ايمانا بل ليزدادوا اثما ويروى عن بعض الصحابة انه قرأه
كذلك انتهى قال شهاب الدين وفي هذا نظر من حيث انه جعل ليزدادوا هو المفعول الثاني وقد
تقدم ان لام كي لا تقع خبرا للمبتدا ولا لنواسخه ولانه لا ايمان لو تقدم على تقدير الثانية
تقدم ان الاملاء لم يرتبط بها الا الزمخشري عن يحيى والذي نقل الخلاف يصح نسبتها الله
واللام في ليزدادوا فيها وجهان احدهما انها لام الصيرورة والثاني انها لام العلة **قوله** وهم
عذاب في هذه الواو قولان احدهما انها للعطف والثاني انها للحال والظاهر قول الزمخشري
انها للحال في قراءة يحيى بن وثاب فقط فانه قال فان قلت ما معنى هذه القراءة يعني على قراءة

يحيى التي نقلها هو عنه قلت معناه ولا تحسبن ان املاءنا لزيادة الاثم وللتعذيب والواو للحال كانه قيل ليزدادوا اثما
انما معدا لهم عذاب مهين قال ابو حيان بعد ما ذكر من انكاره عليه نقل فتح الثانية عن يحيى كما تقدم
ولما قرر في هذه القراءة ان المعنى على نهي الكافر ان يحسب انما يملي الله لزيادة الاثم وانه انما يملي لزيادة
الخير كان قوله ولهم عذاب مهين يدفع هذا التفسير فخرج ذلك على ان الواو للحال ليزول هذا التدافع الذي
بين هذه القراءة وبين اخر الاية **فصل** واصل ليزدادوا ليزتادوا بالتاء لانه افتعال من الزيادة ولكن
تاء الافتعال تقلب دالا بعد ثلاثة احرف الزاي والذال والدال نحو اذكر وازدان والفعل هنا متعد لواحد
وكان في الاصل متعديا لاثنين نحو زادهم الله مرضا ولكنه بالافتعال ينقص ابدا مفعولا فان كان الفعل
قبل بنائه على افتعل للمطاوعة متعديا بواحد صار قاصرا بعد المطاوعة نحو مددت الحبل فامتد وان
كان متعديا لاثنين صار بعد الافتعال متعديا لواحد كهذه الاية وختمت كل واحدة من هذه
الايات الثلاث بصفة للعذاب غير ما ختمت به الاخرى لمعنى مناسب وهو ان الاولى تضمنت
الاخبار عنهم بالمسارعة في الكفر والمسارعة في الشيء والمبادرة الى تحصيله تقتضي جلالة وعظمته
فجعل جزاؤه عذاب عظيم مقابلة لهم وليدل ذلك على خساسة ما سارعوا فيه واما الثانية
فتضمنت اشتراء الكفر بالايمان والعادة سرور المشتري واغتباطه بما اشتراه فاذا خسر تألم
فختمت هذه الاية بالم العذاب كما يجد المشتري المغبون الم خسارته واما الثالثة فتضمنت
الاملاء وهو الامتاع بالمال وزينة الدنيا وذلك يقتضي التعزز والتكبر والجبروت فختمت هذه
الاية بما يقتضي اهانتهم وذلهم بعد عزهم وتكبرهم **فصل** قال ابن الخطيب احتج اصحابنا بهذه
الاية في اثبات القضاء والقدر لان الاملاء عبارة عن التاخير مدة والتاخير من فعل الله تعالى والاية
دلت على انه ليس بخير لهم وهو سبحانه خالق الخير والشر وذلك على انهم ليزدادوا اثما فدل على ان
المعاصي والكفر بارادته واكده بقوله ولهم عذاب مهين وايضا اخبر عنهم بانهم لا خير لهم فيه وانما
يزدادوا طغيانا والاتيان بخلاف خبر الله تعالى محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير
والطاعة مع انهم مكلفون به بطل مذهب المعتزلة واجاب المعتزلة عن الاول بان المراد ليس خيرا
لهم بان يموتوا كما مات الشهداء يوم احد لان هذه الايات في شان احد ولا يلزم من كونه ليس خيرا من
القتل يوم احد ان لا يكون في نفسه خيرا وعن الثاني ليس المراد ليقدموا على الكفر والعصيان لقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيحتمل ان تكون اللام للعاقبة كقوله ليكون لهم عدوا
او يكون فيه تقديم وتأخير كقوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خيرا
لانفسهم او لانهم لما ازدادوا طغيانا بامهاله اشبه فعل الاملاء لهذا الغرض او نقول اللام
هنا ليست للتعليل بالاجماع اما على مذهب اهل السنة فلانهم لا يجوزون تعليل افعال الله تعالى بالاغراض
واما على قولنا فلانا انما نعلل بغرض الاحسان لا باللعب والايلام فسقط ما قالوه وقول القائل ما
المراد بهذه اللام ليس ملتفتا اليه لان المستدل بنى الاستدلال على ان اللام للتعليل فاذا ابطل ذلك
سقط استدلاله وعن الثالث وهو مسالة الخبر والعلم انه معارض بانه يلزم منه انه تعالى موجب
لا مختار وهو باطل والجواب عن الاول ان المنفي هو الخير في نفس الامر لا بمعنى المفاضلة لان الذي
للمفاضلة لا بد وان يذكر مقابله فلما لم يذكر دل على ان المنفي هو الخير مطلقا وتمسكهم بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان ما تمسكوا به عام ودليلنا
خاص وقولهم اللام للعاقبة قلنا خلاف الظاهر مع ان البرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم ذلك
وجب حصوله لان حصول معلومه واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فوجب ان يريد
ما هو الواقع فثبت ان المقصود هو التعليل واما التقديم والتاخير فجوابه ان ذلك خلاف الاصل
ولان ذلك انما يتم لو كانت انما الاولى مكسورة والثانية مفتوحة وقولهم لا يمكن حمل اللام على التعليل
قلنا الممتنع عندنا تعليل افعال الله تعالى بغرض يصدر من العباد فاما ان يفعل فعلا ليحصل منه
شيء اخر فغير ممتنع وايضا فالاية نص على انه ليس المقصود من الاملاء ايصال الخير لهم والقوم لا يقولون
به فهي حجة عليهم واما المعارضة فجوابها ان تأثير قدرة الله تعالى في ايجاد المحدثات متقدم على تعلق
علمه بعدمه فلم يمكن ان يكون العلم مانعا من القدرة واما العبد فتأثير قدرته في ايجاد الفعل
متأخر عن تعلق علم الله تعالى بعدمه فصح كون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل قال ابن الخطيب
واتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى على الكافر نعمة دينية واختلفوا في الدنيوية فتمسك النافون

بهذه الاية لانها دلت على ان اطالة عمره ليست بخير له والعقل يفرد ذلك لان من اطعم انسانا خبيصا
مسموما لا يعد ذلك انعاما فاذا كان المقصود من نعم الدنيا عذاب الاخرة فليست بنعمة وما يعد
من الله في حق الكفار محمول على ما هو نعمة في الظاهر لكنها نقمة في الحقيقة قوله تعالى ما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب
ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم
اللام في ليذر تسمى لام الجحود وينصب بعدها المضارع باضمار ان ولا يجوز اظهارها والفرق
بينها وبين لام كي ان هذه على المشهور شرطها ان تكون بعد كون منفي ومنهم من لم يشترط
مضي الكون ومنهم من لا يشترط الكون وفي خبر كان هنا وما اشبهه قولان احدهما قول البصريين انه
محذوف وان اللام مقوية لتعدية ذلك الخبر المقدر لضعفه والتقدير ما كان الله مريدا لان
يذر وان يذر هو معمول لمريدا لان يذر وكان يذر هو معمول مريدا والتقدير ما كان الله مريدا
ترك المؤمنين والثاني قول الكوفيين ان اللام زائدة لتاكيد النفي وان الفعل بعدها هو خبر كان
واللام عندهم هي العاملة النصب في الفعل بنفسها لا باضمار ان والتقدير عندهم ما كان الله يذر
المؤمنين وضعف ابو البقاء مذهب الكوفيين بان النصب قد وجد بعد هذه اللام فان كان
النصب بها نفسها فليست زائدة وان كان النصب باضمار ان فسد من جهة المعنى لان ان
وما في حيزها بتاويل مصدر والخبر في باب كان هو الاسم في المعنى فيلزم ان يكون المصدر الذي
هو معنى من المعاني صادقا على اسمها وهو محال وجوابه اما ضدّه ان كان النصب بها فليست
زائدة ممنوع لان العمل لا يمنع الزيادة الا ترى ان حروف الجر تزاد وهي عاملة ولذلك ان عمله
الاخفش كان في قوله . وجيران لنا كانوا كرام . كما تقدم تحقيقه مرارا ويذر فعل لا يتصرف
كيدع استغنا عنه بتصرف مرادفه وهو ترك وحذفت الواو من يذر من غير موجب تصريفي انما
حملت على يدع لانها بمعناها ويدع حذفت منه الواو لموجب وهو وقوع الواو بين ياء وكسرة
مقدرة واما الواو في يذر فوقعت بين ياء وفتحة اصلية وقد تقدم تحقيقه في قوله تعالى
وذروا ما بقي من الربا فصل وجه النظم ان هذه الاية من بقية قصة احد فاخبر تعالى
ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعا النبي عليه السلام اياهم
الى الخروج الى العدو مع ما كان بهم من الجراحات ثم دعا ثم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد
ابي سفيان فكل هذه الاحوال دليل على امتياز المؤمنين من المنافقين فاخبر تعالى بانه لا يجوز
في حكمته ان يترككم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم بل يجب في حكمته
ان يميز الخبيث وهو المنافق من الطيب وهو المؤمن فصل في سبب النزول قال الكلبي قالت
قريش يا محمد تزعم ان من خالفك فهو في النار والله عليه غضبان وان من اتبعك على دينك فهو
في الجنة والله عنه راض فاخبرنا بمن يؤمن بك ومن لا يؤمن فانزل الله هذه الاية وقال
السدي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عرضت علي امتي في صورها في الطين كما عرضت
على ادم واعلمت من يؤمن ومن يكفر فبلغ ذلك المنافقين فقالوا استهزاء زعم محمد انه يعلم من
يؤمن به ومن يكفر ممن لم يخلق بعد ونحن معه وما يعرفنا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقام على المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال ما بال اقوام طعنوا في علمي لا تسالوني عن
شيء فيما بينكم وبين الساعة الا انباتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمي فقال من ابي يا رسول
الله قال حذافة فقام عمر فقال يا رسول الله رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقران
اماما وبك نبيا فاعف عنا عفى الله عنك فقال النبي صلى الله عليه وسلم فهل انتم منتهون
ثم نزل عن المنبر فانزل الله هذه الاية قوله حتى يميز حتى هنا قيل للغاية المجردة بمعنى الى
والفعل بعدها منصوب باضمار ان وقد تقدم تحقيقه في البقرة فان قيل الغاية هنا
مشكلة على ظاهر اللفظ لانه يصير المعنى انه تعالى لا يترك المؤمنين على ما انتم عليه هذا ظاهر
ما قالوه من كونها للغاية والتبس المعنى على ذلك قطعا ويصير هذا نظير قولك لا اكلم زيدا حتى
يقدم عمرو فالكلام منتف الى قدوم عمرو فالجواب عنه ان حتى غاية لما يفهم من معنى هذا
الكلام ومعناه انه تعالى يخلص ما بينكم بالابتلاء والامتحان الى ان يميز الخبيث من الطيب
وقرا حمزة والكسائي هنا وفي الانفال يميز بالتشديد والباقون بالتخفيف وعن ابن كثير

ايضا يميز من اماز وهذه ثلاث لغات يقال ماز وميز واماز والتشديد والهمزة ليسا للنقل لان الفعل
قبلهما متعد وانما فعل بالتشديد وافعل بمعنى المجرد وهل ماز وميز بمعنى واحد او بمعنيين مختلفين قولان
ثم القائلون بالفرق اختلفوا فقال بعضهم لا يقال ماز الا في كثير من كثير فاما واحد من واحد فميز
ولذلك قال ابو معاذ يقال ميزت بين الشيئين تمييزا ومزت بين الاشياء ميزا وقال بعضهم عكس هذا
مزت بين الشيئين ميزا وميزت بين الاشياء تمييزا وهذا هو القياس فان التضعيف يؤذن بالتكثير
وهو لائق بالمتعددات وكذلك اذا جعلت الواحد شيئين قلت فرقت بالتخفيف ومنه فرق الشعر
وان جعلته اشياء قلت فرقتها تفريقا ورجح بعضهم ميز بالتشديد فانه اكثر استعمالا ولذلك لم
يستعملوا المصدر الا منه فقالوا التمييز ولم يقولوا الميز يعني لم يقولوه سماعا والا فهو جائز قياسا
فصل ومعنى الاية حتى يميز المنافق من المخلص فقد ميز ثم يوم احد حيث اظهروا النفاق وتخلفوا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل اصل التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور
كفرهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل الوعد فالجواب انه ظهر بحيث يفيد الامتياز
الظني لا الامتياز القطعي وقال قتادة حتى يميز المؤمن من الكافر بالهجرة والجهاد وقال الضحاك
ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه في اصلاب الرجال وارحام النساء يا معشر المنافقين والمشركين
حتى يفرق بينكم وبين من في اصلابكم وارحام نسائكم من المؤمنين وقيل يميز الخبيث وهو المذنب
من الطيب وهو المؤمن يعني بحط الاوزار عن المؤمنين وقيل حتى يميز الخبيث بما يصيبهم من نكبة
ومحنة ومصيبة وقيل الخبيث هو الكفر اذله الله واخمده والطيب الاسلام واظهره فهذا هو التمييز
قوله وما كان الله ليطلعكم على الغيب ومعناه انه لا يجوز ان يطلعكم على اصل ذلك التمييز فيقول
ان فلانا منافق وفلانا مؤمن لان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه ولا سبيل لكم
الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات ووقوع المحن والافات كما ذكرنا واما معرفة ذلك على سبيل
الاطلاع من الغيب فذلك من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيخصهم
باعلام ان هذا مؤمن وهذا منافق نظيره قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول ويحتمل ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب كعلم الرسول فيشتغلوا عن الرسول
بل الله يختص من يشاء من عباده ثم يكلف الباقين طاعة هذا الرسول قوله ولكن الله هذا استدراك
من معنى الكلام المتقدم لانه تعالى لما قال ما كان الله ليطلعكم يوهم انه لا يطلع احدا على غيبه لعموم
الخطاب فاستدرك الرسل والمعنى ولكن الله يجتبي اي يصطفي من رسله من يشاء فيطلعه على الغيب
فهو ضد لما قبله في المعنى وقد تقدم انها تقع بين ضدين ونقيضين وفي الخلافين خلاف
ويجتبي يصطفي ويختار يفتعل من جبوت المال والماء وجبيتهما لغتان فالياء في يجتبي يحتمل ان تكون
على اصلها وان تكون منقلبة عن واو لانكسار ما قبلها ومفعول يشاء محذوف وينبغي ان يقدر ما
يليق بالمعنى والتقدير من يشاء اطلاعه على الغيب قوله فآمنوا بالله ورسله يعني ان هذه الشبهة
التي ذكرتموها في الطعن في نبوة محمد عليه السلام من وقوع الحوادث المكروهة في قصة احد
قد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله ورسله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لان الطريق الموصل
الى الاقرار بنبوة الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد عليه السلام فوجب الاقرار بنبوة كل
الانبياء فلهذا قال ورسله لان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن اقر بنبوة واحد لزمه الاقرار
بنبوة الكل ثم لما امرهم بذلك وعدهم بالثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم قوله
تعالى ولا تحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير لقد سمع الله قول
الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول
ذوقوا عذاب الحريق لما حرضهم على بذل النفس في الجهاد فيما تقدم حرضهم هنا على بذل المال
في الجهاد وبين الوعيد لمن يبخل قرا حمزة بالخطاب في تحسبن والباقون بالغيبة فاما قراءة
حمزة فالذين مفعول اول وخيرا هو الثاني ولا بد من حذف مضاف ليصدق الخبر على المبتدا التقدير
ولا تحسبن بخل الذين يبخلون قال ابو البقاء وهو ضعيف لان فيه اضمار البخل قبل ذكر ما يدل عليه
وفيه نظر لان الدلالة على المحذوف قد تكون متقدمة وقد تكون متاخرة وليس هذا من باب
الاضمار في شيء حتى يشترط فيه تقدم ما يدل على ذلك الضمير وهو فيه وجهان احدهما انه فصل بين

مفعولي تحسبن والثاني قاله ابو البقاء انه توكيد وهو خطأ لان المضمر لا يؤكد المظهر والمفعول الاول اسم
مظهر ولكنه حذف كما تقدم وبعضهم يعبر عنه فيقول اضمر المفعول الاول يعني حذف فلا يعبر بهذه
العبارة وهو في هذه المسألة يتعين فصليته لانه لا يخلو اما ان يكون مبتدأ او بدلا او توكيدا
والاول منتف لنصب ما بعده وهو خيرا وكذا الثاني لانه كان يلزم ان يوافق ما قبله في الاعراب
فكان ينبغي ان يقال اياه لا هو وكذا الثالث لما تقدم واما قراءة الجماعة فيجوز فيها ان يكون الفعل
مسندا الى ضمير غائب اما الرسول او حاسب ما ويجوز ان يكون مسندا الى الذين فان كان مسندا الى
الذين فان كان مسندا الى ضمير غائب فالذين مفعول اول على حذف مضاف كما تقدم في قراءة حمزة اي
بخل الذين والتقدير ولا يحسبن الرسول او احد بخل الذين يبخلون خيرا وهو فصل كما تقدم فيتحد
القراءتان معنى وتخريجا وان كان مسندا الى الذين ففي المفعول الاول وجهان احدهما انه محذوف
لدلالة يبخلون عليه كانه قيل ولا تحسبن الباخلون بخلهم هو خيرا لهم وهو فصل قال ابن عطية
ودل على هذا البخل يبخلون كما دل السفيه على السفه في قوله

اذا نهي السفيه جرى اليه وخالف والسفيه الى خلاف

اي جرى اليه السفه
قال ابو حيان وليست الدلالة فيهما سواء لوجهين احدهما ان دلالة الفعل على المصدر اقوى من
دلالة اسم الفاعل عليه واكثر ولا يوجد ذلك الا في هذا البيت او غيره ان ورد والثاني ان
البيت فيه اضمار لا حذف والاية فيها حذف الوجه الثاني ان المفعول نفس هو وهو ضمير
البخل الذي دل عليه يبخلون كقوله اعدلوا هو اقرب للتقوى قاله ابو البقاء وهو غلط ايضا لانه كان
ينبغي ان يأتي به بصيغة المنصوب فيقول اياه لكونه منصوبا بتحسبن ولا ضرورة بنا الى ان ندعي انه
من باب استعارة ضمير الرفع مكان النصب كقولهم ما انا كانت ولا انت كانا فاستعار ضمير الرفع مكان
ضمير الجر وفي الاية وجه اخر غريب خرجه ابو حيان قال وهو ان تكون المسألة من باب الاعمال
اذا جعلنا الفعل مسندا للذين وذلك ان تحسبن يطلب مفعولين ويبخلون يطلب مفعولا
بحرف جر فقوله ما اتاهم الله من فضله يطلبه تحسبن مفعولا اول ويكون هو فصلا وخيرا المفعول
الثاني ويطلبه يبخلون بتوسط حرف الجر فاعمل الثاني على الافصح وعلى ما جاء في القرآن وهو يبخلون
فعدى بحرف الجر واخذ معموله وحذف معمول تحسبن الاول وبقي معموله الثاني لانه لا يتنازع
فيه وانما جاء التنازع في الاول وساغ حذفه وحده كما ساغ حذف المفعولين في مسألة سيبويه
متى رأيت او قلت زيد منطلق فرأيت وقلت تنازعا في زيد منطلق وفي الاية لم يتنازعا الا في
الاول وتقدير المعنى ولا تحسبن ما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم الناس الذين يبخلون به فعلى
هذا التقدير يكون هو فصلا لما اتاهم المحذوف لا لبخلهم المقدر في قول الجماعة ونظير هذا التركيب
ظن الذي مر بهند هي المنطلقة المعنى ظن هندا الشخص الذي مر بها هي المنطلقة فالذي تنازعه
الفعلان هو المفعول الاول فاعمل الفعل الثاني فيه وبقي الاول يطلبه محذوفا ويطلب الثاني
مثبتا اذ لم يقع فيه التنازع انتهى ومع غرابة هذا التخريج وتطويله بالتنظير والتقدير فيه
نظر وذلك ان النحويين نصوا على انه اذا اعملنا الثاني واحتاج الاول الى غير المتنازع فيه فان كان
يطلبه مرفوعا اضمر فيه وان كان يطلبه غير مرفوع حذف الا ان يكون احد مفعولي ظن فلا
يحذف بل يضمر ويؤخر وعللوا ذلك بانه لو حذف لبقي خبر دون مخبر عنه او بالعكس هذا
مذهب البصريين وفيه بحث فان لقائل ان يقول حذف اختصارا لا اقتصارا وانهم يجيزون حذف
احدهما اختصارا في غير التنازع فليجز في التنازع اذ لا فارق وحينئذ يقوى تخريج الشيخ بهذا
البحث او يلتزم القول بمذهب الكوفيين فانهم يجيزون الحذف فلو تجوزنا اعمال الثاني كان ينبغي ان
يجوز عنده لكونه يمنع من ذلك مانع اخر وهو انه اذا احتاج الثاني الى ضمير المتنازع فيه احتاج
ولا يجوز حذفه وهو هنا غير مذكور فدل على انها عنده ليست من التنازع الا على قول الكوفيين
وهو ضعيف كما ذكروا وانظر كيف اكدوا الجملة المشتملة على ما اسندوه اليه تعالى والى علام ذلك
فيما اسندوه لانفسهم كانه عند الناس امر معروف **فصل** قال الحسن ومجاهد لما نزل
من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فقالت اليهود ان الله فقير يستقرض منا ونحن اغنياء
وذكر الحسن ان قائل هذه المقالة حيي بن اخطب وقال عكرمة والسدي ومقاتل ومحمد بن
اسحق كتب النبي صلى الله عليه وسلم مع ابي بكر الصديق الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام

والى اقام الصلاة وايتاء الزكاة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فدخل ابو بكر ذات يوم بيت مدراسهم فوجد
ناسا كثيرا من اليهود قد اجتمعوا الى رجل منهم يقال له فنحاص بن عازوراء وكان من علمائهم ومعه حبر
اخر يقال له اشيع فقال ابو بكر لفنحاص اتق الله واسلم فوالله انك لتعلم ان محمدا رسول الله قد جاءكم
بالحق من عند الله تجدونه مكتوبا عندكم في التوراة فامن وصدق واقرض الله قرضا حسنا يدخلك
الجنة ويضاعف لك الثواب فقال فنحاص يا ابا بكر تزعم ان ربنا يستقرض من اموالنا وما يستقرض الا
الفقير من الغني فان كان ما تقول حقا فان الله اذن لفقير ونحن اغنياء وانه ينهاكم عن الربا ويعطينا
ولو كان غنيا ما اعطانا الربا يعني بذلك قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة فغضب ابو بكر وضرب وجه
فنحاص ضربة شديدة وقال والذي نفسي بيده لولا العهد الذي بيننا وبينك لضربت عنقك يا عدو
الله فذهب فنحاص الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انظر ما صنع بي صاحبك فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ما حملك على ما صنعت قال يا رسول الله ان عدو الله قال قولا عظيما
زعم ان الله فقير وهم اغنياء فغضبت لله فضربت وجهه فجحد ذلك فنحاص فانزل الله عز وجل ردا على
فنحاص وتصديقا لابي بكر الاية واعلم ان ظاهر الاية يدل على ان قائل هذا القول كانوا جماعة لقول الله تعالى
الذين قالوا واما ما روي عن فنحاص فلا يدل على ان غيره لم يقل ذلك والكتاب يشهد بان القائلين
جماعة فيجب القطع بذلك **قوله** سنكتب قرأ حمزة بالياء مبنيا لما لم يسم فاعله وما وصلتها قائم مقام
الفاعل وقتلهم بالرفع عطفا على الموصول ويقول بياء الغيبة والمعنى سيحفظ عليهم والباقون بالنون
للمتكلم العظيم فما منصوبة المحل وقتلهم بالنصب عطفا عليها ونقول بالنون ايضا والمعنى سنامر الحفظة
بالكتابة وقرأ طلحة بن مصرف سيكتب بياء الغيبة على بناء الفعل للفاعل ما قالوا اي الله وقرأ ابن مسعود
وكذلك هي في مصحفه ستكتب ما يقولون ويقال والحسن والاعرج سيكتب بالغيبة مبنيا للفاعل
اي الله تعالى او الملك **وما** في جميع ذلك يجوز ان تكون موصولة اسمية وهو الظاهر وحذف العائد
لاستكمال شروط الحذف تقديره سنكتب الذي يقولونه ويجوز ان تكون مصدرية اي قولهم ويراد به
اذ ذاك المفعول به اي مقولهم كقولهم ضرب الامير **قوله** وقتلهم الانبياء بغير حق اي ونكتب قتلهم اي
رضاهم بالقتل والمراد قتل اسلافهم الانبياء لكن لما رضوا بذلك صحت الاضافة اليهم وحسن رجل
عند الشعبي قتل عثمان رضي الله عنه فقال له الشعبي قد شركت في دمه فجعل الرضي بالقتل قتلا قال
القرطبي وهذه مسألة عظيمة حيث يكون الرضي بالمعصية معصية وقد روى ابو داود عن العرس
ابن عميرة الكندي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا عملت الخطيئة في الارض كان من شهدها فكرهها
وقال مرة فانكرها كمن غاب عنها ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها والقائدة في ضم انهم قتلوا
الانبياء الى وصفهم الله تعالى بالفقر فيه بيان ان جهلهم ليس مخصوصا بهذا الوقت بل انهم منذ كانوا
مصرين على الجهالات وتقدم الكلام على اضافة قتل الانبياء الى هؤلاء الحاضرين ثم قال ونقول ذوقوا
عذاب الحريق اي النار وهو بمعنى المحرق كالاليم بمعنى المؤلم وهذا القول يحتمل ان يقال لهم عند الموت
او عند الحشر او عند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون هذا القول كناية عن حضور الوعيد وان لم يكن هناك
قول **فان قيل** انهم اوردوا سؤالا وهو ان من طلب المال من غيره كان فقيرا فلو طلب الله المال من عبيده
لكان فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك قادح في كونه عليه
السلام صادقا في ادعاء النبوة فهذا هو شبهتهم فاين الجواب وكيف يحسن ذكر الوعيد قبل ذكر الجواب
عنها **فالجواب** ان تفرعنا على قول اهل السنة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد ان يامر الله
عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى اغنى الاغنياء واما على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح لم
يبعد ان يكون في هذا التكليف انواع من المصالح العائدة الى العباد فان انفاق المال يوجب زوال
حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع ويتفرع عليه مصالح كثيرة منها ان انفاقه سببا
للبقاء المخلد في دار الثواب ومنها ان يصير القلب بذلك الانفاق فارغا من حب ما سوى الله ومنها
انه لو ترك الانفاق لبقي حب المال في قلبه فيتألم روحه لمفارقته **قوله تعالى ذلك بما قدمت** مبتدأ
وخبر تقديره ذلك مستحق بما قدمت كذا قدره ابو البقاء وفيه نظر لتقدم مثله وما يجوز فيها ان تكون
موصولة او موصوفة وذلك اشارة الى ما تقدم من عقابهم وهذه الجملة تحتمل وجهين احدهما ان تكون
في محل نصب بالقول عطفا على ذوقوا كانه قيل ونقول لهم ايضا ذلك بما قدمت ايديكم وبخوا بذلك
وذكر لهم السبب الذي اوجب لهم العقاب والثاني ان لا تكون داخلة في حكاية القول بل تكون

خطابا للمعاصرين رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم نزول الاية وذكرت الايدي لان اكثر الاعمال تزاول بها قال القرطبي وخص الايدي بالذكر ليدل على تولي الفعل ومباشرته اذ قد يضاف الفعل الى الانسان بمعنى انه امر به كقوله يذبح ابناءهم واصل ايديكم ايديكم فحذفت الضمة لثقلها قوله وان الله عطف على ما المجرورة بالباء اي ذلك العقاب حاصل بسبب كسبكم وعدم ظلمه لكم فان قيل ان ظلاما صيغة مبالغة تقتضي التكثير فهي اخص من ظالم ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فاذا قلت زيد ليس بظلام اي ليس بكثير الظلم مع جواز ان يكون ظالما واذا قلت ليس بظالم انتفى الظلم من اصله فكيف قال تعالى ليس بظلام للعبيد فالجواب من وجوه الاول ان فعالا قد لا يراد به التكثير كقول طرفة

ولست بحلال التلاع لبيته ولكن متى يسترفد القوم ارفد

لا يريد هنا انه قد يحل التلاع قليلا لان ذلك يدفعه اخر البيت الذي يدل على نفي البخل على كل حال وايضا تمام المدح لا يحصل بارادة الكثرة الثاني انه للكثرة ولكنه لما كان مقابلا بالعباد وهم كثيرون ناسب ان يقابل الكثير بالكثير الثالث انه اذا نفي الظلم الكثير انتفى القليل ضرورة لان الذي يظلم انما يظلم لانتفاعه بالظلم فاذا ترك الظلم الكثير مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضر كان للظلم القليل المنفعة اترك الرابع ان يكون على النسب اي لا ينسب اليه ظلم فيكون من باب بزاز وعطار كانه قيل ليس بذي ظلم البتة ذكر هذه الاربعة ابو البقاء وقال القاضي ابو بكر العذاب الذي توعدان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وقال الراغب العبيد اذا اضيف الى الله تعالى اعم من العباد ولهذا قال وما انا بظلام للعبيد فنبه انه لا يظلم من يختص بعبادته ومن انتسب الى غيره ومن الذين تسموا بعبد الشمس وعبد اللات وكان الراغب قد قدم الفرق بين عبيد وعباد فقال وجمع العبد الذي هو مسترق عبيد وقيل عبدى وجمع العبد الذي هو العابد عباد وقد تقدم اشتقاق هذه اللفظة وجموعها وبقية الوجوه مذكورة في سورة ق

فصل قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان افعال العباد مخلوقة لهم والا لم يكن مما قدمت ايديهم واجيبوا بمسالة العلم والداعي كما تقدم

قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين يجوز في محل الذين قالوا الاوجه الثلاثة فالجر من ثلاثة اوجه احدها انه صفة للذين المخفوض باضافة قول اليه الثاني انه بدل منه الثالث انه صفة للعبيد اي بظلام للعبيد الذين قالوا كيت وكيت قاله الزجاج قال ابن عطية وهذا مفسد للمعنى والنصب والرفع على القطع والنصب باضمار اعني والرفع باضمار مبتدأ اي هم الذين وذكر ذلك النصب على القطع ايضا باضمار فعل لا بدل ادعى الذين قوله الا نؤمن في ان وجهان احدهما انها على حذف حرف الجر والاصل في الا نؤمن فيجيء فيها المذهبان المشهوران اهي في محل جر او نصب الثاني انها مفعول بها على تضمين عهد معنى الزم تقول عهدت اليه كذا اي الزمته اياه فهي على هذا في محل نصب فقط وان تكون متصلة ومنفصلة اعتبارا بالاصل وبالادغام ونقل ابو البقاء ان منهم من يحذفها في الخط اكتفا بالتشديد وحكى مكي عن المبرد انها ان ادغمت بغنة كتبت منفصلة والا فمتصلة ونقل عن بعضهم انها ان كانت مخففة كتبت منفصلة وان كانت ناصبة كتبت منفصلة والفرق ان المخففة معها ضمير مقدر فكانه فاصل بينهما بخلاف الناصبة وقول اهل الخط في مثل هذا تكتب منفصلة عبارة عن حذفها في الخط بالكلية اعتبارا بلفظ الادغام لانهم يكتبونها متصلة ويثبتون لها بعض صورتها فيكتبون الا والدليل على ذلك انهم لما قالوا في ام من وام ما ونحوه بالاتصال انما يعنون به كتابة حرف واحد فيكتبون امن واما وفهم ابو البقاء ان الاتصال في ذلك عبارة عن كتابتهم لها بعض صورتها ملصقة بلا والدليل على انه فهم ذلك انه قال ومنهم من يحذفها في الخط اكتفا بالتشديد فجعل الحذف قسيما للوصل والفصل ولا يقول احد بهذا ويعدى نؤمن باللام لتضمنه معنى الاعتراف وقد تقدم في اول البقرة وقرا عيسى بن عمر بقربان بضمتين قال القرطبي كما قيل في جمع ظلمة ظلمات وفي حجرة حجرات قال ابن عطية اتباعا لضمة القاف وليس بلغة لانه ليس في الكلام فعلان بضم الفا والعين وحكى سيبويه السلطان بضم اللام وقال ان ذلك على الاتباع قال ولا نعلم فعلان ولا فعلان ولكنه قد جاء فعلان وهو قليل قالوا السلطان وهو اسم قال الشارح لكلام سيبويه صاحب هذه اللغة لا يسكن ولا يتبع وكذا ذكر التصريفيون انه بنا مستقل قالوا ولم يجئ فعلان الا اسما وهو قليل نحو سلطان قال شهاب الدين اما ابن عطية فسلم انه ورد في اللغة

عن سيبويه في سلطان خاصة ولكن قوله في قربان صحيح لان اهل التصريف لم يستثنوا الا السلطان والقربان في الاصل مصدر ثم سمي به المفعول كالرهن فانه في الاصل مصدر ولا حاجة الى حذف مضاف وزعم ابو البقاء انه على حذف مضاف اي بتقريب قربان قال اي يشرع لنا ذلك وتاكله النار صفة لقربان واسناد الاكل اليها مجاز عبر عن افنائها الاشياء بالاكل قوله من قبلي بالبينات كلاهما متعلق بجاءكم والبا تحتمل المعية والتعدية اي مصاحبين للايات

فصل هذه شبهة ثانية طعن بها الكفار في نبوته عليه السلام وتقريرها انك يا محمد لم تفعل كذلك فوجب ان لا يكون نبيا قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن الاشرف ومالك ابن الصيف وكعب بن اسد ووهب بن يهودا وزيد بن التابوت وفنحاص بن عازورا وحيي بن اخطب اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم ان الله بعثك الينا رسولا وانزل عليك كتابا وقد عهد الينا في التورية ان لا نؤمن لرسول يزعم انه جاء من عند الله حتى ياتينا بقربان تاكله النار فان جئتنا به صدقناك فانزل الله هذه الاية والقربان كل ما يتقرب به العبد الى الله عز وجل من نسيكة وصدقة وعمل صالح قال الواحدي واصله المصدر من قولك قرب قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه السلام لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان قال القرطبي هو فعلان من القربة ويكون اسما ومصدرا فمثال الاسم السلطان والبرهان والمصدر العدوان والخسران

فصل واختلفوا فيما ادعاه اليهود فقال السدي ان هذا الشرط جاء في التورية ولكنه مع شرط وذلك لانه تعالى قال في التورية من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى ياتيكم بقربان تاكله النار الا المسيح ومحمد فانهما اذا اتيا فامنوا بهما فانهما ياتيان بغير قربان لا تاكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث المسيح ارتفعت وزالت وقال اخرون ان ادعاء هذا الشرط كذب على التورية لان القربان لم يكن في معجزات موسى وعيسى عليهما السلام وايضا فانه اذا كانت هذه معجزة فلا فرق بينها وبين باقي المعجزات فلم يكن للتخصيص بالذكر فايدة واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين والمراد اسلافهم فبين بهذا الكلام انهم انما يطلبون ذلك على سبيل التعنت لا على وجه الاسترشاد اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم فان قيل لم قال جاءكم رسل ولم يقل جاءتكم فالجواب ان الفعل المؤنث يذكر اذا تقدمه جمع تكسير والمراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان فان قيل ان القوم انما طالبوه بالقربان فما الحكمة في انه اجابهم بقوله قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات ثم اضاف اليه قوله وبالذي قلتم وهو القربان فالجواب ان النبي عليه السلام لو قال لهم ان الانبيا المتقدمين اتوا بالقربان لم يلزم من ذلك وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا عليهم فلما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بالقربان فقد اتوا بالشرط فعند الاتيان بهما وجب الاقرار بالنبوة قال القرطبي معنى الاية قل يا محمد قد جاءكم يا معشر اليهود رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم من القربان فلم قتلتموهم يعني زكريا ويحيى وشعيبا وسائر من قتلوا من الانبيا عليهم السلام ولم يؤمنوا بهم اراد بذلك اسلافهم وهذه الاية هي التي تلاها عامر الشعبي واحتج بها على الذي حضر قتل عثمان رضي الله عنه وان الله تعالى سمى اليهود قتلة لرضاهم بفعل اسلافهم وان كان بينهم نحو من سبعمائة سنة فقال الشعبي للذي حضر قتل عثمان رضي الله عنه انت شريك في دمه واحتج بهذه الاية

قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير قوله فقد كذب رسل ليس جوابا للشرط بل الجواب محذوف اي فتسل ونحوه لان هذا قد مضى وتحقق وتقدم الكلام في نظيره والجملة من جاؤا في محل رفع صفة لرسل ومن قبلك متعلق بكذبت والبا في بالبينات تحتمل الوجهين كنظيرتها ومعنى الاية ان كذبوك في قولك ان الانبيا المتقدمين اتوا بالقربان ويحتمل ان يكون المعنى فان كذبوك في اصل النبوة وهو اولى والمراد بالبينات المعجزات وقرا الجمهور والزبر والكتاب من غير باء الجر وقرا ابن عامر وبالزبر باعادتها وهشام وحده عنه وبالكتاب باعادتها ايضا وهي في مصاحف الشاميين كقراءة ابن عامر فمن لم يات بها اكتفى بالعطف ومن اتى بها كان ذلك تاكيدا والزبر جمع زبور بمعنى مزبور وتقال زبرت بالقلم ايضا وقيل بمعنى

بمعنى واحد او مختلفان سيأتي الكلام عليهما ان شاء الله تعالى في النساء عند قوله واتينا داود زبورا
واشتقاقه من زبرت اي كتبت وزبرته قرأته وزبرته حسنت كتابته وزبرته زجرته فزبور
بالفتح فعول بمعنى مفعول كالركوب بمعنى المركوب والحلوب بمعنى المحلوب والمعنى اي الكتب
المزبورة يعني المكتوب بها والزبر جمع زبور وهو الكتاب قال امرؤ القيس
لمن طلل ابصرته فشجاني ۞ كخط زبور في عسيب يماني ۞ وقيل اشتقاق اللفظة
من الزبرة وهي قطعة الحديد المتروكة بحالها وقيل الزبور من الزبر بمعنى الزجر لقولك زبرت
الرجل اي انتهرته وزبرت البير اي طويتها بالحجارة فان قيل لم عطف الكتاب المنير على الزبر مع ان
الكتاب المنير من الزبر فالجواب لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف
كقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
ووجه شرفه كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على وجه الدهر وقيل المراد
بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التورية والانجيل والزبور والمنير اسم فاعل من انار اي اضاء
وهو الواضح والمراد بهذه الاية تسلية قلب الرسول عليه السلام مما جرى على الانبياء قبله
قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور زيادة لتأكيد التسلية والمبالغة
في ازالة الحزن عن قلبه لان من علم ان عاقبته الموت زالت عن قلبه الغموم والاحزان ولان
بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن من المسيء والمحق من المبطل قوله كل نفس ذائقة مبتدا
وخبر وسوغ الابتدا بالنكرة العموم والاضافة والجمهور على ذائقة الموت بالاضافة لخفض
الموت بالاضافة وهي اضافة غير محضة لانها في نية الانفصال وقرا اليزيدي ذائقة الموت بالتنوين
والنصب في الموت على الاصل وقرا الاعمش بعدم التنوين ونصب الموت وذلك على حذف التنوين لالتقا
الساكنين وارادته وهو كقول الاخر ۞ فالفيته غير مستعتب ۞ ولا ذاكر الله الا قليلا ۞ بنصب
الجلالة وقراءة من قرا قل هو الله احد الله بحذف التنوين من احد لالتقاء الساكنين ونقل ابو
البقا فيها قراءة غريبة وتخريجا غريبا قال وتقرا ايضا شاذا ذائقة الموت على جعل الهاء ضمير كل على اللفظ وهو
مبتدا وخبر واذا صحت هذه قراءة فتكون كل مبتدا وذائقة خبر مقدم والموت مبتدا مؤخر والجملة خبر
كل واضيف ذائق الى ضمير كل باعتبار لفظها ويكون هذا من باب القلب في الكلام لان النفس هي التي
تذوق الموت وليس الموت يذوقها وهنا جعل الموت هو الذي يذوق النفس قلبا للكلام لفهم المعنى
كقولهم عرضت الناقة على الحوض ومنه ويوم يعرض الذين كفروا على النار وادخلت القلنسوة في راسي وقوله
فكان هذا اجون قد بلغت ۞ نجران او بلغت سواتهم هجر ۞ الاصل عرضت الحوض على الناقة
ويوم تعرض النار عليهم وادخلت راسي في القلنسوة وبلغت سواتهم هجر فقلبت وسياتي خلاف
الناس في القلب في موضعه ان شاء الله تعالى وكان ابو البقا قد قيل هذا ان التانيث في ذائقة
انما هو باعتبار معنى كل قال لان كل نفس نفوس فلو ذكر على لفظ كل جاز يعني انه لو قيل كل نفس ذائق كذا
جاز وقد تقدم اول البقرة انه يجب اعتبار لفظ ما يضاف اليه كل اذا كان نكرة ولا يجوز ان يعتبر كل
وتحقيق هذه المسالة هناك فصل قال ابن الخطيب هذه الاية من تمام التسلية لرسول الله
صلى الله عليه وسلم اما بان عموم الدنيا يقطعها الموت وما كان كذلك لا ينبغي للعاقل ان يلتفت
اليه واما لان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن من المسيء فلا يلتفت الى غم الدنيا وبؤسها
فان قيل قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يقتضي الاندراج وايضا فالنفس والذات
واحد فيدخل الجمادات فانها ذوات ويقتضي موت اهل الجنة لانهم نفوس فالجواب
ان المراد بها المكلفون في دار التكليف لقوله عقيبها فمن زحزح عن النار الاية وذلك لا يتاتى الا فيهم
فصل قالت الفلاسفة الموت واجب للاجسام لان الحياة الجسمانية انما تحصل بالرطوبة
والحرارة الغريزية ثم ان الحرارة تستمد من الرطوبة الى ان تفنى فيحصل الموت قالوا والاية
تدل على ان النفوس لا تموت لانه جعلها ذائقة والذائق لا بد ان يبقى حال الذوق والمعنى ذائقة
موت البدن ويدل ذلك ايضا على ان النفس غير البدن قوله وانما توفون ما كافة لان عن
العمل قال مكي ولا يجوز ان تكون ما بمعنى الذي لانه يلزم رفع اجوركم ولم يقرا به احد لانه يصير
التقدير وان الذي توفونه اجوركم كقولك ان الذي اكرمته عمرو وايضا فانك تعرق بين

الصلة والموصول بخبر الابتدا يعني لو كانت ما موصولة لكانت اسم ان فيلزم حينئذ رفع اجوركم على خبرها كقوله تعالى
انما صنعوا كيد ساحر فما هنا يجوز ان تكون بمعنى الذي او مصدرية تقديره ان الذي صنعوه او ان صنيعهم
ولذلك رفع كيد خبرا لها وقوله وايضا فانك تعرق يعني ان يوم القيامة متعلق بتوفون فهو من تمام الصلة
فلو كانت ما موصولة لفصلت بالخبر الذي هو اجوركم بين ابعاض الصلة التي هي الفعل ومعموله ولا يخبر عن
موصول الا بعد تمام صلته وهذا وان كان من الواضحات الا ان فيه تنبيها على اصول العلم فصل قال المفسرون
اجر المؤمن من الثواب واجر الكافر العقاب في الدنيا اجرا وجزاء لانها عرضة للفنا قوله فمن زحزح عن ادغم
ابو عمرو الحاء في العين هنا خاصة قالوا لطول الكلمة وتكرار الحاء دون قوله ذبح على النصب والمسيح عيسى
ونقل عنه الادغام مطلقا وعدمه مطلقا والنحويون يمنعون ذلك ولا يجيزونه الا بعد ان يقلبوا
العين حاء ويدغمون الحاء فيها قالوا لان الاقوى لا يدغم في الاضعف وهذا عكس الادغام لان الادغام ان
يقلب فيه الاول للثاني الا في مستثنيين احدهما هذا والثانية الحاء في الهاء نحو امدح هلالا تقلب
الهاء حاء ايضا ولذلك طعن بعضهم على قراءة ابي عمرو ولا يلتفت اليه ومعنى الكلام فمن زحزح اي نحي وازيل عن
النار وادخل الجنة فقد فاز قوله وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور المتاع ما يتمتع به وينتفع كالفاس
والقدر والقصعة ثم يزول ولا يبقى قاله اكثر المفسرين وقال الحسن هو كخضرة النبات ولعب البنات
لا حاصل له وقال قتادة هي متاع متروك يوشك ان يضمحل فينبغي للانسان ان ياخذ من هذا المتاع
بطاعة الله تعالى ما استطاع وقوله الغرور يجوز ان يكون الغرور مصدرا من قولك غررته غرورا
غرورا شبه بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ومنه الحديث
نهى عن بيع الغرر ويجوز ان يكون جمعا وقرا عبد الله بفتح الغين وفسر بالشيطان ويجوز ان يكون فعولا
بمعنى مفعول اي متاع المغرور اي المخدوع واصل الغر الخدع قال سعيد بن جبير هذا في حق من اثر
الدنيا على الاخرة واما من طلب بمتاع الدنيا الاخرة فانها نعم المتاع قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم
ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان
ذلك من عزم الامور وهذه الاية زيادة في تسلية الرسول عليه السلام لانه تبين له ان الكفار بعد ان
اذوا الرسول والمسلمين يوم احد فسيؤذونهم ايضا في المستقبل في النفس والمال والمراد منه ان
يوطنوا انفسهم على الصبر فان العالم بنزول البلا عليه لا يعظم وقعه في قلبه بخلاف غير العالم فانه يعظم عنده
ويشق عليه قوله لتبلون هذا جواب قسم محذوف تقديره والله لتبلون فهذه الواو هي واو الضمير
والواو التي هي لام الكلمة حذفت لامر تصريفي وذلك ان اصله لتبلوونن فالنون الاولى للرفع حذفت
لاجل نون التوكيد وتحركت الواو التي هي لام الكلمة وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فالتقى ساكنان الالف وواو
الضمير فحذفت الالف لئلا يلتقيا وضمت الواو دلالة على المحذوف وان شئت قلت استثقلت
الضمة على الواو الاولى فحذفت فالتقى ساكنان فحذفت الواو الاولى وحركت الواو بحركة مجانسة دلالة على المحذوف
ولا يجوز قلب مثل هذه الواو همزة لانها حركة عارضة ولذلك لم تقلب الفا وان تحركت وانفتح ما قبلها ويقال
للواحد من المذكر لتبلون يا رجل وللاثنين لتبليان يا رجلان وبجماعة الرجال لتبلون واصل لتسمعن لتسمعون
تفعل فيه ما تقدم الا ان هنا حذفت واو الضمير لان قبلها حرفا صحيحا فصل معنى الابتلا الاختبار وطلب
المعرفة ومعناه في وصف الله تعالى به معاملة العبد معاملة المختبر واختلفوا في هذا الابتلا فقيل المراد به
ما نالهم من الشدة والفقر والقتل والجرح من الكفار ومن حيث الزموا الصبر في الجهاد وقيل الابتلا في الانفس
بالمصائب وبالانفاق في سبيل الله وسائر تكاليف الشرع والابتلا في الانفس بالموت والامراض وفقد
الاحباب وبدا بذكر الاموال لكثرة المصائب بها وقال الحسن التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن
والمال كالصلاة والزكاة والجهاد قال القاضي والظاهر يحتمل الكل وقوله ولتسمعن من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فالمراد منه انواع الاذى الحاصلة من اليهود
والنصارى والمشركين للمسلمين وذلك انهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة
وكانوا يطعنون في الرسول بكل ما يقدرون عليه وهجاه كعب بن الاشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة
الرسول عليه السلام ويجمعون العساكر لمحاربته ويثبطون المسلمين عن نصرته ثم قال وان تصبروا وتتقوا
فان ذلك من عزم الامور قال المفسرون بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر الى فنحاص اليهودي
يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربكم الى ان نمده فهم ابو بكر ان يضربه بالسيف وكان عليه
السلام قال له حين بعثه لا تغلبن على شيء حتى ترجع الي فتذكر ابو بكر ذلك وكف عنه فنزلت

الاية **فصل** في الاية تاويلان احدهما المراد بالمصابرة امر الرسول عليه السلام بالصبر على الابتلاء في النفس والمال وتحمل الاذى وترك المعارضة والمقاتلة وذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في الدين كقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقال قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقال واذا مروا باللغو مروا كراما وقال فاصبر كما صبر اولوا العزم وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم قال الواحدي كان هذا قبل نزول اية السيف قال القفال والذي عندي ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة احد والمعنى انهم امروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول عليه السلام من طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الاحوال والامر بالقتال لا ينافي الامر بالمصابرة التاويل الثاني ان المراد الصبر والتقوى على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم فالصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي وقوله فان ذلك من عزم الامور اي من صواب التدبير والرشد الذي ينبغي لكل عاقل ان يقدم عليه وقيل من عزم الامور اي حق الامور وخيرها وقال عطا من حقيقة الايمان والعزم كانه من جملة الحزم **قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون** في كيفية النظم وجهان احدهما انه تعالى لما حكى عنهم الطعن في نبوته عليه السلام واجاب عن ذلك بين في هذه الاية التعجب من حالهم والمعنى كيف يليق بكم الطعن في نبوته وكتبكم ناطقة بانه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدقه ونبوته والثاني انه لما اوجب عليه احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة اذاهم كتمانهم ما في التورية والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته وتحريفها **قوله** لتبيننه للناس هذا جواب لما تضمنه الميثاق من القسم وتقدم الكلام في كيفية اخذ الميثاق وقرا ابو عمرو وابن كثير وابو بكر بالياء جريا على الاسم الظاهر وهو كالغائب وحسن ذلك قوله بعد فنبذوه والباقون بالتاء خطابا على الحكاية تقديره وقلنا لهم وهذا كقوله واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون بالتاء والياء كما تقدم تحريره **قوله** ولا تكتمونه يحتمل وجهين احدهما الواو للحال والجملة بعدها نصب على الحال اي لتبيننه غير كاتمين والثاني انها للعطف فان الفعل بعدها مقسم عليه ايضا وانما لم يؤكد بالنون لانه منفي كقوله والله لا يقوم زيد من غير نون وقال ابو البقاء ولم يات بها في يكتمونه اكتفا بالتوكيد في الاول لان يكتمونه توكيد وظاهر عبارته انه لو لم يكن بعد يؤكد بالنون لزم توكيده وليس كذلك لما تقدم وقوله لانه توكيد يعني ان نفي الكتمان فهم من قوله لتبيننه للناس فجاء قوله ولا تكتمونه متوكدا في المعنى واستحسن ابو حيان هذا الوجه اعني جعل الواو عاطفة لا حالية قال لان الوجه الاول يحتاج الى اضمار مبتدا قبل لا لتصير الجملة اسمية لان المضارع المنفي بلا لا يصح دخول الواو عليه وغيره يقول انها تمتنع اذا كان مضارعا حاليا ابن عطية وغيره وقرا عبد الله ليبينونه من غير توكيد قال لو وهما معا والكوفيون يجيزون تعاقب اللام والنون والمعروف من مذهب البصريين لزومهما معا وانشدوا

وعيشك يا سلمى لاوقن انني * لما شئت مستحل ولو انه القتل

وقال اخر

يمينا لا تبغض كل امرئ * يزخرف قولا ولا يفعل

تخففوا هنا وقرا ابن عباس ميثاق النبيين فالضمير في قوله فنبذوه يعود على الناس المبين لهم لا سيما لا عوده على النبيين وكان قد تقدم في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم انه في احد الاوجه على حذف مضاف اي اولاد النبيين فلا تعدى في تقديره هنا اعني قراءة ابن عباس والحالي لتبيننه ولا تكتمونه قال سعيد بن جبير والسدي تعود الى محمد وعلى هذا يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة تعود على الكتاب اي ليبينوا للناس ما في التورية والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما امر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان **فالجواب** ان المراد من البيان ذكر الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام من التورية والانجيل والمراد من النهي عن الكتمان ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات قال قتادة هذا ميثاق اخذ الله على اهل العلم فمن علم شيئا فليعلمه واياكم وكتمان العلم فانه هلكة قال عليه السلام

من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم القيامة بلجام من نار **قوله** فنبذوه وراء ظهورهم طرحوه وضيعوه ولم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ وراء الظهر مثل للطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم اخفوا الحق ليتوسلوا بذلك الى وجدان شيء من الدنيا ثم قال فبئس ما يشترون والمخصوص بالذم محذوف تقديره يشترونه **قوله تعالى لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم** هذا ايضا من جملة اذاهم لانهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون ان يحمدوا بانهم اهل البر والصدق والتقوى ولا شك ان الانسان يتاذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فامر النبي عليه السلام بالمصابرة عليها **قوله** لا تحسبن قرا ابن كثير وابو عمرو يحسبن فلا يحسبنهم بالياء فيهما ورفع باء يحسبنهم وقرا الكوفيون بتاء الخطاب وفتح الباء فيهما معا ونافع وابن عامر بياء الغيبة في الاول وتاء الخطاب في الثاني وفتح الباء فيهما وقرئ شاذا بتاء الخطاب وضم الباء فيهما معا وقرئ فيه ايضا بياء الغيبة فيهما وفتح الباء فيهما ايضا فهذه خمس قراءات فاما قراءة ابن كثير وابي عمرو ففيها خمسة اوجه وذلك لانه لا يخلوا اما ان يجعل الفعل الاول مسندا الى ضمير غائب او الى الموصول فان جعلناه مسندا الى ضمير غائب اما الرسول عليه السلام او غيره ففي المسئلة وجهان احدهما ان الذين مفعول اول والثاني محذوف لدلالة المفعول الثاني للفعل الذي بعده عليه وهو بمفازة والتقدير لا يحسبن الرسول او حاسب الذين يفرحون بمفازة فلا يحسبنهم بمفازة فاسند الفعل الثاني للذين ومفعولاه الضمير المنصوب وبمفازة الوجه الثاني ان الذين مفعول اول ايضا ومفعوله الثاني هو بمفازة الملفوظ به بعد الفعل الثاني ومفعول الفعل الثاني محذوف لدلالة مفعول الاول عليه والتقدير لا يحسبن الرسول الذين يفرحون بمفازة فلا يحسبنهم كذلك والعمل كما تقدم وهذا بعيد جدا للفصل بين المفعول الثاني للفعل الاول بكلام طويل من غير حاجة والفاء على هذين الوجهين عاطفة والسببية فيها ظاهرة وان جعلناه مسندا الى الموصول ففيه ثلاثة اوجه اولها ان الفعل الاول حذف مفعولاه اختصارا لدلالة مفعولي الفعل الثاني عليهما تقديره ولا يحسبن الفارحون انفسهم فائزين فلا يحسبنهم فائزين كقول الاخر

باي كتاب ام باية سنة * يرى حبهم عارا علي وتحسب اي وتحسب حبهم عارا فحذف

مفعولي الفعل الثاني لدلالة مفعولي الاول عليهما وهو عكس الاية الكريمة حيث حذف فيها من الفعل الاول الوجه الثاني ان الفعل الاول لم يحتج الى مفعولين هنا قال ابو علي يحسبن لم يقع على شيء ولم يحتج اليه وقد تجيء هذه الافعال لغوا في حكم الجمل المعترضة كقوله

وما خلت ابقى بيننا من مودة * عراض المذاكي المسنفات القلائصا المذاكي الخيل التي قد اتى عليها بعد خروجها سنة او سنتان الواحدة مذك مثل المخلف من الابل وفي المثل جري المذكات غلاء والمسنفات اسم مفعول يقال سنفت البعير اسنفه اذا كففته بزمامه وانت راكبه وكانت العرب تركب الابل وتجنب الخيل تقول الحرب لا تبقي مودة وقال الخليل العرب تقول ما انا كذلك يقول ذلك الاز بد وما ظننته يقول ذلك الا عمرو ويعني ابو علي انها في هذه الاماكن ملغاة لا مفعول لها الثالث ان يكون المفعول الاول للفعل الاول محذوف والثاني هو نفس بمفازة ويكون فلا تحسبنهم تاكيدا للفعل الاول وهذا راي الزمخشري فانه قال بعد ما حكى هذه القراءة على ان الفعل للذين يفرحون والمفعول الاول محذوف على معنى لا تحسبنهم الذين يفرحون بمفازة بمعنى لا تحسبن انفسهم الذين يفرحون فائزين وفلا تحسبنهم تاكيدا انتهى قال ابو حيان وتقدم لنا الرد على الزمخشري في تقديره لا تحسبنهم الذين في قوله لا تحسبن الذين كفروا انما نملي وان هذا التقدير لا يصح قال شهاب الدين قد تقدم ذلك والجواب عنه لكن ليس هو في قوله لا تحسبن الذين كفروا انما نملي بل في قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله في قراءة من قرا بياء الغيبة فانه رد عليه بما قال وقد اجبت عنه والحمد لله وانما نبهت على ذلك لئلا يطلب هذا البحث الذي ذكره فلم يوجد ويجوز ان يقال في تقرير هذا الوجه الثالث انه حذف من احد الفعلين ما اثبت نظيره في الاخر وذلك ان بمفازة مفعول ثان للفعل الاول حذف من الفعل الثاني وهم في فلا تحسبنهم مفعول اول للفعل الثاني وهو محذوف من الاول واذا عرفت ذلك فالفعل الثاني على هذه الاوجه الثلاثة تاكيد للاول وقال مكي ان الفعل الثاني بدل من الاول وتسميته مثل هذا بدلا فيه نظر لا يخفى وكانه يريد انه في حكم المكرر فهو يرجع الى معنى التاكيد ولذلك قال بعضهم والثاني معاد على طريق البدل مشوبا بمعنى التاكيد وعلى هذين القولين

اعني كونه تاكيدا او بدلا والفاء زائدة ليست عاطفة ولا جوابا قوله فلا تحسبنهم اصله تحسبونهم بنونين الاولى نون الرفع والثانية للتاكيد ونصّ بعضه لا يخفى من القواعد المتقدمة وتعدّى هنا فعل المضمر المتصل الى ضميره المتصل وهو خاص بباب الظن وبعدم وفقد دون سائر الافعال لو قلت اكرمتني اي اكرمت انا نفسي لم يجز وأما قراءة الكوفيين فالفعلان فيها مسندان الى ضمير المخاطب اما الرسول عليه السلام او كل من يصلح للخطاب والكلام في المفعولين للفعلين كالكلام فيهما في قراءة ابي عمرو وابن كثير على قولنا ان الفعل الاول مسند لضمير غائب والفعل الثاني تاكيد للاول او بدل منه والفاء زائدة كما تقدم في توجيه قراءة ابي عمرو وابن كثير على قولنا ان الفعلين مسندان للموصول لان الفاعل فيهما واحد واستدلوا على ان الفاء زائدة بقوله

لا تجزعي ان منفسا اهلكته … فاذا هلكت فعند ذلك فاجزعي

وقول الآخر

لما اتقى بيد عظيم جرمها … فتركت ضاحي كفه يتذبذب

اي تركته وقوله

حتى تركت العائدات يعدنه … يقلن لا تبعد وقلت له ابعد

الا ان زيادة الفاء ليس رأي الجمهور انما قال به الاخفش وأما قراءة نافع وابن عامر بالغيبة في الاول والخطاب في الثاني فوجهها انهما غايرا بين الفاعلين والكلام فيها يوجد مما تقدم فيوجد الكلام في الفعل الاول من الكلام على قراءة ابي عمرو وابن كثير وفي الثاني من الكلام على قراءة الكوفيين بما يليق به الا انه يمتنع هنا ان يكون الفعل الثاني تاكيدا للاول او بدلا منه لاختلاف فاعليهما فتكون الفاء هنا عاطفة ليس الا وقال ابو علي في الحجة ان الفاء زائدة والثاني بدل من الاول قال ليس هذا موضع العطف لان الكلام لم يتم الا ترى ان المفعول الثاني لم يذكر بعد وفيه نظر لاختلاف الفعلين باختلاف فاعليهما وأما قراءة الخطاب فيهما مع ضم الباء فيهما فالفعلان مسندان لضمير المؤمنين المخاطبين والكلام في المفعولين كالكلام فيهما في قراءة الكوفيين وأما قراءة الغيبة وفتح الباء فيهما فالفعلان مسندان الى ضمير غائب اي لا يحسبن الرسول او حاسب والكلام في المفعولين للفعلين كالكلام في القراءة التي قبلها والثاني من الفعلين تاكيد او بدل والفاء زائدة على هاتين القراءتين لاتحاد الفاعل وقرأ النخعي ومروان بن الحكم بما آتوا ممدودا اي اعطوا وقرأ علي بن ابي طالب اوتوا مبنيا للمفعول

فصل قال ابن عباس قوله يفرحون بما اتوا هم اليهود حرفوا التوراة وفرحوا بذلك واحبوا ان يوصفوا بالديانة والفضل وقيل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود عن شيء من التوراة فاخبروه بخلافه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا ان يثني عليهم بذلك وقيل فرحوا بكتمان النصوص الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واحبوا ان يحمدوا بانهم متبعون دين ابراهيم وقيل هم المنافقون فرحوا بنفاقهم للمسلمين واحبوا ان يحمدهم النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان وقيل هم بعض المنافقين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو وفرحوا بقعودهم واعتذروا وطمعوا ان يثني عليهم كما يثني على المجاهدين وقيل المراد كتمان اليهود الميثاق المأخوذ عليهم بالاعتراف بنبوة محمد عليه السلام وفرحوا بذلك الكتمان وزعموا انهم ابناء الله واحباؤه

فصل قال الفراء يفرحون بما اتوا اي بما فعلوا كقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت وقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم قال الزمخشري اتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده مأتيا ويدل عليه قراءة ابي يفرحون بما فعلوا قوله ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا قد تقدم معناه في كيفية النظم فلا تحسبنهم بمفازة اي بمنجاة من العذاب من قولهم فاز فلان اذا نجا اي ليسوا بفائزين وقيل لانها موضع فوز ومظنته هلاك تقول العرب فوز الرجل اذا مات وقال الفراء اي ببعيد من العذاب لان الفوز معناه التباعد من المكروه ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب اليم قوله من العذاب فيه وجهان احدهما انه متعلق بمحذوف على انه صفة لمفازة اي بمفازة كائنة من العذاب على جعلنا مفازة مكانا اي بموضع فوز قال ابو البقاء لان المفازة مكان والمكان لا يعمل يعني فلا يكون متعلقا بها بل بمحذوف على انه صفة لها الا ان جعله صفة مشكل لان المفازة لا تتصف بكونها من العذاب اللهم الا ان يقدر ذلك المحذوف الذي يتعلق به الجار شيئا خاصا حتى يصح المعنى تقديره بمفازة منجية من العذاب وفيه الاشكال المعروف وهو انه لا يقدر المحذوف في مثله الا كونا مطلقا الوجه الثاني ان يتعلق بنفس مفازة على انها مصدر بمعنى الفوز تقول فزت منه اي نجوت ولا يضر كونها مؤنثة بالتاء لانها مبنية عليها وليست الدالة على التوحيد كقوله

فلولا رجاء النصر منك ورهبة … عقابك قد كانوا لنا بالموارد

فاعمل رهبة في عقابك وهو معرّف منزع فهذا اولى وقال ابو البقاء يكون التقدير فلا تحسبنهم فائزين فالمصدر في موضع اسم الفاعل انتهى قال ان اراد تفسير المعنى فذاك وان اراد انه بهذا التقدير يصح التعلق فلا حاجة اليه اذ المصدر مستقل بذلك لفظا ومعنى قوله تعالى ولله ملك السموات والارض والله على كل شيء قدير قال القرطبي هذا احتجاج على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وتكذيب لهم وقيل المعنى لا يظن الفرحان ينجون من العذاب فان لله كل شيء وهم في قبضته فيكون معطوفا على الكلام الاول اي انهم لا ينجون من عذابه يأخذهم متى شاء والله على كل شيء قدير اي لهم عذاب اليم ممن له ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة من كان يعذبه هذا المالك القادر قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار اعلم انه تعالى لما قرر الاحكام واجاب عن شبهة المبطلين عاد الى ذكر ما يدل على التوحيد فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني باعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى الصق جلده بجلدي ثم قال لي يا عائشة هل لك ان تأذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني لاحب قربك واحب مرادك قد اذنت لك فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال يا رسول الله اتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال ما لي لا ابكي وقد انزل الله في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ويقول ان في خلق السموات والارض واعلم انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة وختمها بقوله لآيات لقوم يعقلون وختمها هنا بقوله لآيات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة انواع اخر حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل وههنا اكتفى بذكر ثلاثة وهي السموات والارض والليل والنهار فاما الاول فلان العقل له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا ففي حال كماله لا يحتاج الى كثرة الدلائل فلذلك ذكر له ثلاثة انواع من الدلائل واسقط الخمسة واكتفى بذكر هذه الثلاثة لان الدلائل السماوية اقهر وابهر والعجائب فيها اكثر قوله الذين يذكرون فيه خمسة اوجه احدها انه نعت لاولي فهو مجرور وثانيها انه خبر مبتدأ محذوف اي هم الذين وثالثها انه منصوب باضمار اعني وهذان الوجهان يسميان بالقطع كما تقدم ورابعها انه مبتدأ وخبره محذوف تقديره الذين يقولون ربنا قاله ابو البقاء وخامسها انه بدل من اولي ذكره مكي والاول احسنها وقياما وقعودا حالان من فاعل يذكرون وعلى جنوبهم حال ايضا فيتعلق بمحذوف والمعنى يذكرونه قياما وقعودا ومضطجعين فعطف الحال المؤولة على الصريحة عكس الآية الاخرى وهي قوله دعانا لجنبه او قاعدا او قائما حيث عطف الصريحة على المؤولة وقياما وقعودا جمعان لقائم وقاعد واجاز ان يكونا مصدرين وحينئذ يتأولان على معنى ذوي قيام وقعود ولا حاجة الى هذا

فصل قال علي بن ابي طالب وابن عباس والنخعي وقتادة هذا في الصلاة يصلي قائما فان لم يستطع فعلى جنب وقال سائر المفسرين اراد به المداومة على الذكر في عموم الاحوال لان الانسان قل ما يخلو من احدى هذه الحالات قوله ويتفكرون فيه وجهان اظهرهما انها عطف على الصلة فلا محل لها والثاني انها في محل نصب على الحال عطفا على قياما اي يذكرونه متفكرين فان قيل هذا مضارع مثبت فكيف دخلت عليه الواو فالجواب ان هذه واو العطف والممنوع انما هو واو الحال وخلق فيه وجهان احدهما انه مصدر على اصله اي يتفكرون في صنعة هذه المخلوقات العجيبة ويكون مصدرا مضافا لمفعوله والثاني انه بمعنى المفعول اي في مخلوقات السموات والارض وتكون اضافته في المعنى الى الظرف اي يتفكرون فيما اودع الله هذين الظرفين من الكواكب وغيرها وقال ابو البقاء وان يكون بمعنى المخلوق ويكون من اضافة الشيء الى ما هو هو في المعنى قال شهاب الدين وهذا كلام

متنافٍ اذ لا يضاف الشي الى نفسه وما اوهم ذلك يؤول **فصل** ويتفكرون في خلق السموات والارض
وما ابدع فيهما ليدلهم ذلك على قدرة الصانع ويعرفون ان لها مدبرا حكيما قال بعض العلما الفكرة تذهب
الغفلة وتحدث للقلب خشية كما تحدث الما للزرع النبات وما جليت القلوب بمثل الاحزان ولا استنارت
بمثل الفكرة واعلم ان دلايل التوحيد محصورة في قسمين دلايل الافاق ودلايل الانفس ولا شك ان دلايل
الافاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس فلذلك امر بالتفكر في خلق
السموات والارض لان دلالتها اعجب وكيف لا يكون كذلك ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة
من اوراق شجرة راى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من ذلك العرق عروق
كثيرة من الجانبين ثم يتشعب منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق اخرى حتى
يصير في الورقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير هذه الورقة على هذه الخلقة
حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله تعالى اودع فيها قوة جاذبة لغذايها من قعر الارض ثم ان ذلك
الغذا يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزا تلك الورقة جزوا من اجزا ذلك الغذا بتقدير
العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في ايجادها
وابداع القوى الغذايية والنامية فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية
خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر
والنجوم والى الارض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة
بالنسبة الى هذه الاشيا كالعدم فاذا اعترف بقصور عقله عن معرفة ذلك الشي الحقير عرف
انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجايب في خلق السموات والارض فلم يبق مع هذا الاعتراف بان
الخالق اجل واعظم من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين ويسلم ان كل ما خلقه
ففيه حكمة بالغة وان كان لا سبيل له الى معرفتها فعند ذلك يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله
بالتهليل والتسبيح والتحميد ويشتغل بالدعا فيقول فقنا عذاب النار **قوله** ربنا هذه الجملة في محل نصب
بقول محذوف تقديره يقولون والجملة القولية فيها وجهان اظهرهما انها حال من فاعل يتفكرون اي
يتفكرون قايلين ربنا واذا اعربنا يتفكرون حالا كما تقدم فيكون الحالان متداخلين والوجه
الثاني انها في محل رفع خبرا للذين على قولنا بانه مبتدا كما تقدم نقله عن ابي البقا **قوله** هذا اشارة
الى الخلق ان اريد به المخلوق واجاز ابو البقا حال الاشارة اليه بهذا ان يكون مصدرا على حاله لا بمعنى
المخلوق وفيه نظر او الى السموات والارض وان كانا شيين كل منهما جمع لانهما بتاويل هذا المخلوق العجيب
او لانهما في معنى الجمع فاشير اليهما كما يشار الى لفظ الجمع **قوله** باطلا في نصبه خمسة اوجه احدها
انه نعت لمصدر محذوف اي خلقا باطلا وقد تقدم ان سيبويه يجعل مثل هذا حالا من ضمير ذلك
المصدر الثاني انه حال من المفعول به وهو **هذا** الثالث انه على اسقاط حرف خافض وهو البا والمعنى
ما خلقتهما بباطل بل بحق وقدرة الرابع انه مفعول من اجله وفاعل قد يجي مصدرا كالعاقبة والعافية
الخامس انه مفعول ثان لخلق قالوا وخلق اذا كانت بمعنى جعل التي تتعدى لاثنين وهذا غير معروف
عند اهل العربية بل المعروف ان جعل اذا كانت بمعنى خلق تعدت لواحد فقط واحسن هذه الاعاريب
ان يكون حالا من هذا وهي حال لا يستغنى عنها لانها لو حذفت لاختل الكلام وهي كقوله وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما لاعبين وسبحانك تقدم اعرابه وهو معترض بين قوله ربنا وبين
قوله فقنا وقال ابو البقا دخلت الفا لمعنى الجزا والتقدير اذا نزهناك او وحدناك فقنا
وهذا لا حاجة اليه بل التسبب فيها ظاهر تسبب عن قولهم ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك
طلبهم وقاية النار وقيل هي لترتيب السوال على ما تضمنه سبحان من معنى الفعل اي سبحانك
فقنا وابعد من ذهب الى انها للترتيب على ما تضمنه النداء **فصل** قالت المعتزلة دلت
هذه الاية على ان كل ما يفعله الله تعالى فهو انما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة
والمراد منها رعاية مصالح العباد قالوا لانه لو لم يخلق السموات والارض لغرض كان قد خلقهما
باطلا وذلك ضد هذه الاية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا واجاب الواحدي
بان الباطل عبارة عن الزايل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقا وخلق السموات
والارض محكم متقن الا ترى الى قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من
فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا هذا

المعنى لا ما ذكره المعتزلة **قال قيل** هذا الوجه مدفوع بوجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان
قوله سبحانك تنزيها له ان يخلق مثل هذا الخلق وذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب
النار به اذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته لحكمة عظيمة
فعلى قولنا يحسن النظم وعلى قولكم يفسد التركيب لم يحسن النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في اية اخرى
فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في اية اخرى ما خلقنا
السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال في اية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
الى قوله فتعالى الله الملك الحق اي فتعالى الملك الحق عن ان يكون خلقه عبثا واذا لم يكن عبثا فامتناع
كونه باطلا اولى **فالجواب** ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن
لذاته وشاهدة بان كل ممكن لذاته فانه لا بد وان ينتهي في رجحانه الى الواجب لذاته واذا كان كذلك
وجب ان يكون الخير والشر بقضا الله واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه الاية تعليل افعال
الله تعالى بالمصالح واما قوله لو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة
وذلك باطل فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما
وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن
الاحتياج اليه والانتفاع به واما قولهم انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا فسرناه بقولنا
فالجواب لا نسلم بل وجه النظم ان قوله سبحانك اعتراف بكونه غنيا عن كل ما سواه واذا وصفه بالغنى
يكون قد اعترف لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والاخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه
احسن في النظم واما ساير الايات التي ذكروها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن اتصافها بالعبث
واللعب والبطلان ونحن نقول بموجبه وان افعاله كلها حكمة وصواب وقوله سبحانك اقرار بعجز
العقول عن الاحاطة باثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان الخلق اذا تفكروا في هذه الاجسام
العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر والمقصود منه تعليم العباد كيفية الدعا وادابه وذلك ان من
اراد الدعا فليقدم الثنا ثم يذكر بعده الدعا كهذه الاية **قوله** ربنا انك من تدخل النار من شرطية
مفعول مقدم واجب التقديم لان له صدر الكلام وتدخل مجزوم بها وفقد اخزيته جوابها وحكى ابو البقا
عن بعضهم قولين غريبين احدهما ان تكون من منصوبة بفعل مقدر يفسره قوله فقد اخزيته وهذا
غلط لان من شرط الاشتغال صحة تسلط ما يفسر على ما هو منصوب والجواب لا يعمل فيما قبل فعل الشرط
لانه لا يتقدم على الشرط الثاني ان من مبتدا والشرط وجوابه خبر هذا المبتدا وهذان الوجهان غلط
والله اعلم وعلى الاقوال كلها فهذه الجملة الشرطية في محل رفع خبرا لان ويقال خزي يخزي خزيا وخزاية ثلاثيا
ورباعيا والاكثر الرباعي وخزي الرجل يخزي خزيا اذا افتضح وخزاية اذا استحيا فالفعل واحد وانما
يتميز بالمصدر كما تقدم قال الواحدي الاخزا في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال
الزجاج اخزى الله العدو اي ابعده وقال غيره اخزاه الله اي اهانه وقال شمر اخزاه الله اي
فضحه وفي القران ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل اخزاه الله اي اهلكه وقال ابن الانباري
الخزي في اللغة الهلاك بتلف او بانقطاع حجة او بوقوع في بلا وهذه وجوه متقاربة وقال
الزمخشري فقد اخزيته اي ابلغت في اخزايه **فصل** قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان صاحب
الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمومن لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه الله لهذه الاية
والمومن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فوجب من مجموع الايتين
ان لا يكون صاحب الكبيرة مومنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يقتضي
نفي الاخزا مطلقا وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزا حال ما يكونوا مع النبي وهذا النفي لا يناقضه
اثبات الاخزا في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت اخر واجاب الواحدي في البسيط
باجوبة ثلاثة احدها انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله فقد اخزيته
مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق دخل النار
فانما يدخلها للخلود وثانيها ان المدخل في النار مخزي في حال دخوله وان كانت عاقبته ان يخرج منها
وهذا ايضا ضعيف لان موضع الدلالة ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يدل
على نفي الخزي عن المومنين على الاطلاق وهذه الاية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار
فحصل بحكم هاتين الايتين بين كونه مومنا وبين كونه كافرا ممن يدخل النار منافاة وثالثها

قال الإخزاء يحتمل وجهين أحدهما الإهانة والإهلاك والثاني التخجيل يقال خزي خزاية إذا استحيا وأخزاه غيره إذا عمل به عملا يخجله ويستحيي منه قال ابن الخطيب وحاصل هذا الجواب أن لفظ الإخزاء مشترك بين التخجيل وبين الإهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والإثبات على معنييه جميعا وإذا كان كذلك جاز أن يكون المنفي بقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه غير المثبت في قوله إنك من تدخل النار فقد أخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال إلا أن هذا الجواب إنما يمشي إذا كان لفظ الإخزاء مشتركا بين هذين المفهومين أما إذا كان لفظا متواطئا مفيدا لمعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لأن قوله لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد أخزيته لإثبات النوع وحينئذ تحصل المنافاة بينهما قال القرطبي وقال أهل المعاني الخزي يكون بمعنى الحياء يقال خزي يخزى خزاية إذا استحيا فهو خزيان قال ذو الرمة · خزاية أدركته عند جولته · من جانب الحبل مخلوطا بها الغضب · فخزي المؤمنين يوم القيامة استحياؤهم من دخول النار من سائر أهل الأديان إلى أن يخرجوا منها والخزي للكافرين هو إهلاكهم فيها من غير موت والمؤمنون يموتون فافترقوا كذا ثبت في صحيح السنة من حديث أبي سعيد الخدري أخرجه مسلم

فصل احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع بأن صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فإنه يخزى فيلزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار إنما قلنا إن صاحب الكبيرة لا يخزى لأن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى إنما قلنا إنه مؤمن لقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا والبغي من الكبائر بالإجماع وأيضا قال يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيامة ثم قال فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على أنه تعالى لا يخزي المؤمنين فثبت أن صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فإنه يخزى لقوله تعالى إنك من تدخل النار فقد أخزيته فثبت بهاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب ما تقدم أن قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه إنما يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الإخزاء في وقت آخر

فصل عموم هذه الآية مخصوص في مواضع منها قوله تعالى وإن منكم إلا واردها ثم قال ثم ننجي الذين اتقوا فأهل الثواب مصونون عن الخزي ومنها الملائكة الذين هم خزنة جهنم مصونون عن الخزي قال تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون

قوله وما للظالمين من أنصار من زائدة لوجود الشرطين وفي مجرورها وجهان أحدهما أنه مبتدأ وخبره في الجار قبله وتقديمه هنا جائز لا واجب لأن النفي مسوغ وحسن تقديمه كونه مبتدأ به فاصلة والثاني أنه فاعل بالجار قبله لاعتماده على النفي وهذا جائز عند الجميع

فصل تمسك المعتزلة بهذه الآية في نفي الشفاعة للفساق قالوا لأن الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه أحدها أن القرآن دل على أن الظالمين بالإطلاق هم الكفار قال تعالى والكافرون هم الظالمون ويؤكده ما حكى عن الكفار من نفيهم الشفعاء والأنصار في قولهم فما لنا من شافعين ولا صديق وثانيها أن الشفيع لا يمكنه أن يشفع إلا بإذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه وإذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة إلا بعد الإذن وإذا حصل الإذن ففي الحقيقة إنما ظهر العفو من الله تعالى فقوله وما للظالمين من أنصار يفيد أنه لا حكم إلا لله كما قال إلا له الحكم وقال والأمر يومئذ لله **فإن قيل** فعلى هذا التقدير لا ينبغي لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة **فالجواب** بل فيه فائدة لأنه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب فلهم يوم القيامة هذه المنزلة وأما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الأنصار على الإطلاق وثالثها أن هذه الآية عامة والأحاديث الواردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام

قوله تعالى ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي سمع إن دخلت على ما يصح أن يسمع نحو سمعت كلامك وقراءتك تعدت لواحد وإن دخلت على ما لا يصح سماعه بأن كان ذاتا فلا يصح الاقتصار عليه وحده بل لا بد من الدلالة على شيء يسمع نحو سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم وللنحويين في هذه المسألة قولان أحدهما أنها تتعدى فيه أيضا إلى مفعول واحد والجملة الواقعة بعد المنصوب صفة إن كان قبلها نكرة وحالا إن كان معرفة والثاني قول الفارسي وجماعة يتعدى لاثنين الجملة في محل الثاني منهما فعلى قول الجمهور يكون ينادي في محل نصب لأنه صفة لمنصوب قبله وعلى قول الفارسي يكون في محل نصب على أنه مفعول ثان وقال الزمخشري تقول سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم فتوقع الفعل على الرجل وتحذف المسموع لأنك وصفته بما يسمع أو جعلته حالا منه فأغناك عن ذكره ولولا الوصف أو الحال لم يكن منه بد وأن يقال سمعت كلام فلان أو قوله وهذا قول الجمهور المتقدم ذكره إلا أن أبا حيان اعترض عليه فقال قوله ولولا الوصف أو الحال إلى آخره ليس كذلك بل لا يكون وصف ولا حال ومع ذلك يدخل سمع على ذات لا على مسموع كقوله تعالى هل يسمعونكم إذ تدعون فأغنى ذكر ظرف الدعاء عن المسموع وأجاز أبو البقاء في ينادي أن يكون في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في مناديا **فإن قيل** ما الفائدة في الجمع بين مناديا وينادي فأجاب الزمخشري بأنه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالإيمان تفخيما لشأن المنادي لأنه لا منادي أعظم من مناد ينادي للإيمان وذلك أن المنادي إذا أطلق ذهب الوهم إلى مناد للحرب أو لإطفاء النائرة أو لإغاثة المكروب أو لكفاية بعض النوازل أو لبعض المنافع فإذا قلت ينادي للإيمان فقد رفعت من شأن المنادي وفخمته وأجاب أبو البقاء بثلاثة أجوبة أحدها التوكيد نحو قم قائما الثاني أنه وصل به ما حسن التكرير وهو الإيمان الثالث أنه لو اقتصر على الاسم لجاز أن يسمع معروفا بالنداء يذكر ما ليس بنداء فلما قال ينادي ثبت أنهم سمعوا نداءه في هذه الحال ومفعول ينادي محذوف أي ينادي الناس ويجوز أن لا يراد مفعول نحو أمات وأحيا ونادى ودعا يتعدى باللام تارة وبإلى أخرى وكذلك ندب قال الزمخشري وذلك أن معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص واقعان جميعا فاللام في موضعها ولا حاجة إلى أن يقال إنها بمعنى إلى ولا أنها بمعنى الباء ولا أنها لام العلة أي لأجل الإيمان كما ذهب إليه بعضهم

فصل واختلفوا في المراد بالمنادي فقال ابن مسعود وابن عباس وأكثر المفسرين يعني محمدا صلى الله عليه وسلم وقال قتادة ومحمد بن كعب القرظي يعني القرآن لأن كل أحد لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال إنه تعالى حكى عن مؤمن الإنس ذلك كما حكى عن مؤمني الجن قولهم إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به ووجه المجاز فيه أنه لما كان مشتملا على الرشد وكان المتأمل فيه يصل به إلى الهدى إذا وفقه الله لذلك صار كأنه يدعو إلى الهدى وينادي بما فيه من الدلائل كما قيل في جهنم تدعو من أدبر وتولى إذ كان مصيرهم إليها أجاب الأولون فقالوا من سمع القرآن فكأنما لقي النبي عليه السلام وهذا صحيح معنى

قوله أن آمنوا في أن قولان أحدهما أنها تفسيرية لأنها وقعت بعد فعل بمعنى القول لا حروفه وعلى هذا فلا موضع لها من الإعراب والثاني أنها المصدرية وصلت بفعل الأمر وفي وصلها به نظر من حيث إنها إذا انسبك منها ومما بعدها مصدر تفوت الدلالة على الأمر [illegible] واستدلوا على وصلها بالأمر بقولهم كتبت إليه بأن قم فهي ههنا مصدرية ليس إلا وإلا يلزم تعليق حرف الجر وإذا قيل بأنها مصدرية فالأصل التعدي إليها بالباء أي بأن آمنوا فيكون فيها المذهبان المشهوران الجر والنصب

قوله فآمنا عطف على سمعنا والعطف بالفاء مؤذن بتعجيل القبول وتسبب الإيمان عن السماع من غير مهلة والمعنى فآمنا بربنا

قوله ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار اعلم أنهم قد طلبوا من الله في هذا الدعاء ثلاثة أشياء أحدها غفران الذنوب والغفران هو الستر والتغطية والثاني التكفير وهو التغطية أيضا يقال رجل مكفر بالسلاح أي مغطى ومنه الكفر أيضا قال

في ليلة كفر النجوم ظلامها

فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد وأما المفسرون فقال بعضهم المراد بهما شيء واحد وإنما أعيد ذلك للتأكيد لأن الإلحاح والمبالغة في الدعاء أمر مطلوب وقيل المراد بالأول ما تقدم من الذنوب وبالثاني المستأنف وقيل المراد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالتكفير ما تكفره الطاعة العظيمة وقيل المراد بالأول ما أتى به الإنسان مع العلم بكونه معصية وبالثاني ما أتى به مع الجهل والثالث قوله وتوفنا مع الأبرار أي توفنا معدودين في صحبتهم فيكون الظرف متعلقا بما قبله وقيل يجوز به هنا عن الزمان ويجوز أن يكون حالا من المفعول فيتعلق بمحذوف وأجاز مكي وأبو البقاء أن يكون صفة لمحذوف أي أبرارا مع الأبرار كقوله

كأنك من جمال بني أقيش ... يقعقع خلف رجليه بشن

أي كأنك جمل من جمال. قال أبو البقاء ويكون أبرارًا حالًا ولا حاجة إلى ذلك. والأبرار يجوز أن يكون جمع بارّ كصاحب وأصحاب أو بَرّ بزنة كتف نحو كتف وأكتاف وربّ وأرباب. قال القفال في تفسير هذه المعية وجهان أحدهما أن وفاتهم معهم هي أن يموتوا على مثل أعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة كما تقول أنا مع الشافعي في هذه المسألة أي مساوٍ له في ذلك الاعتقاد. والثاني أن المراد منه كونهم في جملة أتباع الأبرار كقوله تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين.

فصل احتجوا بهذه الآية على حصول العفو بدون التوبة من وجهين. الأول أنهم طلبوا المغفرة مطلقًا ثم أجابهم الله تعالى بقوله فاستجاب لهم ربهم وهذا أصرح في أنه تعالى قد يغفر الذنب وإن لم توجد التوبة. الثاني أنه تعالى حكى عنهم أخبارهم بإيمانهم ثم قالوا فاغفر لنا ذنوبنا فأتى بفاء الجزاء وهذا يدل على أن مجرد الإيمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله تعالى ثم إن الله تعالى أجابهم بقوله فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الآية على أن مجرد الإيمان سبب لحصول الغفران إما ابتداء بأن يعفو عنهم ولا يدخلهم النار أو بأن يدخلهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار. **قوله ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك** في هذا الجار ثلاثة أوجه. أحدها أنه متعلق بوعدتنا. قال الزمخشري على هذه صلة للوعد في قولك وعد الله الجنة على الطاعة. والمعنى ما وعدتنا على تصديق رسلك. والثاني أنه يتعلق بمحذوف على أنه حال من المفعول وقدره الزمخشري بقوله منزلًا على رسلك أو محمولًا على رسلك لأن الرسل محملون ذلك فإنما عليه ما حمل. ورد عليه أبو حيان بأن الذي قدره محذوفًا كونًا مقيدًا وقد علم من القواعد أن الظرف والجار إذا وقعا حالين أو وصفين أو صلتين تعلقا بكون مطلق والجار هنا وقع حالًا فكيف يقدر متعلقه كونًا مقيدًا وهو منزلًا أو محمولًا. الثالث ذكره أبو البقاء أن يتعلق على بآتنا وقدر مضافًا فاحذف وقال على ألسنة رسلك. وقرأ الأعمش رسْلك بسكون السين وهو حسن. **فإن قيل** إن الخلف في وعد الله تعالى محال فكيف طلبوا ما علموا أنه واقع لا محالة **فالجواب** من وجوه. الأول ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل إظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد أمرنا بالدعاء بأشياء نقطع بوجودها لا محالة كقوله قل رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك. الثاني أن وعد الله لا يتناول آحاد الأمة بأعيانهم بل بحسب أوصافهم فإنه تعالى وعد المتقين بالثواب وأوعد الفساق بالعقاب فقوله وآتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للأعمال التي نصير بها أهلًا لوعدك واعصمنا من الأعمال التي نصير بها أهلًا للعقاب والخزي. الثالث أن الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا على أعدائهم فهم طلبوا تعجيل ذلك. **فصل** دلت الآية على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لقولهم وآتنا ما وعدتنا على رسلك ثم قالوا إنك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على أن المقتضي لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق. **فإن قيل** متى حصل الثواب لزم اندفاع العقاب لا محالة فلما طلبوا الثواب بقولهم آتنا ما وعدتنا كيف طلب ترك العقاب بقولهم ولا تخزنا يوم القيامة بل لو طلب ترك العقاب أولًا ثم طلب الثواب بعده لاستقام الكلام **فالجواب** من وجهين. الأول أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله وآتنا ما وعدتنا المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم. الثاني ما تقدم من أن المقصود طلب التوفيق إلى الطاعة والعصمة عن المعصية كأنه قيل وفقنا للطاعات وإذا وفقنا فاعصمنا عما يبطلها ويوقعنا في الخزي وعلى هذا فيحسن النظم. **والميعاد** اسم مصدر بمعنى الوعد. **قوله** يوم القيامة فيه وجهان. أحدهما أنه منصوب بلا تخزنا. والثاني أجازه أبو حيان أن يكون من باب الإعمال إذ يصلح أن يكون منصوبًا بلا تخزنا وبآتنا ما وعدتنا إذ كان الموعود به الجنة. **قوله تعالى فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابًا من عند الله والله عنده حسن الثواب** استجاب بمعنى أجاب ويتعدى بنفسه وباللام وتقدم تحقيقه في قوله فليستجيبوا لي. ونقل تاج القراء أن أجاب عام واستجاب

خاص في حصول المطلوب. **فصل** قال الحسن ما زالوا يقولون ربنا ربنا حتى استجاب لهم. وقال جعفر الصادق من حزبه أمر فقال خمس مرات ربنا أنجاه الله مما يخاف وأعطاه ما أراد. قيل وكيف ذلك قال اقرؤوا إن شئتم الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا إلى قوله إنك لا تخلف الميعاد. **قوله أني** الجمهور على فتح أنّ والأصل بأني فيجيء فيها المذهبان. وقرأ أبيّ بأني على هذا الأصل. وقرأ عيسى بن عمر بالكسر وفيه وجهان. أحدهما على إضمار القول أي فقال إني. والثاني أنه على الحكاية باستجاب لأن فيه معنى القول وهو رأي الكوفيين. **قوله** لا أضيع الجمهور على أُضيع من أضاع. وقرئ بالتشديد والتضعيف والهمزة فيه للنقل كقوله

كمرضعة أولاد أخرى وضيعت ... بني بطنها هذا الضلال عن القصد

قوله منكم في موضع جر صفة لعامل أي كائن منكم. **قوله** من ذكر أو أنثى فيه خمسة أوجه. أحدها أن من لبيان الجنس بيّن جنس العامل والتقدير الذي هو ذكر أو أنثى وإن كان بعضهم قد اشترط في البيانية أن تدخل على معرّف بلام الجنس كما تقدم. الثاني أنها زائدة لتقدم النفي في الكلام وعلى هذا فيكون من ذكر بدلًا من نفس عامل كأنه قيل عامل ذكر أو أنثى ولكن فيه نظر من حيث إن البدل لا يراد فيه من. الثالث أنها متعلقة بمحذوف لأنها حال من الضمير المستكن في منكم لأنه لما وقع صفة تحمل ضميرًا والعامل في الحال العامل في منكم أي عامل كائن منكم كائنًا من ذكر. الرابع أن يكون من ذكر بدلًا من منكم. قال أبو البقاء وهو بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة يعني فيكون بدلًا تفصيليًا بإعادة العامل كقوله للذين استضعفوا لمن آمن لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم. وفيه إشكال من وجهين. أحدهما أنه بدل ظاهر من حاضر في بدل كل من كل وهو لا يجوز إلا عند الأخفش وقيد بعضهم جوازه بأن يفيد إحاطة كقوله

فما برحت أقدامنا في مكاننا ... ثلاثتنا حتى أزيروا المنائيا

وقوله تعالى تكون لنا عيدًا لأولنا وآخرنا فلما أفاد الإحاطة والتأكيد جاز. واستدل الأخفش بقوله

بكم قريش كفينا كل معضلة ... وأم نهج الهدى من كان ضليلا

وقول الأخفش

وشوهاء تعدو بي إلى صارخ الوغى ... بمستلئم مثل الفنيق المرحل

فقريش بدل من كم وبمستلئم بدل من بي بإعادة حرف الجر وليس ثم إحاطة ولا تأكيد فمذهبه يمشي على رأي الأخفش دون الجمهور. الثاني أن البدل التفصيلي لا يكون بأو وإنما يكون بالواو لأنها للجمع كقوله

وكنت كذي رجلين رجل صحيحة ... ورجل رمى فيها الزمان فشلت

ويمكن أن يجاب عنه بأن أو قد تأتي بمعنى الواو كقوله

قوم إذا سمعوا الصريخ رأيتهم ... ما بين ملجم مهره أو سافع

فأو بمعنى الواو لأن بين لا تدخل إلا على متعدد وكذلك هنا لما كان عامل عامًا أبدل منه على سبيل التوكيد وعطف على أحد الجزأين ما لا بد منه لأنه لا يؤكد العموم إلا بعموم مثله. الخامس أن يكون من ذكر صفة ثانية لعامل قصد بها التوضيح فتتعلق بمحذوف كالتي قبلها. **قوله** بعضكم من بعض مبتدأ وخبر وفيه ثلاثة أوجه. أحدها أن هذه الجملة استئنافية جيء بها للتنبيه على شركة النساء مع الرجال في الثواب الذي وعد الله به عباده العاملين لأنه روي في سبب النزول أن أم سلمة رضي الله عنها قالت يا رسول الله إني لأسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت الآية. والمعنى كما أنكم من أصل واحد وأن بعضكم مأخوذ من بعض فكذلك أنتم في ثواب العمل لا يثاب رجل عامل دون امرأة عاملة. وعبّر الزمخشري عن هذا بأنها جملة معترضة قال وهذه جملة معترضة تبيّن بها شركة النساء مع الرجال فيما وعد الله العاملين. ويعني بالاعتراض أنها جيء بها بين قوله عمل عامل وبين ما فصل به عمل العامل من قوله فالذين هاجروا ولذلك قال الزمخشري فالذين هاجروا تفصيل لعمل العامل منهم على سبيل التعظيم. الثاني أن هذه الجملة صفة. الثالث أنها حال ذكرهما أبو البقاء ولم يعين الموصوف ولا ذا الحال وفيه نظر. **فصل** قال الكلبي بعضكم من بعض في الدين والنصرة والموالاة. وقيل كلكم من آدم وحواء. وقال الضحاك رجالكم شكل نسائكم ونساؤكم شكل رجالكم في الطاعة كقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض. وقيل من بمعنى اللام أي بعضكم لبعض ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. قال القفال هذا من قولهم فلان مني أي على خلقي وسيرتي. قال تعالى فمن شرب منه فليس مني. وقال عليه السلام من غشنا فليس منا. فقوله بعضكم من بعض أي بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. **فصل** ليس المراد أنه لا يضيع نفس العمل لأن العمل كما وجد تلاشى وفني بل المراد أنه لا يضيع ثواب العمل والإضاعة عبارة عن ترك الإثابة. فقوله لا أضيع نفي للنفي فيكون إثباتًا فيصير المعنى إني

اوصل ثواب اعمالكم اليكم واذا ثبت ذلك فالآية دالة على ان احدا من المؤمنين لا يخلد في النار لانه
بعمله الصالح استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الآية
والجمع بينهما محال فاما ان يقدم الثواب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقل
الى الثواب وهو المطلوب فان قيل القوم طلبوا اولا غفران الذنوب وثانيا اعطاء الثواب
فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى اجابة لهم في اعطاء الثواب فاين الجواب في طلب
غفران الذنوب فالجواب انه لا يلزم من اسقاط العذاب حصول الثواب لكن يلزم من
حصول الثواب اسقاط العقاب فصار قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين
قال ابن الخطيب وعندي فيه وجه آخر وهو ان المراد من قوله لا اضيع عمل عامل منكم اي لا اضيع
دعاءكم وعدم اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه ان اجابة دعائكم حصلت
في كل ما طلبتموه قوله فالذين هاجروا مبتدأ وقوله لاكفرن جواب قسم محذوف تقديره
والله لاكفرن وهذا القسم وجوابه خبر لهذا المبتدأ وفي هذه الآية ونظائرها من قوله
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم وقول الشاعر
جشأت فقلت اللذ خشيت لياتين واذا اتاك فلات حين مناص رد على
ثعلب حيث زعم ان الجملة القسمية لا تقع خبرا وله ان يقول هذه معمولة لقول مضمر هو
الخبر وله نظائر والظاهر ان هذه الجمل التي بعد الموصول كلها صلات له فلا يكون الخبر الا لمن
جمع بين هذه الصفات المهاجرة والقتل والقتال ويجوز ان يكون ذلك على التنويع ويكون
قد حذف الموصولات لفهم المعنى وهو مذهب الكوفيين كما تقدم والتقدير فالذين هاجروا والذين
اخرجوا والذين قاتلوا ويكون الخبر بقوله لاكفرن عن من اتصف بواحدة من هذه وقرأ جمهور
السبعة وقاتلوا وقتلوا ببناء الاول للفاعل من المفاعلة والثاني للمفعول وهي قراءة واضحة
وابن عامر وابن كثير كذلك الا انهما شددا التاء من قتلوا للتكثير وحمزة والكسائي بعكس هذا
ببناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وتوجيه هذه القراءة باحد معنيين اما ان الواو لا تقتضي
الترتيب كقوله واسجدي واركعي فلذلك قدم منهما ما هو متأخر في المعنى هذا ان حملنا ذلك
على اتحاد الاشخاص الذي صدر منهم هذان الفعلان الثاني ان تحمل ذلك على التنويع اي منهم
من قتل ومنهم من قاتل كقولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل فيهم وهذه الآية
في المعنى كقوله قتل معه ربيون كثير فما وهنوا والخلاف في هذه كالخلاف في قوله فيقتلون
ويقتلون في براءة والتوجيه هناك كالتوجيه هنا وقرأ عمر بن عبد العزيز وقتلوا وقتلوا
ببناء الاول للفاعل من فعل ثلاثيا والثاني للمفعول وهي كقراءة الجماعة وقرأ محارب بن دثار
وقتلوا وقاتلوا ببنائهما للفاعل وقرأ يحيى بن مصرف وقتلوا وقاتلوا كقراءة حمزة والكسائي
الا انه شدد التاء والتخريج كتخريج قراءتهما ونقل ابو حيان عن الحسن وابي رجاء قاتلوا وقتلوا
بتشديد التاء من قتلوا وهذه هي قراءة ابن كثير وابن عامر كما تقدم وكانه لم يعرف انها قراءتهما
فصل هذه في المهاجرين الذين اخرجهم المشركون من ديارهم فقوله واوذوا في سبيلي اي في
طاعتي وديني لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار قوله ثوابا في نصبه
ثمانية اوجه احدها انه نصب على المصدر المؤكد لان معنى الجملة قبله تقتضيه والتقدير
لاثيبنهم اثابة او تثويبا فوضع ثوابا موضع احد هذين المصدرين لان الثواب في الاصل
اسم لما يثاب به كالطعام اسم لما يطعم ثم قد يقع موضع المصدر وهو نظير قوله صنع الله ووعد
الله في كونهما مؤكدين الثاني ان يكون حالا من جنات اي مثابا بها وجاز ذلك وان كانت نكرة
لتخصصها بالصفة الثالث انها حال من الضمير المفعول اي مثابا بهن الرابع انه حال من
الضمير في تجري العائد على جنات وتخصص ابو البقاء كونه حالا بجعله بمعنى الشيء المثاب به فانه قال
وقد يقع بمعنى الشيء المثاب به كقولك هذا الدرهم ثوابك فعلى هذا يجوز ان يكون حالا من
ضمير الجنات اي مثابا بها وان يكون حالا من ضمير المفعول به في لادخلنهم الخامس نصبه
بفعل محذوف اي نعطيهم ثوابا السادس نصبه بدلا من جنات وقالوا في نظيره لادخلنهم
لاعطينهم ... لا يصح ان ينسب اليه الدخول فيه احتاج الى ذلك والقائل
ان يقول جعل الثواب ظرفا لهم مبالغة كما قيل في قوله تبوءوا الدار والايمان السابع انه نصب

على التمييز وهو مذهب الفراء الثامن انه منصوب على القطع وهو مذهب الكسائي الا ان مكيا لما نقل هذا عن
الكسائي فسر القطع بكونه على الحال وعلى الجملة فهذان وجهان غريبان ومن عند الله صفة له وهذا ابدال
على كون ذلك الثواب في غاية الشرف كقول السلطان العظيم اخلع عليك خلعة قوله والله عنده حسن
الثواب الاحسن ان يرتفع حسن الثواب على الفاعلية بالظرف قبله لاعتماده على المبتدا قبله والتقدير
والله استقر عنده حسن الثواب ويجوز ان يكون مبتدا والظرف قبله خبره والجملة خبر الاول
وانما كان الوجه الاول احسن لان فيه الاخبار بمفرد وهو الاصل بخلاف الثاني فان الاخبار فيه بجملة
قوله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه
في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه نزلت في المشركين وذلك انهم كانوا في رخاء ولين
من العيش وتنعم فقال بعض المؤمنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير ونحن في الجهد فانزل الله
هذه الآية لا يغرنك تقلب الذين كفروا في ضربهم في البلاد وتصرفهم في الارض للتجارات وانواع
المكاسب فالخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد منه غيره قال قتادة والله ما غروا نبي الله قط
حتى قبضه الله ويمكن ان يقال سبب عدم اغتراره هو تواتر الآيات عليه كقوله ولولا ان ثبتناك فسقط
قول قتادة قوله متاع خبر مبتدا محذوف دل عليه الكلام تقديره تقلبهم او تصرفهم متاع قليل والمخصوص
بالذم محذوف اي وبئس المهاد جهنم والمعنى متاع قليل اي بلغة فانية ومتعة زائلة وانما وصفه بالقلة
لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات وكان ذلك تمنا قليلا وقد كان معدوما من الازل الى الآن وسيصير معدوما
فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما يأتي وهو الازل والابد كان اعدامه ان يجوز وصفه بانه قليل ثم
قال بعد ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد يعني ان قلته يؤول الى المضرة العظيمة ومثل هذا لا يعد نعمة
ثم مأواهم مصيرهم جهنم وبئس المهاد الفراش قوله تعالى لكن الذين اتقوا قرأ الجمهور بتخفيف لكن
وابو جعفر بتشديدها فعلى القراءة الاولى الموصول رفع بالابتداء وعند يونس يجوز اعمال المخففة
وعلى الثانية في محل نصب وقد وقعت لكن هنا احسن موقع فانها وقعت بين ضدين وذلك ان معنى
الجملتين التي قبلها والتي بعدها آيل الى تعذيب الكفار وتنعيم المتقين ووجه الاستدراك انه لما
وصف الكفار بقلة نفع تقلبهم في التجارة وتصرفهم في البلاد لاجلها جاز ان يتوهم متوهم ان التجارة
من حيث هي منفعة بذلك فاستدرك ان المتقين وان اخذوا في التجارة لا يضرهم ذلك وان لهم ما
وعدتم به قوله تجري من تحتها الانهار هذه الجملة اجاز مكي فيها وجهين احدهما الرفع على النعت لجنات
والثاني النصب على الحال من الضمير المستكن في لهم فان قال شيئت في موضع نصب على الحال من الضمير
المرفوع في لهم اذ هو كالفعل المتأخر بعد الفاعل ان رفعت جنات بالابتداء فان رفعتها بالاستقرار
لم يكن في لهم ضمير مرفوع اذ هو كالفعل المتقدم يعني ان جنات يجوز فيها رفعها من وجهين احدهما
الابتداء والجار قبلها خبرها والجملة خبر الذين اتقوا والثاني بالفاعلية لان الجار قبلها اعتمد بكونه
خبرا للذين اتقوا وقد تقدم ان هذا اولى لقربه من المفرد فان جعلنا رفعها بالابتداء جاز في تجري
من تحتها الانهار وجهان الرفع على النعت والنصب على الحال من الضمير المرفوع في لهم لتحمله حينئذ
ضميرا وان جعلنا رفعها بالفاعلية تعين ان تكون الجملة بعدها في موضع رفع نعتا لها ولا يجوز
النصب على الحال لان لهم ليس فيه حينئذ ضمير لرفعه الظاهر وخالدين نصب على الحال من الضمير
في لهم والعامل فيه معنى الاستقرار قوله نزلا النزل ما يهيأ للنزيل وهو الضيف قال ابو السفر
الضبي وكنا اذا الجبار بالجيش ضافنا جعلنا القنا والمرهفات له نزلا هذا اصله ثم
اتسع فيه فاطلق على الرزق والغذاء وان لم يكن لضيف ومنه فنزل من حميم وفيه قولان
هل هو مصدر او جمع نازل نحو قول الاعشى او تنزلون فانا معشر نزل اذا تقرر هذا ففي
نصبه ستة اوجه احدها انه منصوب على المصدر المؤكد لان معنى لهم جنات نزلهم جنات نزلا
وقدره الزمخشري بقوله رزقا وعطاء من عند الله الثاني نصبه بفعل مضمر اي جعلنا لهم نزلا
الثالث نصبه على الحال من جنات لانها تخصصت بالوصف الرابع ان يكون حالا من الضمير
في فيها اي منزلة اذا قيل بان نزلا مصدر بمعنى المفعول نقله ابو البقاء الخامس انه حال من الضمير
المستكن في خالدين اذا قلنا انه جمع نازل قاله الفارسي في التذكرة السادس وهو قول الفراء
نصبه على التفسير اي التمييز كما تقول هو لك هبة او صدقة وهذا هو القول بكونه حالا
والجمهور على ضم الزاي وقرأ الحسن والاعمش والنخعي بسكونها وهي لغة وعليها البيت المتقدم

وقد تقدم ان مثل هذا يكون فيه المستكن محتملا من المنفصل او بالعكس والحق الاول **قوله من عند الله** فيه ثلاثة اوجه لانك ان جعلت نزلا مصدرا كان الظرف صفة له فيتعلق بمحذوف اى نزلا كائنا من عند الله على سبيل التكريم وان جعلته جمعا كان فى الظرف وجهان احدهما جعله حالا من الضمير المحذوف تقديره نزلا اياها والثانى انه خبر مبتدا محذوف اى ذلك من عند الله نقل ذلك ابو البقا **قوله وما عند الله خير** ما موصولة وموضعها رفع بالابتدا والخبر خير وللابرار صفة لخير فهو فى محل رفع ويتعلق بمحذوف وظاهر عبارة ابى حيان انه متعلق بنفس خير فانه قال وللابرار متعلق بخير واجاز بعضهم ان يكون للابرار هو الخبر وخير خبر ثان قال ابو البقا والثانى اى الوجه الثانى ان يكون الخبر للابرار والنية به التقديم اى والذى عند الله مستقر للابرار وخير على هذا خبر ثان وفى ادعا التقديم والتاخير نظر لان الاصل فى الاخبار ان يكون بالاسم الصريح فاذا اجتمع خبر مفرد صريح وخبر مؤول به بدى بالصريح من غير عكس كالصفة فاذا جا فى الاية على الترتيب المذكور فكيف يدعى فيهما التقديم والتاخير ونقل ابو البقا عن بعضهم انه جعل للابرار حالا من الضمير فى الظرف وخير خبر المبتدا قال وهذا بعيد لان فيه الفصل بين المبتدا وخبره بحال هى لغيره والفصل بين الحال وصاحبها بخبر المبتدا وذلك لا يجوز فى الاختيار قال ابو حيان وقيل فيه تقديم وتاخير اى الذى عند الله للابرار خير قال وهذا ذهول عن قاعدة العربية من ان المجرور اذ ذاك يتعلق بما تعلق به الظرف الواقع صلة للموصول فيكون المجرور داخلا فى حيز الصلة ولا يخبر عن الموصول الا بعد استيفائه صلته ومتعلقاتها قال يعنى الشيخ بالتقديم والتاخير هذا الوجه اعنى جعل للابرار حالا من الضمير فى الظرف فصحيح لان العامل فى الحال حينئذ الاستقرار الذى هو عامل فى الظرف الواقع صلة فيلزم ما قاله وان عنى به الوجه الاول اعنى جعل للابرار خبرا والنية به التقديم وبخير التاخير كما ذكر ابو البقا فلا يلزم ما قال لان للابرار حينئذ يتعلق بمحذوف اخر غير الذى تعلق به الظرف وخير هنا يجوز ان يكون للتفضيل وان لا يكون فان كانت للتفضيل كان المعنى وما عند الله خير للابرار مما هم فى الدنيا ويحتمل خيرهم مما يتقلب فيه الكفار من المتاع القليل الزائل

قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب

قال جابر وابن عباس وانس وقتادة نزلت فى النجاشى ملك الحبشة واسمه اصحمة وهو بالعربية عطية وذلك انه لما مات نعاه جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى اليوم الذى مات فيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه اخرجوا فصلوا على اخ لكم مات بغير ارضكم فقالوا ومن هو قال النجاشى فخرج الى البقيع وكشف له الى ارض الحبشة فابصر سرير النجاشى وصلى عليه وكبر اربع تكبيرات واستغفر له فقال المنافقون انظروا الى هذا يصلى على علج حبشى نصرانى لم يره قط وليس على دينه فانزل الله هذه الاية وقال عطا نزلت فى اربعين رجلا من اهل نجران واثنين وثلاثين من اهل الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى فامنوا بالنبى صلى الله عليه وسلم وقال ابن جريج نزلت فى عبد الله بن سلام واصحابه وقال مجاهد نزلت فى مؤمنى اهل الكتاب كلهم **قوله** لمن يؤمن اللام لام الابتدا ودخلت على اسم ان لتاخره عنها ومن اهل خبر مقدم ومن يجوز ان تكون موصولة وهو الاظهر وموصوفة اى لقوما ويؤمن صلة على الاول فلا محل له وصفة على الثانى فمحله النصب واتى هنا بالصلة مستقبلة وان كان ذلك قد مضى دلالة على الاستمرار وانه يدومه والمعنى ان من اهل الكتاب من يؤمن بالله وما انزل اليكم وهو القران وما انزل اليهم وهو التورية والانجيل **قوله** خاشعين فيه اربعة اوجه احدها انه حال من الضمير فى يؤمن وجمعه حملا على معنى من كما جمع فى قوله اليهم وبدا بالحمل على اللفظ فى يؤمن على الحمل على المعنى لانه الاولى الثانى انه حال من الضمير فى اليهم فالعامل فيه انزل الثالث انه حال من الضمير فى يشترون وتقديما ما فى حيز لا عليها جائز على الصحيح وتقدم شى من ذلك فى الفاتحة الرابع انه صفة لمن اذا قيل بانها نكرة موصوفة واما الاوجه الثلاثة فجائزة سوا كانت موصولة او نكرة موصوفة **قوله** لله فيه وجهان احدهما انه متعلق بخاشعين اى لاجل الله والثانى ان يتعلق بلا يشترون

ذكره ابو البقا قال وهو فى نية التاخير اى لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا لاجل الله **قوله** لا يشترون كقوله خاشعين الا فى الوجه الثالث لتعذره ويزيد عليها وجها اخر وهو ان يكون حالا من الضمير المستكن فى خاشعين اى غير مشترين وتقدم معنى الخشوع والاشترا وما قيل فيه وفى الثانى البقرة وهو انهم لا يحرفون كتبهم ولا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم لاجل الرياسة والماكله كفعل غيرهم من روسا اليهود واعلم انه تعالى لما بين ان مصير الكفار الى العقاب بين ههنا ان من امن منهم كان مصيره الى الثواب ووصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها الايمان بما انزل على الانبيا قبله ورابعها كونهم خاشعين لله وخامسها انهم لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا كما تفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسل **قوله** اولئك لهم اجرهم اولئك مبتدا واما لهم اجرهم ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون لهم خبرا مقدما واجرهم مبتدا مؤخر والجملة خبر الاول وعلى هذا فالظرف فيه وجهان احدهما انه متعلق باجرهم والثانى انه حال من الضمير فى لهم وهو ضمير الاجر لانه وقع خبرا الوجه الثانى ان يرتفع اجرهم بالجار قبله وفى الظرف الوجهان الا ان الحال من اجرهم الظاهر لان لهم لا ضمير فيه حينئذ الثالث ان الظرف هو خبر اجرهم ولهم متعلق بما تعلق به هذا الظرف من الثبوت والاستقرار ومن هنا الى اخر السورة تقدم اعراب نظايره **قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا** قال الحسن اصبروا على دينكم فلا تدعوه لشدة ولا رخا وقال قتادة اصبروا على طاعة الله وقال الضحاك ومقاتل بن سليمان على امر الله وقال مقاتل بن حيان على فرايض الله وقال زيد بن اسلم على الجهاد وقال الكلبى على البلا واعلم ان الصبر يدخل تحته انواع الصبر على جبلية النظر والاستدلال على الطاعات وعلى الاحتراز عن المنهيات وعلى شدايد الدنيا من الفقر والقحط والخوف واما المصابرة فهى تحمل المكايد الواقعة بينه وبين غيره كتحمل الاخلاق الرديئة من اهله وجيرانه وترك الانتقام كقوله واعرض عن الجاهلين وايثار الغير على نفسه والامر بالمعروف والنهى عن المنكر قوله اصبروا وصابروا من الجناس اللفظى وكذلك قوله اثاقلتم الى الارض وصابروا يعنى الكفار ورابطوا يعنى المشركين قال ابو عبيدة اى داوموا واثبتوا والربط الشد واصل الرباط ان يربط هولا خيولهم وهولا خيولهم ثم قيل لكل مقيم فى الثغر يدفع عمن وراه وان لم يكن له مركب قال عليه السلام رباط يوم فى سبيل الله خير من الدنيا وما فيها وما عليها وموضع سوط احدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها والروحة يروحها العبد فى سبيل الله او الغدوة خير من الدنيا وما عليها **واتقوا الله لعلكم تفلحون** وقال بعضهم اصبروا على النعما وصابروا على الباسا والضرا ورابطوا فى دار الاعدا واتقوا اله الارض والسما لعلكم تفلحون فى دار البقا وقيل المراد به انتظار الصلاة بعد الصلاة لما روى ابو سلمة عبد الرحمن قال لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الاية فى انتظار الصلاة بعد الصلاة واحتج ابو سلمة بقوله عليه السلام الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات اسباغ الوضو على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط ثلاث مرات وقيل الرباط اللزوم والثبات وهذا المعنى يعم ما تقدم وروى ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا السورة التى يذكر فيها ال عمران يوم الجمعة صلى الله عليه وملايكته حتى تجب الشمس وعن ابى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا سورة ال عمران اعطى بكل اية منها امانا على جسر جهنم وعن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرا ال عمران فهو غنى وعن العرس بن عميرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تعلموا البقرة وال عمران فانهما الزهراوان وانهما ياتيان يوم القيامة فى صورة ملكين يشفعان لصاحبهما حتى يدخلاه الجنة قيل سميت البقرة وال عمران بالزهراوين لانهما نوران ماخوذ من الزهر والزهرة وقيل لهدايتهما قارئهما وما يزهر له من نورهما اى معانيهما وقيل لما يترتب على قراءتهما من النور التام يوم القيامة وقيل لما تضمنتاه من اسم الله الاعظم كما روى ابو داود وغيره عن اسما بنت يزيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسم الله الاعظم فى هاتين الايتين والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم والتى فى ال عمران الم الله لا اله الا هو الحى القيوم

وهى مايه وست وتسعون اية وثلاثة الاف وسبعمائة وخمس واربعون كلمة وست عشر الفا وثلاثون حرفا

سورة النساء

قال القرطبي هذه السورة مدنية الا اية واحدة منها فيه قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها فانها نزلت بمكة عام الفتح في عثمان بن مظعون بن ابي طلحة الحجبي على ما ياتي بيانه قال النقاش
وقيل نزلت عند هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة وقيل ان قوله تعالى يا ايها الناس
حيث وقع في القول انما هو مكي قاله علقمة وغيره فيشبه ان يكون صدر السورة مكيا وما نزل بعد الهجرة
فانما هو مدني وقال النحاس هذه السورة مكية قال القرطبي والصحيح الاول قال في صحيح البخاري عن
عائشة انها قالت ما نزلت سورة النساء الا وانا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني قد بنى بها ولا
خلاف بين العلماء ان النبي صلى الله عليه وسلم انما بنى بعائشة بالمدينة ومن تبين احكامها علم انها مدنية
لا شك فيها واما من قال يا ايها الناس مكي حيث وقع فليس بصحيح فان البقرة مدنية وفيها يا ايها الناس في
موضعين قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما
رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا قال بعض المفسرين
ابتدا الله سبحانه هذه السورة بالعطف على النساء والايتام وذكر فيها احكاما كثيرة وبذلك ختمها ولما
كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس والطباع افتتحها بالامر بالتقوى المشتملة على كل خير **فصل**
روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة واما الاصوليون من
المفسرين فاتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لان لفظ الناس جمع دخله الالف
واللام فيفيد الاستغراق ولانه علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه
العلة موجودة في جميع المكلفين وايضا فالتكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام واذا كان
لفظ الناس عاما والامر بالتقوى عاما وعلة هذا التكليف عامة فلا وجه للتخصيص وحجة ابن عباس ان
قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة
بهم فيقولون اسألك بالله وبالرحم وانشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي
تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فيكون قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان الخطابين متوجهان الى
مخاطب واحد ويمكن الجواب عنه بان خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها **فصل** اعلم انه تعالى
جعل هذا الافتتاح لسورتين في القرآن احداهما هذه وهي السورة الرابعة من النصف الاول
من القرآن وعلل الامر بالتقوى فيها بما يدل على معرفة المبدا بانه خلق الخلق من نفس واحدة وهذا
يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وحكمته والثانية سورة الحج وهي الرابعة ايضا من النصف
الثاني من القرآن وعلل الامر بالتقوى فيها بما يدل على معرفة المعاد فجعل صدر هاتين السورتين
دليلا على معرفة المبدا والمعاد وقدم السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وهذا
سر عظيم **قوله** من نفس متعلق بخلقكم فهو في محل نصب ومن لابتداء الغاية وكذلك منها زوجها
وبث منهما والجمهور على واحدة بتاء التانيث واجمع المسلمون على ان المراد بالنفس الواحدة هاهنا
ادم عليه السلام الا انه انث الوصف على لفظ النفس كقوله تعالى اقتلت نفسا زكية بغير نفس وقرا ابن
ابي عبلة واحد من غير تاء تانيث وله وجهان احدهما مراعاة المعنى لان المراد بالنفس ادم عليه السلام
والثاني ان النفس يذكر ويؤنث وعليه قوله ثلاثة انفس وثلاث ذود لقد جار الزمان على عيالي
قوله وخلق فيه ثلاثة اوجه احدها انه عطف على معنى واحدة لما فيه من معنى الفعل كانه قيل
من نفس وحدت اي انفردت يقال رجل وحد يحد وحدا وحدة انفرد الثاني انه عطف على محذوف
قال الزمخشري لانه قيل من نفس واحدة انشاها او ابتداها وخلق منها وانما حذف لدلالة
المعنى عليه والمعنى شعبكم من نفس واحدة هذه صفتها بصفة هي بيان وتفصيل لكيفية خلقكم
وانما حمل الزمخشري والقائل الذي قبله على ذلك مراعاة الترتيب الوجودي لان خلق حوى وهي
المعبر عنها بالزوج قبل خلقنا ولا حاجة الى ذلك لان الواو لا تقتضي ترتيبا على الصحيح الثالث انه
عطف على خلقكم فهو داخل في خبر الصلة والواو لا يبالى بها اذ لا تقتضي ترتيبا الا ان الزمخشري خص هذا
الوجه بكون الخطاب في يا ايها الناس لمعاصري الرسول عليه السلام فانه قال والثاني ان يعطف
على خلقكم ويكون الخطاب للذين بعث اليهم الرسول والمعنى خلقكم من نفس ادم لانهم من جملة
الجنس المفرع منه وخلق منها امكم حوى فظاهر هذا خصوصية الوجه الثاني ان يكون الخطاب
للمعاصرين وفيه نظر وقدر بعضهم مضافا في منها اي من جنسها زوجها وهو قول ابي مسلم قال وهو
كقوله والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وقوله اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وقوله لقد جاءكم

رسول من انفسكم قال وحوى لم تخلق من ادم وانما خلقت من طينة فضلت من طينة ادم قال القاضي
والاول اقوى لقوله خلقكم من نفس واحدة قال ابن الخطيب ويمكن ان يجاب بان كلمة من لابتداء الغاية
فلما كان ابتداء الغاية وهو ابتداء التخليق والايجاد وقع بادم صح ان يقال من نفس واحدة وايضا
فالقادر على خلق ادم من التراب قادر ايضا على خلق حوى من التراب واذا كان كذلك فاي فائدة في
خلقها من ضلع من اضلاعه وقرئ وخالق وباث بلفظ اسم الفاعل وخرجه الزمخشري على انه خبر
مبتدا محذوف اي وهو خالق وباث ويقال بث وابث ومعناه فرق ثلاثيا ورباعيا قال ابن المظفر
البث تفريقك الاشياء يقال بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم
في الارض وبثثت البسط اذا نشرتها قال تعالى وزرابي مبثوثة **فان قيل** ما المناسبة بين الامر
بالتقوى وبين ما ذكر معه من الوصف **فالجواب** لما ذكر انه خلقنا من نفس واحدة وذلك علة لوجوب
الانقياد علينا لتكاليفه لانا عبيده وهو مولانا ويجب على العبد الانقياد لمولاه ولانه انعم ومن
بوجوه الانعام والامتنان فاوجد واحيا وعلم وهدى فعلى العبد ان يقابل تلك النعم بانواع الخضوع
واظهار الانقياد ولانه يكون موجدا وخالقا وربا يجب علينا عبادته والامتثال لاوامره واجتناب
نواهيه ويلزم من ذلك ان لا توجب هذه الافعال ثوابا لان اداء الحق المستحق لا يوجب ثوابا هذا
ان سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه فكيف وذلك محال لان الطاعات لا تحصل
الا بخلق الله تعالى والقدرة عليها والداعية اليها ومجموعهما موجب لصدور الطاعة فتكون تلك
الطاعة انعاما اخر وايضا انه خلقنا من نفس واحدة وذلك ايضا يوجب علينا طاعته لان ذلك
يدل على كمال القدرة لان ذلك لو كان بالطبيعة لما تولد عن الانسان الا انسان يشاكله ويشابهه
في الخلقة والطبيعة ولما اختلف الناس في الصفات والالوان دل على ان الخالق فاعل مختار قادر
عالم وحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه ولان الله تعالى عقب الامر بالتقوى بالامر بالاحسان
الى اليتامى والنساء والضعفاء وكونهم من نفس واحدة باعث على ذلك لانه يكون بينهم مواصلة وقرابة
وذلك يزيد في المحبة ولذلك يفرح الانسان بمدح اقاربه ويحزن بذمهم فقدم ذكرهم من نفس واحدة
ليؤكد شفقة بعضهم على بعض **فان قيل** لم لم يقل وبث منهما الرجال والنساء **فالجواب** لان ذلك
يقتضي كونهما مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال فلهذا عدل الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء **قوله**
كثيرا فيه وجهان اظهرهما انه نعت لرجالا قال ابو البقاء ولم يؤنثه حملا على المعنى لان رجالا بمعنى عدد
او جمع او جنس كما ذكر الفعل المسند الى جماعة المؤنث كقوله وقال نسوة والثاني انه نعت لمصدر
محذوف تقديره وبث منهما بثا كثيرا وقد تقدم ان مذهب سيبويه في مثله النصب على الحال **فان قيل**
لم خص الرجال بالكثرة دون النساء ففيه جوابان احدهما انه حذف صفتهن لدلالة ما قبلها عليها تقديره
ونساء كثيرة والثاني ان الرجال لشهرتهم وبروزهم يناسبهم ذلك بخلاف النساء فان الاليق
بهن الاختفاء والخمول **قوله** واتقوا الله الذي تساءلون به قرا الكوفيون تساءلون بتخفيف السين
على حذف احدى التاءين تخفيفا والاصل تتساءلون وقد تقدم الخلاف هل المحذوف الاولى
او الثانية وقرا الباقون بالتشديد على ادغام تاء التفاعل في السين لانها مقاربتها في الهمس ولهذا
تبدل من السين قالوا ست والاصل سدس وقرا عبد الله تسالون من سال الثلاثي وقرئ تسلون
بنقل حركة الهمزة على السين وتساءلون على التفاعل فيه وجهان احدهما المشاركة في السؤال
والثاني انه بمعنى فعل ويدل عليه قراءة عبد الله قال ابو البقاء ودخل حرف الجر في المفعول لان
المعنى تتحالفون يعني ان الاصل كان تعديه تساءلون الى الضمير بنفسه فلما ضمن معنى تتحالفون
عدي تعديته **قوله** والارحام الجمهور نصبوا الميم وفيه وجهان احدهما انه عطف على لفظ الجلالة
اي واتقوا الارحام اي لا تقطعوها وقدر بعضهم مضافا اي قطع الارحام ويقال ان هذا في
الحقيقة من عطف الخاص على العام وذلك ان معنى اتقوا الله اتقوا مخالفته وقطع الارحام
مندرج فيها وهذا قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك والفراء والزجاج قال الواحدي ويجوز
ان يكون منصوبا بالاغراء اي والارحام فاحفظوها كقولك الاسد الاسد وهذا يدل على تحريم
قطيعة الرحم ووجوب صلتها والثاني انه معطوف على محل المجرور في به كمررت بزيد وعمرا
لما شركه في الاتباع على اللفظ تبعه على الموضع ويؤيد هذا قراءة عبد الله وبالارحام وقال ابو
البقاء تعظيمه والارحام لان الحلف به تعظيم له وقرا حمزة والارحام بالجر قال القفال وقد

ورويت هذه القراءة عن مجاهد وغيره وفيها قولان أحدهما أنه عطف على الضمير المجرور في به من غير إعادة الجار
وهذا لا يجيزه البصريون وقد تقدم تحقيق هذه المسألة وأن فيها ثلاث مذاهب في قوله تعالى وكفر به
والمسجد وقد طعن جماعة في هذه القراءة كالزجاج وغيره حتى يحكى عن الفراء الذي مذهبه جواز
ذلك أنه قال حدثني شريك بن عبد الله عن الأعمش عن إبراهيم قال والأرحام بخفض الأرحام
وهو كقولهم أسألك بالله والرحم قال وهذا قبيح لأن العرب لا ترد مخفوضا على مخفوض قد كني
عنه وضعفه بعضهم بأنه عطف للمظهر على المضمر وهو لا يجوز قال ابن عيسى إنهم لم يستحسنوا
عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز أن يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون
اذهب أنت وزيد وذهبت أنا وزيد قال تعالى اذهب أنت وربك فقاتلا مع أن المضمر
المرفوع قد ينفصل فإذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع أنه أقوى من المضمر المجرور
بسبب أنه قد ينفصل فلأن لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع أنه لا ينفصل البتة
أولى. الثاني أنه ليس معطوفا على المضمر المجرور بل الواو للقسم وهو خفض بحرف القسم مقسم
به وجواب القسم إن الله كان عليكم رقيبا وضعف هذا بوجهين أحدهما أن قراءتي النصب وإظهار
حرف الجر في بالأرحام يمنعان من ذلك والأصل توافق القراءات والثاني أنه نهى أن يحلف
بغير الله تعالى والأحاديث مصرحة بذلك وقدر بعضهم مضافا فرارا من ذلك فقال
تقديره ورب الأرحام قال أبو البقاء وهذا قد أغنى عنه ما قبله يعني الحلف بالله تعالى ويمكن
الجواب عن هذا بأن لله تعالى أن يقسم بما شاء من مخلوقاته كما أقسم بالشمس والنجم والليل
وإن كنا نحن منهيين عن ذلك إلا أن المقصود من حيث المعنى ليس على القسم فالأولى حمل هذه
القراءة على العطف على الضمير ولا التفات إلى طعن من طعن فيها وأجاب آخرون بأن هذا
حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لأنهم كانوا يقولون أسألك بالله وبالرحم فحكاية
هذا الفعل عنهم في الماضي لا ينافي ورود النهي عنه في المستقبل وأيضا فالنهي ورد عن الحلف
بالآباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله أولا ثم قرن به بعده ذكر الرحم وهذا لا ينافي
مدلول الحديث وأيضا فحمزة أحد القراء السبعة والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند
نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة ولا
التفات بأقيسة النحاة عند وجود السماع وأيضا فلهذه القراءة وجهان أحدهما ما تقدم
من تقدير تكرير الجار وإن لم يجزه البصريون فقد أجازه غيرهم والثاني فقد ورد في الشعر
وأنشد سيبويه
فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا ... فاذهب فما بك والأيام من عجب
وقال آخر
تعلق في مثل السواري سيوفنا ... وما بينها والكعب غوط نفانف
وقال آخر
أكر على الكتيبة لا أبالي ... أحتفي كان فيها أم سواها
وحمزة بالرتبة السنية المانعة له من نقل قراءة ضعيفة قال ابن الخطيب والعجب من هؤلاء النحاة
أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة
حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن وقرأ عبد الله أيضا والأرحام
رفعا وهو على الابتداء والخبر محذوف فقدره ابن عطية أهل أن توصل وقدره الزمخشري والأرحام
مما يتقى أو مما يتساءل به وهذا أحسن للدلالة اللفظية والمعنوية بخلاف الأول فإنه للدلالة
المعنوية فقط وقدره أبو البقاء والأرحام محترمة أي واجب حرمتها فإن قيل ما فائدة هذا التكرير
في قوله أولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله فالجواب من وجوه الأول فائدته
تأكيد الأمر والحث عليه الثاني أن الأمر الأول عام في التقوى والثاني خاص فيما يلتمس
التعظيم من البعض ويقع المساءلة به الثالث قوله أولا اتقوا ربكم ولفظ الرب يدل على التربية
والإحسان وقوله ثانيا واتقوا الله ولفظ الإله يدل على القهر والغلبة فالأمر الأول
بالتقوى بناء على الترغيب والأمر الثاني يدل على الترهيب فكأنه قيل اتق الله فإنه رباك
وأحسن إليك فاتق مخالفته لأنه شديد العقاب عظيم السطوة قوله إن الله كان عليكم
رقيبا جار مجرى التعليل والرقيب فعيل للمبالغة من رقب يرقب رقبا ورقوبا ورقبانا إذا
أحد النظر لأمر يريد تحقيقه والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع أفعالك
واستعماله في صفات الله تعالى بمعنى الحفيظ قال ... كمقاعد الرقباء ... والمرقب المكان

العالي المشرف يقف عليه الرقيب والرقيب أيضا ضرب من الحيات والرقيب السهم الثالث من سهام الميسر وقد
تقدمت في البقرة والارتقاب الانتظار فصل دلت الآية على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها قال
تعالى فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة
قيل الإل القرابة وقال وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وبذي القربى وقال
عليه السلام أنا الرحمن وهي الرحم اشتققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته
فصل قال القرطبي الرحم اسم لكافة الأقارب من غير فرق بين المحرم وغيره وأبو حنيفة يعتبر الرحم
المحرم في منع الرجوع في الهبة ويجوز الرجوع في حق بني الأعمام مع أن القطيعة موجودة والقرابة
حاصلة ولذلك تعلق بها الإرث والولاية وغيرهما من الأحكام فاعتبار المحرم زيادة على نص القرآن من غير
دليل وهم يرون ذلك نسخا سيما وفيه إشارة إلى التعليل بالقطيعة وقد جوزوها في حق بني الأعمام وبني
الأخوال والخالات فصل أجمعت الأمة على أن صلة الرحم واجبة وأن قطيعتها محرمة وقد صح أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال لأسماء وقد سألته أصل أمي قال نعم فأمرها بصلتها وهي كافرة فلتأكيدها دخل الفضل
في صلة الكافرة حتى انتهى الحال بأبي حنيفة وأصحابه ومن وافقهم إلى توريث ذوي الأرحام إذا
لم يكن عصبة ولا ذو فرض ويعتقون على من اشتراهم من ذوي رحمهم لحرمة الرحم ويؤيده قوله
عليه السلام من ملك ذا رحم محرم فهو حر وهذا قول أكثر أهل العلم روي ذلك عن عمر بن الخطاب
وعبد الله بن مسعود ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف فصل واختلفوا في ذوي المحارم من الرضاعة
فقال أكثر أهل العلم لا يدخلون في مقتضى الحديث وقال ابن شريك القاضي يعتقون وذهب أهل
الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الأب لا يعتق على الابن إذا ملكه قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا
الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا لما وصى في الآية السابقة بالأرحام وصى
في هذه الآية بالأيتام لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق فهم أشد الأحوال يمتن له الرحم ماسة
به عاطفة عليه وهذا الخطاب للأولياء والأوصياء قالوا واليتيم من لا أب له ولا جد واليتم الانفراد
قال أبو زيد اليتم في الرجل أيتم واليتم في الرشوة قال الزمخشري الأيتام الذين مات آباؤهم واليتيم
الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل في الأناسي من قبل الآباء وفي البهائم من قبل
الأمهات قال وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء إلا أن في العرف
اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ فإذا صار مستغنيا بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل زال عنه هذا
الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم أبي طالب إما على القياس وإما حكاية
للحال التي كان عليها حين صغره ناشئا في حجر عمه توضيعا له وأما قوله عليه السلام لا يتم بعد بلوغ
فهو تعليم للشريعة لا تعليم للغة وروى أبو بكر الرازي في أحكام القرآن أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله
عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب إليه إذا أونس منه الرشد انقطع يتمه وفي بعض الروايات أن الرجل ليقبض
على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ إذا لم يؤنس منه
الرشد ثم قال أبو بكر واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها قال عليه السلام تستأمر اليتيمة
في نفسها وهي لا تستأمر إلا وهي بالغة قال الشاعر
إن القبور تنكح الأيامى ... النسوة الأرامل اليتامى
فالحاصل أن اسم اليتيم بحسب اللغة
يتناول الصغير والكبير فإن قيل كيف جمع اليتيم على يتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى
وقتيل وقتلى وجريح وجرحى فقال الزمخشري فيه وجهان أحدهما أن يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى
على فعالى كأسير وأسارى والثاني أن يقول جمع يتيم يتائم لأن اليتيم جار مجرى الأسماء نحو صاحب وفارس
ثم يقلب اليتائم يتامى قال القفال ويجوز يتيم ويتامى كنديم ونداما ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشريف
وأشراف فإن قيل إن اسم اليتيم مختص به ما دام يتيما وهو ما دام يتيما لا يجوز دفع ماله إليه وإذا صار
كبيرا بحيث يجوز دفع ماله إليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى أموالهم فالجواب من وجهين الأول
أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا وسماهم الله تعالى يتامى إما على مقتضى أصل اللغة وإما
لقرب عهدهم باليتم وإن كان قد زال في هذا الوقت كقوله فألقي السحرة ساجدين أي الذين كانوا سحرة
قبل السجود وأيضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء الأجل بلوغ الأجل في قوله فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن
والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى فإذا دفعتم
إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم والإشهاد عليهم لا يصح قبل البلوغ الوجه الثاني أن نقول المراد باليتامى

الصغار وعلى هذا ففي الآية وجهان أحدهما أن قوله وآتوا أمر والأمر يتناول المستقبل فيكون المعنى إن هؤلاء
الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال الصفة اليتم عنهم أموالهم عند زوال المناقضة والثاني أن المراد
وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه من نفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه أنه كان يجوز أن
يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال صغره فأباح الله تعالى ذلك وفيه إشكال وهو أنه لو كان المراد
ذلك لقال وآتوهم من أموالهم والآية تدل على إيتائهم كل أموالهم فصل نقل أبو بكر الرازي في
أحكام القرآن عن الحسن أنه قال لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا
أموال اليتامى عن أموالهم فشكوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ويسألونك عن
اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم
قال المفسرون الصحيح أنها نزلت في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له فلما بلغ طلب المال
فمنعه عمه فترافعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال أطعنا الله وأطعنا
الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع إليه ماله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه
ويطع ربه هكذا فإنه يحل داره أي جنته فلما قبض الصبي ماله أنفقه في سبيل الله فقال النبي صلى الله
عليه وسلم ثبت الأجر وبقي الوزر فقالوا يا رسول الله قد عرفنا كيف ثبت الأجر فكيف بقي الوزر
فقال ثبت الأجر للغلام وبقي الوزر على والده فصل قال القرطبي إيتاء اليتامى أموالهم يكون بوجهين
أحدهما إجراء الطعام والكسوة ما دامت الولاية إذ لا يمكن إلا ذلك لمن لا يستحق الأخذ الكلي كالصغير
والسفيه الكبير والثاني الإيتاء بالتمكين وتسليم المال إليه وذلك عند الابتلاء والإرشاد ويكون
تسميته حينئذ يتيما مجازا بمعنى الذي كان يتيما استصحابا للاسم كقوله تعالى فألقي السحرة ساجدين
أي الذين كانوا سحرة وكان يقال للنبي صلى الله عليه وسلم يتيم أبي طالب فإذا تحقق الولي رشده حرم
عليه إمساك ماله عنه وقال أبو حنيفة إذا بلغ خمسا وعشرين سنة أعطي ماله على كل حال لأنه يصير جدا
قوله ولا تتبدلوا الخبيث قد تقدم في البقرة في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا أن المجرور بالباء هو المتروك
والمنصوب هو الحاصل وتفعل هنا بمعنى استفعل وهو كثير نحو تعجل وتأخر بمعنى استعجل واستأخر ومن
مجيء تبدل بمعنى استبدل قول ذي الرمة فيا كرم الذين تحملوا عن الدار والمستخلف المتبدل — السكن صح
أي المستبدل قال الواحدي تبدل الشيء بالشيء إذا أخذه مكانه قوله بالطيب هو المفعول الثاني ليتبدلوا وفي
معنى هذا التبدل وجوه الأول قال الفراء والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم
الذي أبيح لكم الثاني قال سعيد بن المسيب والنخعي والزهري والسدي كان أولياء اليتامى يأخذون الجيد
من مال اليتيم ويجعلون مكانه الرديء وربما كان أحدهم يأخذ الشاة السمينة من مال اليتيم ويجعل
مكانها المهزولة ويأخذ الدرهم الجيد ويجعل مكانه الزيف ويقول درهم بدرهم فنهوا عن ذلك وطعن
الزمخشري في هذا الوجه فقال ليس هذا تبدلا إنما هو تبديل الثالث أن يكون صداقه فيأخذ منه نعجة
عجفا مكان سمينة من مال الصبي الرابع معناه لا تأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزامكم بدله بعد ذلك
فصل قال أبو العباس المقري ورد لفظ الطيب في القرآن على أربعة أوجه الأول بمعنى الحلال كهذه
الآية الثاني بمعنى الطاهر كقوله تعالى صعيدا طيبا أي طاهرا الثالث بمعنى الحسن قال تعالى إليه
يصعد الكلم الطيب أي الحسن ومثله الطيبات للطيبين أي الكلام الحسن للمؤمنين الرابع الطيب
المؤمن قال تعالى حتى يميز الخبيث من الطيب يعني الكافر من المؤمن قوله ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم
في قوله إلى ثلاثة أوجه أحدها أن إلى بمعنى مع كقوله إلى المرافق وهذا رأي الكوفيين والثاني أنها على
بابها وهي ومجرورها متعلقة بمحذوف على أنها حال أي مضمومة أو مضافة إلى أموالكم الثالث أن يضمن
تأكلوا معنى تضموا كأنه قيل ولا تضموها إلى أموالكم آكلين لها قال الزمخشري فإن قلت قد حرم عليهم أكل مال
اليتامى وحده ومع أموالهم فلم ورد النهي عن أكلها معها قلت لأنهم إذا كانوا مستغنين
عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من الحلال وهم مع ذلك يطمعون فيها كان القبح أبلغ والذم ألحق
ولأنهم كانوا يفعلون كذلك فنعى عليهم فعلهم وسمع بهم ليكون أزجر لهم واعلم أنه تعالى وإن ذكر
الأكل فالمراد به سائر التصرفات المهلكة للمال وإنما ذكر الأكل لأنه معظم ما يقع التصرف لأجله قوله
إنه كان حوبا في الهاء ثلاثة أوجه أحدها أنها تعود على الأكل المفهوم من لا تأكلوا الثاني على التبدل
المفهوم من لا تتبدلوا الثالث عليهما ذهابا به مذهب اسم الإشارة نحو عوان بين ذلك ومنه
كأنه في الجلد توليع البهق وقد تقدم ذلك في البقرة والأول أولى لأنه أقرب مذكور وقرأ

الجمهور حوبا بضم الحاء والحسن بفتحها وبعضهم حابا بالألف وهي لغات في المصدر والفتح لغة تميم ونظير الحوب
والحاب القول والقال والطرد والطرد وهو الإثم وقيل المضموم اسم مصدر والمفتوح مصدر وأصله من
حوب الإبل وهو زجرها فسمي به الإثم لأنه يزجر به ويطلق على الذنب أيضا لأنه يزجر عنه ومنه قوله عليه
السلام إن طلاق أم أيوب لحوب أي لذنب عظيم وقال القرطبي والحوب الوحشة ومنه قوله عليه السلام
لأبي أيوب إن طلاق أم أيوب لحوب قال القفال وكان أصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو
ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه يقال حاب يحوب حوبا وحوبا وحابا وحؤوبا وحيابة قال المستجيل السعدي
لا يدخلن الدهر قبرك حوب فإنك تلقاه عليك حسيب وقال الآخر وإن مهاجرين تكنفاه
غداتئذ لقد خطئا وحابا والحوبة المرة الواحدة والحوبة الحاجة ومنه في الدعاء إليك أرفع حوبتي
وأوقع الله به الحوبة وتحوب فلان إذا خرج من الحوب كتحرج وتأثم فالتضعيف للسلب والحوب بهمزة بعد
الواو المكان الواسع والحوب ما ويقال ألحق الله به الحوبة أي المسكنة والحاجة ومنه قولهم بات
بحيبة سوء وأصل الياء الواو وتحوب فلان أي تعبد وألقى الحوب عن نفسه والتحوب أيضا التحزن وهو
أيضا الصياح الشديد كالزجر قوله تعالى وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا وآتوا
النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا قوله وإن خفتم شرط وفي جوابه
وجهان أحدهما أنه قوله فانكحوا وذلك أنهم كانوا يتزوجون الثمان والعشرة ولا يقومون بحقوقهن فلما
نزلت ولا تأكلوا أموالهم أخذوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل لهم إن خفتم من الجور في حقوق اليتامى
فخافوا أيضا من الجور في حقوق النساء فانكحوا هذا العدد لأن الكثرة تفضي إلى الجور ولا تنفع التوبة من
ذنب مع ارتكاب مثله والثاني أن الجواب قوله فواحدة والمعنى أن الرجل منهم كان يتزوج اليتيمة
التي في ولايته فلما نزلت الآية المتضمنة للوعيد على أكل مال اليتيم تحرجوا من ذلك فقيل لهم إن خفتم
من نكاح النساء اليتامى فانكحوا ما طاب من الأجنبيات أي اللاتي تحت ولايتكم فعلى هذا نكاح إلى تقدير
مضاف أي في نكاح يتامى النساء قال قيل فواحدة جواب لقوله فإن خفتم ألا تعدلوا فكيف يكون جوابا
للأول فالجواب أنه أعاد الشرط الثاني لأنه كالأول في المعنى لما طال الفصل بين الأول وجوابه
وفيه نظر لا يخفى والخوف هنا على بابه فالمراد به الحذر وقال أبو عبيدة إنه بمعنى اليقين والشك
فقلت لهم خافوا بألفي مدجج سراتهم كالفارسي المسرد أي أيقنوا وقد تقدم تحقيق ذلك
والرد عليه عند قوله تعالى إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله قوله ألا تقسطوا أن قدرت أنها على حذف
حرف جر أي من ألا ففيها الخلاف المشهور أهي في محل نصب أو جر وإن لم تقدر ذلك بل وصل الفعل
إليها بنفسه كأنك قلت فإن حذرتم فهي في محل نصب فقط كما تقدم في البقرة وقرأ الجمهور تقسطوا
بضم التاء من أقسط إذا عدل فتكون لا على هذه القراءة نافية والتقدير وإن خفتم عدم الإقساط
العدل وقرأ إبراهيم النخعي ويحيى بن وثاب بفتحها من قسط وفيها تأويلان أحدهما أن قسط بمعنى
جار وهذا هو المشهور في اللغة أعني أن الرباعي بمعنى عدل والثلاثي بمعنى جار وكأن الهمزة فيه
للسلب بمعنى أقسط أي أزال القسط وهو الجور ولا على هذا القول زائدة ليس إلا وإلا يفسد المعنى
كهي في قوله لئلا يعلم والثاني حكى الزجاج أن قسط الثلاثي يستعمل استعمال أقسط الرباعي فعلى هذا
تكون لا غير زائدة كهي في القراءة الشهيرة إلا أن المعروفة في اللغة قالوا قاسطته فقسطته
إذا غلبته على قسطه فبنوا قسط على بناء ظلم وجار وغلب قال الراغب القسط أن يأخذ قسط غيره
وذلك جور والإقساط أن يعطي قسط غيره وذلك إنصاف ولذلك يقال قسط الرجل إذا جار وأقسط
إذا عدل قال تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وقال تعالى وأقسطوا إن الله يحب المقسطين
ويحكى أن الحجاج لما أحضر سعيد بن جبير قال له ما تقول في قال قاسط عادل فأعجب الحاضرين
فقال لهم الحجاج ويلكم لم تفهموا عنه أنه جعلني جائرا كافرا ألم تسمعوا قوله تعالى وأما القاسطون
فكانوا لجهنم حطبا وقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وقد تقدم الكلام على هذه المادة في
قوله قائما بالقسط قوله ما طاب في ما هذه أوجه أحدها أنها بمعنى الذي وذلك عند من يرى أن ما
تكون للعاقل وهي مسألة مشهورة وذلك أن ما ومن قد يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها
وقال ولا أنتم عابدون ما أعبد وقال فمنهم من يمشي على بطنه وحكى أبو عمرو بن العلاء سبحان من
سبح الرعد وقال بعضهم نزل الإناث منزلة غير العقلاء كقوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم

قال بعضهم وحسن وقوعها هنا انها واقعة على النساء وهن ناقصات العقول وبعضهم يقول هي لصفات من يعقل وبعضهم يقول للنوع من يعقل كانه قيل النوع الطيب من النساء وهي عبارات متقاربة فلذلك لم نعدها اوجها الثاني انها نكرة موصوفة اي انكحوا جنسا طيبا او عددا طيبا الثالث انها مصدرية وذلك المصدر واقع موضع اسم فاعل ان قدرته فانكحوا الطيب وقال ابو حيان هنا والمصدر مقدر هنا باسم المفعول والمعنى فانكحوا النكاح الذي طاب لكم والاول اظهر الرابع انها ظرفية والظرفية تستلزم المصدرية والتقدير فانكحوا امدة يطيب فيها النكاح لكم اذا تقرر هذا فان قلنا انها موصولة اسمية او نكرة موصوفة والمصدر واقع موضع اسم الفاعل كانت ما مفعولا بانكحوا ويكون من النساء فيه وجهان احدهما انها لبيان الجنس المبهم في ما عند من يثبت لها ذلك والثاني انها تبعيضية اي بعض النساء وتتعلق بمحذوف على انها حال من طاب وان قلنا انها مصدرية ظرفية محضة ولم يوضع المصدر موضع اسم فاعل كان مفعول فانكحوا قوله من النساء كقولك اكلت من الرغيف وشربت من العسل اي شيئا من الرغيف وشيئا من العسل **فان قيل** لم لا يجعل على هذا مثنى وما بعدها هو مفعول فانكحوا اي فانكحوا هذا العدد **فالجواب** ان هذه الالفاظ المعدولة لا تلي العوامل وقرا ابن ابي عبلة من طاب وهو مرجح كون ما بمعنى الذي للعاقل وفي مصحف ابي الطيب بالياء وهذا النص بمبني للمفعول لانه قاصر وانما كتب كذلك دلالة على الامالة وهي قراءة حمزة

فصل اختلف المفسرون في كيفية تعلق هذا الجزاء بهذا الشرط فروى عروة قال قلت لعائشة ما معنى قول الله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بانه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى وان خفتم ان لا تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء قالت عائشة رضي الله عنها ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الاية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء والمراد منه هذه الاية وهي قوله وان خفتم ان لا تقسطوا وقيل لما نزلت الاية المتقدمة في اليتامى واكل اموالهم خاف الاولياء من لحوق الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الازواج واكثر ولا يقوم بحقوقهن في العدل فقيل لهم ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فخافوا من ترك العدل بين النساء وقللوا اعداد المنكوحات لان من خاف من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه لم يتحرج وهذا قول سعيد بن جبير وقتادة والضحاك والسدي وقيل لما تحرجوا من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات قاله مجاهد وقال عكرمة هو الرجل عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا انفق ماله على النسوة وصار محتاجا اخذ في انفاق اموال اليتامى عليهن فقال تعالى ان خفتم ان لا تقسطوا في اموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حرمت عليكم نكاح اكثر من اربع لتزول هذا الخوف وهذه رواية طاوس عن ابن عباس

فصل قال الواحدي والزمخشري قوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال ابن الخطيب وهذا فيه نظر لان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد ما حل لكم لنزلت الاية منزلة قوله ابحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية من الفائدة وايضا على التقدير الذي ذكروه تصير الاية مجملة لان اسباب الحل والاباحة لما لم تذكر في هذه الاية صارت مجملة لا محالة واذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الاية عامة دخلها التخصيص وقد ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا **قوله** مثنى منصوب على الحال من طاب وجعله ابو البقاء حالا من النساء واجاز هو وابن عطية ان يكون بدلا من ما وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلان المحدث عنه انما هو الموصول واتي بقوله من النساء كالتبيين واما الثاني فلان البدل على نية تكرار العامل وقد تقدم ان هذه الالفاظ لا تباشر العوامل واعلم ان هذه الالفاظ المعدولة فيها خلاف وهل يجوز فيها القياس ام يقتصر فيها على السماع قولان قول البصريين عدم القياس وقول الكوفيين وابي اسحق جوازه والمسموع من ذلك احد عشر لفظا احاد وموحد وثناء ومثنى وثلاث ومثلث ورباع ومربع ومخمس ولم يسمع خماس وعشار ومعشر واختلفوا ايضا في صرفها وعدمه فجمهور النحاة على منعه واجاز الفراء صرفها وان كان المنع عنده اولى واختلفوا ايضا في سبب منع الصرف فيها على اربعة مذاهب احدها مذهب سيبويه وهو انها منعت من الصرف للعدل والوصف اما الوصف فظاهر واما العدل فلكونها معدولة من صيغة الى صيغة وذلك انها معدولة عن عدد مكرر فاذا قلت جا القوم احاد او موحد او ثلاث او مثلث كان بمنزلة قولك جاؤوا واحدا واحدا وثلاثة ثلاثة لا يراد بالمعدول عنه التوكيد انما يراد به تكرير العدد كقولهم علمته الحساب بابا بابا والثاني مذهب الفراء وهو العدل والتعريف بنية الالف واللام ولذلك يمتنع اضافتها عنده لتقدير الالف واللام وامتنع ظهور الالف واللام عنده لانها في نية الاضافة الثالث مذهب ابي اسحق وهو عدلها من عدد مكرر وعدلها عن التانيث والرابع نقله الاخفش عن بعضهم انه تكرار العدل وذلك انه عدل عن لفظ اثنين اثنين وعن معناه لانه قد لا يستعمل في موضع يستعمل فيه الاعداد غير المعدولة تقول جاني اثنان وثلاثة ولا تقول جاني مثنى وثلاث حتى يتقدم قبله جمع لان هذا الباب جعل بيانا لترتيب الفعل فاذا قلت جا القوم مثنى افاد ان مجيئهم وقع من اثنين اثنين بخلاف غير المعدولة فانها تفيد الاخبار عن مقدار المعدود دون غيره فقد بان بما ذكرنا اختلافهما في المعنى فلذلك جاز ان تقوم العلة مقام علتين لايجابها حكمين مختلفين انتهى وقال الزمخشري انما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغتها وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرفن بلام التعريف يقال فلان ينكح المثنى والثلاث قال ابو حيان وما ذهب اليه من امتناعها لذلك لا اعلم احدا قاله بل المذاهب فيه اربعة وذكرها كما تقدم وقد يقال ان هذا هو المذهب الرابع وعبر عن العدل في المعنى بعدلها عن تكررها وناقشه ايضا في مثاله بقوله ينكح المثنى من وجهين احدهما دخول ال عليها قال وهذا لم يذهب اليه احد بل لم يستعمل في لسان العرب الا نكرات الثاني انه اولاها العوامل ولا تلي العوامل بل يتقدمها شي يلي العوامل ولا يقع الا اخبارا كقوله عليه السلام صلاة الليل مثنى مثنى او احوالا كهذه الاية الكريمة او صفات نحو قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع وقوله

ذئاب تبغي الناس مثنى وموحد

وقد وقعت اضافتها قليلا كقوله

بمثنى الزقاق المترعات وبالجزر

وقد استدل بعضهم على ايلائها العوامل على قلة بقوله

ضربت خماس ضربة عبشمي ... ادار سداس ان لا يستقيما

ويمكن تاويله على حذف المفعول لفهم المعنى تقديره ضربتهم خماس ومن احكام هذه الالفاظ ان لا يؤنث بالتاء لا تقول مثناة ولا ثلاثة بل تجري على المذكر والمؤنث جريانا واحدا وقرا النخعي وابن وثاب وربع من غير الف وزاد الزمخشري عن النخعي وثلث ايضا وغيره عنه ثني مقصورا من ثناء حذفوا الالف من ذلك كله تخفيفا كما حذفها الاخر في قوله

وصليانا بردا ... بريد باردا

فصل معنى قوله مثنى وثلاث ورباع اي اثنتين اثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا والواو بمعنى او للتخيير كقوله تعالى ان تقوموا لله مثنى وفرادى وقوله اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع **فان قيل** لم عدل عن او الى الواو **فالجواب** ان او تقتضي اختصاص الجواز باحد هذه الانواع ولا تنوع الاباحة بحسب الجماعة فدخلت الواو ابدا تاكيدا لجواز نكاح البعض للاثنتين والبعض للثلاث والبعض للاربع واجمعت الامة على انه لا يجوز لاحد ان يتزوج اكثر من اربع نسوة وكانت الزيادة من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

فصل ذهب اكثر الفقها الى ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لا يتناول العبد لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت امراة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك لانه لا يمكن من النكاح الا باذن مولاه لقوله تعالى مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي فنفي كونه مستقلا بالنكاح وقال عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وقال مالك يجوز للعبد ان يتزوج اربعا لظاهر الاية واجيب بان قوله تعالى بعد هذه الاية فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم يختص بالاحرار لان العبد لا ملك له وبقوله تعالى فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد لا ياكل ما طابت عنه نفس امراته من المهر بل يكون لسيده قال مالك اذا ورد عموما مستقلا ان دخول التقييد في الاخر لا يوجب دخوله في السابق واجيب بان هذه الخطابات وردت متوالية على نسق واحد فلما ذكر في بعضها الاحرار علم ان الكل كذلك

فصل شذت طائفة فقالوا يجوز التزوج باي عدد شاء واحتجوا بالقرآن والخبر اما القرآن فتمسكوا بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من

النساء هذا الاطلاق في جميع الاعداد لانه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل
الثاني ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح مخصصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا يدل على رفع الحرج
والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدرسة والى البستان
كان تنصيصا في تفويض الخيرة اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن
بتلك الاشيا المذكورة بل يكون ذلك اذنا في المذكور وغيره فكذا ههنا الثالث ان الواو للجمع المطلق
فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو تسعة بل يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة
عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا البقية واما الخبر فمن وجهين الاول انه ثبت بالتواتر انه
عليه السلام مات عن تسع وامرنا الله تعالى باتباعه بقوله واتبعوه واقل مراتب الامر الاباحة الثاني
ان التزويج باكثر من اربع طريقته عليه السلام فيكون سنة له وقال عليه السلام النكاح سنتي وسنة
الانبيا قبلي فمن رغب عن سنتي فليس مني وهذا يقتضي الذم لمن ترك التزوج باكثر من اربع فلا اقل من
ان تثبت اصل الجواز اجاب الفقها بما روى ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال له عليه السلام
امسك اربعا وفارق باقيهن وهذا ضعيف من وجهين الاول ان هذا نسخ للقران بخبر الواحد وذلك
لا يجوز الثاني ان هذه واقعة حال فلعله عليه السلام انما امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان
الجمع بين الاربع وبين البواقي غير جائز اما لنسب او رضاع او اختلاف دين محرم واذا قام الاحتمال فلا
يمكن نسخ القران الا بمثله واستدلوا ايضا باجماع فقها الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا
ايضا فيه نظر من وجهين احدهما ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الاية الثاني
ان هولا الذين قالوا بجواز الزيادة على الاربع من جملة فقها الامصار والاجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد
والاثنين واجيب عن الاول بان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعن
الثاني ان هذا المخالف من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل اذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى
ان يقال مثنى او ثلاث او رباع فلم جاء بواو العطف فالجواب انه لو جاء بلفظ او لكان يقتضي انه لا يجوز
ذلك الا على احد هذه الاقسام وان لا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام بمعنى ان بعضهم ياتي بالتثنية
والبعض ياتي بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكره بحرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طائفة
ان يختاروا قسما من هذه الاقسام ونظيره ان يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين
درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة والمراد انه يجوز لبعضهم ان ياخذ درهمين درهمين ولبعض
اخرين ان ياخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة ان ياخذوا اربعة اربعة فكذا ههنا في ترك او وذكر
الواو **فصل** قال مالك والشافعي اذا تزوج خامسة وعنده اربع عليه الحد ان كان عالما وقال الزهري
يرجم اذا كان عالما وان كان جاهلا عليه ادنى الحدين الذي هو الجلد ولها مهرها ويفرق بينهما ولا
يجتمعان ابدا وقال النعمان لا حد عليه في شي من ذلك وقالت طائفة يحد في ذات المحرم ولا يحد في
غير ذلك من النكاح مثل ان يتزوج مجوسية او خمسا في عقد او يتزوج متعة او بغير شهود او يتزوج امة بغير بغير
اذن مولاها قوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة شرط جوابه فواحدة وقد تقدم ان منهم من جعل فواحدة جوابا للاول وكرر
الثاني لما طال الفصل وجعل قوله فانكحوا جملة اعتراض قال ابو حيان لانه
اذا ... من الاثنين ... ولن تستطيعوا ان تعدلوا ... انه لا يجوز ان يتزوج غير
واحدة او يتسرى بما ملكت يمينه ويتبع الفصل بجملة الاعتراض ... والجمهور
على نصب فواحدة باضمار فعل اي فانكحوا واحدة ... ما ملكت ايمانكم ... الملك
لان النكاح لا ينعقد في ملك اليمين ...
المشترك في معنييه او الجمع بين الحقيقة والمجاز ... وهذا اقرب من قوله
فعلفتها تبنا وماء باردا وبابه وقرأ الحسن وابو جعفر فواحدة بالرفع وفيه ثلاثة اوجه احدها
الرفع بالابتداء وسوغ الابتدا بالنكرة اعتمادها على فا الجزاء والخبر محذوف اي فواحدة كافية الثاني
انه خبر مبتدأ محذوف اي فالمقنع واحدة الثالث انه فاعل بفعل مقدر اي فيكفي واحدة واو على بابها
من كونها للاباحة او للتخيير وما في ما ملكت كهي في قوله ما طاب فان قيل الملك هو نفسه لا يمينه فلم اضاف
الملك لليمين فالجواب لانها محل المحاسن وبها يتلقى رايات المجد وروى عن ابي عمرو ما ملكت ايمانكم والمعنى
ان لم يعدل في عشرة واحدة فما ملكت يمينه وقرأ ابن ابي عبلة او من ملكت ايمانكم ومعنى الاية
ان خفتم الا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة

قوله ذلك ادنى مبتدا وخبر وذلك اشارة الى اختيار الواحدة او التسري وادنى افعل تفضيل من دنا يدنو اي
قرب اي اقرب الى عدم العول قال ابو العباس المقري ورد لفظ ادنى في القران على وجهين الاول بمعنى احرى
قال تعالى ذلك ادنى ان لا تعدلوا اي احرى والثاني بمعنى دون قال تعالى ولنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر
بالذي هو خير يعني الذي بالخسة قوله ان لا تعولوا في محل نصب او جر على الخلاف المشهور في ان بعد حذف
حرف الجر وفي ذلك الحرف المحذوف ثلاثة اوجه احدها الى اي ادنى الى ان لا تعولوا والثاني اللام
والتقدير ادنى لئلا تعولوا والثالث وقدره الزمخشري من ان لا تعولوا لان افعل التفضيل يجري مجرى
فعله فما تعدى به فعله تعدى هو به وادنى من دنا ودنا يتعدى بالى واللام ومن تقول دنوت اليه
وله ومنه وقرا الجمهور تعولوا من عال يعول اذا مال وجار والمصدر العول والعيالة وعال الحاكم
اي جار حكي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال اتعول علي وقال ابو طالب في النبي صلى الله عليه وسلم
له حاكم من نفسه غير عائل وروي عن عائشة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك ادنى ان لا
تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي رحمه الله كلا اللفظين مروي وقال
الرجل عياله يعولهم اي مانهم من المونة ومنه ابدا بنفسك ثم بمن تعول وحكى ابن الاعرابي عال
الرجل يعول كثر عياله وعال يعيل افتقر وصار له عائلة والحاصل ان عال يكون لازما ومتعديا فاللازم
يكون بمعنى مال وجار ومنه عال الميزان قال ابو طالب
بميزان صدق لا يغل شعيرة ... ووزان صدق وزنه غير عائل
وعالت الفريضة اذا زادت سهامها وبمعنى
كثر عياله وبمعنى تفاقم الامر والمضارع من هذا كله يعول وعال الرجل افتقر وعال في الارض ذهب فيها
والمضارع من هذين يعيل والمتعدي يكون بمعنى اثقل وبمعنى مان من المونة وبمعنى غلب ومنه عيل
صبري ومضارع هذا كله يعول وبمعنى اعجز تقول عالني الامر اي اعجزني ومضارع هذا يعيل والمصدر
عيل ومعيل فتلخص من هذا ان عال اللازم يكون تارة من ذوات الواو وتارة من ذوات اليا باختلاف
المعنى وكذلك عال المتعدي ايضا وفسر الشافعي رحمه الله تعولوا تكثر عيالكم ورد هذا القول جماعة
كابي بكر بن داود الرازي والزجاج وصاحب النظم قال الرازي هذا غلط من جهة المعنى واللفظ اما
المعنى فلاباحة السراري مع انه مظنة كثرة العيال كالتزوج واما اللفظ فلان مادة عال بمعنى كثر
عياله من ذوات اليا لانه من العيلة واما عال بمعنى جار فمن ذوات الواو فاختلفت المادتان
وايضا فقد خالف المفسرين وقال صاحب النظم قال اولا ان لا تعدلوا فوجب ان يكون ضده الجور وايضا
عن الاول وهو ان التسري ايضا تكثر معه العيال مع انه مباح ممنوع لان الامة ليست كالزوجة لانه
يعزل عنها بغير اذنها ويوجرها وياخذ اجرتها ينفقها عليه وعليها وعلى اولادها وقال الزمخشري وجهه
ان يجعل من قولك عال الرجل عياله يعولهم كقولك مانهم يمونهم اي انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان
يعولهم وفي ذلك ما تصعب عليه المحافظة من كسب الحلال والاخذ من طيب الرزق ثم اثنى على
الشافعي ثناء جميلا وقال ولكن للعلما طرق واساليب فسلك في تفسير هذه الكلمة مسلك الكنايات انتهى
واما قولهم خالف المفسرين فليس بصحيح بل قاله زيد بن اسلم وابن زيد واما قولهم اختلفت المادتان
فليس بصحيح ايضا لانه قد تقدم حكاية ابن الاعرابي عن العرب عال الرجل يعول كثر عياله وحكاها
الكسائي ايضا قال يقال عال الرجل يعول واعال يعيل كثر عياله قال ابو حاتم كان الشافعي اعلم بلسان
العرب منا ولعله لغة ويقال هي لغة حمير وانشدوا ايضا الدوري المقري لغة عن حمير وانشد
وان الموت ياخذ كل حي ... بلا شك وان امشى وعالا
امشى كثرت ماشيته وعال كثر عياله ولا
حجة في هذا لاحتمال ان يكون عال من ذوات اليا وهم لا ينكرون ان عال يكون بمعنى كثر عياله وروي
عنه ايضا انه فسر تعولوا بمعنى تفتقروا ولا يريد به ان تعولوا وتعيلوا بمعنى بل قصد الكناية ايضا
لان كثرة العيال سبب للفقر وقرا طلحة تعيلوا بفتح تا المضارعة من عال يعيل افتقر قال
فما يدري الفقير متى غناه ... ولا يدري الغني متى يعيل
وقرا طاوس تعيلوا بضمها من اعال
كثر عياله وهي تعضد تفسير الشافعي المتقدم من حيث المعنى وقال الراغب عاله وعاله يتقاربان
لكن العول فيما يهلك والعول فيما يثقله قوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة صدقاتهن مفعول ثان وهي
جمع صدقة بفتح الصاد وضم الدال بزنة سمرة والمراد بها المهر وهذه هي القراءة المشهورة وهي لغة
الحجاز وقرا قتادة صدقاتهن بضم الصاد واسكان الدال جمع صدقة بزنة غرفة وقرا مجاهد
وابن ابي عبلة بضمهما وهي جمع صدقة بضم الصاد والدال وهي تثقيل الساكنة الدال للاتباع

وقرا ابن وثاب والنخعي صدقتهن بضمتين مع الافراد قال الزمخشري وهي تثقيل صدقة كقولهم في
ظلمة ظلمة وقد تقدم الخلاف هل يجوز تثقيل الساكن المضموم الفا وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد
واسكان الدال وهي تخفيف القراءة المشهورة كقولهم في عضد عضد قال الواحدي ولفظ الصاد
والدال والقاف موضوع للكمال والصحة وذلك لان عقد النكاح به يتم وفي نصب نحلة اربعة
اوجه احدها انها منصوبة على المصدر والعامل فيها الفعل قبلها لان اتوهن بمعنى انحلوهن فهي
مصدر على غير الصدر نحو قعدت جلوسا الثاني انها مصدر واقع موقع الحال وفي صاحب الحال
ثلاث احتمالات احدها انه الفاعل في واتوهن اي فاتوهن ناحلين الثاني انه المفعول الاول
وهو النسا الثالث انه المفعول الثاني وهو صدقاتهن اي منحولات الوجه الثالث انها مفعول
من اجله اذا فسرت بمعنى شرعة الوجه الرابع انتصابها باضمار فعل بمعنى شرع اي نحل الله ذلك نحلة
اي شرعه شرعة ودينا والنحلة العطية عن طيب نفس والنحلة الشرعة ومنه نحلة الاسلام
خير النحل وفلان ينتحل بكذا اي يدين به والنحلة الفريضة قال الراغب والنحلة والنحلة العطية
على سبيل التبرع وهي اخص من الهبة اذ كل نحلة هبة من غير عكس واشتقاقه فيما ارى من النحل نظرا منه
الى فعله فكان نحلته اعطيته عطية النحل ثم قال ويجوز ان تكون النحلة اصلا فسمي النحل بذلك
اعتبارا بفعله وقال الزمخشري من نحله كذا اعطاه اياه ووهبه له عن طيب نفسه نحلة ونحلا ومنه
حديث ابي بكر رضي الله عنه اني كنت نحلتك جداد عشرين وسقا قال القفال واصله اضافة الشي الى
غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى
نفسك فصل في هذا الخطاب قولان احدهما انه للاوليا لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النسا
من مهورهن شيا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيا لك النافجة ومعناه انك تاخذ
مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك اي تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما ياخذ الرجل
من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله وهذا قول الكلبي وابي
صالح واختيار الفرا وابن قتيبة وقال الحضرمي كان اوليا النسا يعطي هذا اخته على ان يعطيه الاخر
اخته ولا مهر بينهما فنهوا عن ذلك ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشغار وهو ان يزوج
الرجل ابنته على ان يزوجه الاخر ابنته ولا صداق بينهما الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايتا
مهور النسا وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج لانه لا ذكر للاوليا ههنا والخطاب قبله
للازواج قال قتادة نحلة فريضة وقال ابن جريج فريضة مسماة قال ابو عبيدة لا تكون النحلة
الا مسماة معلومة قال القفال يحتمل ان يكون المراد من الايتا المناولة ويحتمل ان يكون المراد منه
الالتزام كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد اي يضمنوها ويلتزموها فعلى الاول المراد دفع المسمى وعلى
الثاني ان المراد بيان ان الفروج لا تستباح الا بعوض يلتزم سمي او لم يسم الا ما خص به الرسول
عليه السلام في الموهوبة قوله فان طبن لكم عن شي منه نفسا منه في محل جر لانه صفة لشي فيتعلق
بمحذوف اي عن شي كاين منه ومن فيها وجهان احدهما انها للتبعيض ولذلك لا يجوز لها ان تهبه
كل الصداق واليه ذهب الليث والثاني انها للبيان ولذلك يجوز ان تهبه كل الصداق قال
ابن عطية ومن لبيان الجنس هاهنا ولذلك يجوز ان يهب المهر كله ولو وقفت على التبعيض لما جاز
ذلك انتهى وقد تقدم ان الليث يمنع ذلك فلا يشكل كونها للتبعيض وفي هذا الضمير اقوال
احدها انه يعود على الصداق المدلول عليه بصدقاتهن الثاني انه يعود على الصدقات
لسد الواحد مسدها لو قيل صداقهن لم يختل المعنى وهو شبيه بقولهم هو احسن الفتيان واجمله
لانه لو قيل هو احسن فتى لصلح المعنى ومثله * قطاة البان اللقاح وتبرد * في برد ضمير يعود على البان لسد لبن
مسدها الثالث انه يعود على الصدقات ايضا لكن ذهابا بالضمير مذهب الاشارة فان اسم الاشارة
قد يشار به مفردا مذكرا الى اشيا تقدمته كقوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكره اشيا قبله وقد
تقدم في البقرة ما حكي عن روبة لما قيل له في قوله
* فيها خطوط من سواد وبلق * كانه في الجلد توليع البهق * اردت كان ذلك فاجرى
الضمير مجرى اسم الاشارة الرابع انه يعود على المال وان لم يجر له ذكر لان الصدقات تدل
عليه الخامس انه يعود على الايتا المدلول عليه باتوا قاله الراغب وابن عطية السادس قال
الزمخشري ويجوز ان يذكر الضمير لينصرف الى الصداق الواحد فيكون متناولا بعضه ولو انث

لتناول ظاهره هبة الصداق كله لان بعض الصدقات واحد منها فصاعدا وقال ابو حيان والقول بحسن
تذكير الضمير لان معنى فان طبن فان طابت كل واحدة فلذلك قال منه اي من صداقها وهو نظير واعتدت
لهن متكا اي لكل واحدة ولذلك افرد متكا قوله نفسا منصوب على التمييز وهو منقول من الفاعل
اذ الاصل فان طابت انفسهن ومثله واشتعل الراس شيبا وهذا منصوب على تمام الكلام وجي بالتمييز هنا
مفردا وان كان قبله جمع لعدم اللبس اذ من المعلوم ان الكل لسن يشتركن في نفس واحدة ومثله قر
الزيدون عينا كقوله وضاق بهم ذرعا وقيل لفظها واحد ومعناها جمع ويجوز انفسا واعينا ولا بد من
التعرض لقاعدة يعم نفعها وهي انه اذا وقع تمييز بعد جمع منتصب عن تمام الكلام فلا يخلو اما ان يكون
موافقا لما قبله في المعنى او مخالفا له فان كان الاول وجبت مطابقة التمييز لما قبله نحو كرم الزيدون
رجالا كما يطابق خبرا وصفة وحالا وان كان الثاني فاما ان يكون مفرد المدلول او مختلفه فان كان
مفرد المدلول وجب افراد التمييز كقولك في ابنا رجل واحد كرم بنو زيد ابا او اصلا اي ان اباهم جميعهم
ابا واحدا متصفا بالكرم ومثله كرم الاتقيا سعيا اذا لم يقصد بالمصدر اختلاف الانواع لاختلاف
محاله وان كان يختلف المدلول فاما ان يلبس افراد التمييز لو افرد او لا فان لبس وجبت المطابقة
نحو كرم الزيدون ابا اي ان لكل واحد ابا غير اب الاخرى يتصف بالكرم ولو افردت هنا لتوهم انهم كلهم
بنو اب واحد والغرض خلافه وان لم يلبس جاز الامران المطابقة والافراد وهو الاولى وكذلك
عليه الاية الكريمة وحكم التثنية في ذلك كالجمع وحسن الافراد هاهنا ايضا ما تقدم من حسن تذكير
الضمير وافراده في منه وهو ان المعنى فان طابت كل واحدة نفسا وقال بعض البصريين انما افرد لان
المراد بالنفس هنا الهوى والهوى مصدر والمصادر لا تثنى ولا تجمع وقال الزمخشري ونفسا تمييز وتوحيدها
لان الغرض بيان الجنس والواحد يدل عليه وحكى ابو البقا نحوه وشبهه بدرهما في قولك عشرون درهما
واختلف النحاة في جواز تقديم التمييز على عامله اذا كان متصرفا فمنعه سيبويه واجازه المبرد وجماعة
متمسكين بقوله * اتهجر ليلى للفراق حبيبها * وما كان نفسا بالفراق تطيب * وقوله
* اذا عطفاه ما تحليا * الاصل تطيب نفسا وتحليا ما وفي البيتين كلام طويل
ليس هذا محله ووجه سيبويه في منع ذلك ان التمييز فاعل في الاصل والفاعل لا يتقدم فكذلك ما في
قوته واعترض على هذا بنحو زيدا من قولك اخرجت زيدا فان زيدا في الاصل فاعل قبل النقل اذ الاصل
خرج زيد والفرق لائح وللتمييز اقسام كثيرة والجار في قوله فان طبن لكم عن شي متعلقا ب
بالفعل قبله مضمنا معنى الاعراض ولذلك عدي بعن كانه قيل فان اعرضن لكم عن شي طيبات النفوس والفا
في فكلوه جواب الشرط وهي واجبة والها في فكلوه عايد على شي فان قيل لم قال فان طبن لكم ولم يقل فان
وهبن لكم او سمحن ان المراعى هو تجافيها عن الموهوب طيبة قوله هنيئا مريئا في نصب
هنيئا اربعة اقوال احدها انه منصوب على انه صفة لمصدر محذوف تقديره اكلا هنيئا الثاني انه
منصوب على الحال من الها في فكلوه اي مهنا مريا الثالث انه منصوب على الحال بفعل لا يجوز
اظهاره البتة لانه قصد به الدعاء نائبا عن فعله نحو قولهم تربا وجندلا فاعلا الناس كما ينوب المصدر
عن فعله نحو سقيا له ورعيا الرابع انهما صفتان قاما مقام المصدر المقصود به الدعاء النايب عن
فعله قال الزمخشري وقد يوقف على فكلوه ويبتدا هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا
مقام المصدرين كانه قيل هنيئا مريئا فان قلت انتصابهما انتصاب المصدر ولذلك قال لانه قيل هنا
قطعا كقولك سقيا لك ورعيا وانه لما يعجب به ومحله لقول النحاة ان المصادر المقصود
بها الدعاء لا ترفع الظاهر لا تقول سقيا الله لك ولا رعيا الله لك وان كان ذلك جايزا في افعالها
وهنيئا مريئا يرفعان الظاهر بدليل قوله
* هنيئا مريئا غير داء مخامر * لعزة من اعراضنا ما استحلت * فما مرفوع بهنيئا او بمريئا
على الاعمال او بهما وجاز ذلك وان لم يكن بينهما عاطف ولا غيره لان مريئا لا يستعمل
الا تابعا لهنيئا فكانهما فعل واحد ولو قلت قام قعد زيد لم يكن من الاعمال الا على نية حرف العطف
انتهى الا ان في عبارة سيبويه ما يرشد لما قاله الزمخشري فانه قال هنيئا مريئا صفتان نصبهما
نصب المصادر المدعو بها بالفعل غير المستعمل اظهاره المختزل لدلالة الكلام عليه كانهم قالوا
ثبت ذلك هنيئا مريئا فقولنا العامل ليس ساعدا للزمخشري واخر هنا وهو تقديره بقوله كانهم قالوا
ثبت ذلك هنيئا يحكم عليه بحكم الفعل لا يكون هنيئا مريئا متعلقا ليس بالجملة قبلها

لفظا ومعنى وعلى الاخرين منقطعين لفظا لان عاملهما مختلف من جملة اخرى كما تقدم تقريره واختلف
النحويون في قولك لمن قال اصاب فلان خيرا هنيئا له ذلك هل ذلك مرفوع بالفعل المقدر
تقديره ثبت له ذلك هنيئا فحذف ثبت وقام هنيئا الذي هو حال مقامه او مرفوع بهنيئا
نفسه لانه لما قام مقام الفعل رفع ما كان الفعل يرفعه كما ان قولك زيد في الدار في الدار
ضمير كان مستترا في الاستقرار فلما حذف الاستقرار وقام الجار مقامه رفع الضمير الذي كان
فيه وقد ذهب الى الاول السيرافي وجعل في هنيئا ضميرا عائدا على ذلك وذهب الى الثاني ابو علي وجعل
هنيئا فارغا من الضمير لرفعه الاسم الظاهر واذا قلت هنيئا ولم يقل لك فعلى مذهب السيرافي
يكون في هنيئا ضمير عائد على ذي الحال وهو ضمير الفاعل الذي استتر في ثبت المحذوف وعلى مذهب
الفارسي يكون في هنيئا ضمير فاعل لها وهو الضمير الذي كان فاعلا لثبت ويكون هنيئا قد قام مقام
الفعل المحذوف فارغا من الضمير واما نصب مريئا ففيه خمسة اوجه احدها انه صفة لهنيئا
واليه ذهب الحوفي والثاني انه انتصب انتصاب هنيئا وقد تقدم ما فيه من الاوجه ومنع
الفارسي كونه صفة لهنيئا قال لان هنيئا قام مقام الفعل والفعل لا يوصف فكذا ما قام مقامه
ويؤيد ما قاله الفارسي ان اسم الفاعل واسم المفعول وامثلة المبالغة والمصادر اذا وصفت
لم تعمل عمل الفعل ولم يستعمل مريئا الا تابعا لهنيئا ونقل بعضهم انه قد يجي غير تابع وهو مردود
لان العرب لم تستعمله الا تابعا وهل هنيئا مريئا في الاصل اسما فاعل على زنة المبالغة ام هما
مصدران جاءا على وزن فعيل كالصهيل والهدير خلاف نقل ابو حيان القول الثاني عن ابي البقاء
قال واجاز ابو البقاء ان يكونا مصدرين جاءا على وزن فعيل كالصهيل والهدير وليسا من باب ما يطرد
فيه فعيل في المصدر انتهى وابو البقاء في عبارته اشكال فلا بد من التعرض لها ليعرف ما فيها
قال هنيئا مصدر جاء على وزن فعيل وهو نعت لمصدر محذوف اي اكلا هنيئا وقيل هو مصدر في موضع
الحال من الهاء والتقدير مهنا مريا مثله والمري فعيل بمعنى مفعل لانك تقول امرأني الشي
ووجه الاشكال انه لما حكم عليهما بالمصدرية كيف يجعلهما وصفين لمصدر محذوف وكيف يفسر
مريئا المصدر بمعنى اسم الفاعل وذهب الزمخشري الى انهما وصفان قال الهني والمري صفتان
من هنو الطعام ومرو اذا كان سائغا لا تنغيص فيه انتهى وهنيا بغير همز لغة ثابتة ايضا
وقرأ ابو جعفر هنيا مريا بتشديد الياء فيهما من غير همز وكذلك بري وبريون وبريا وكهيئة ويقال
هنأني الطعام ومرأني فاذا افردت مرأني لم يستعمل الا رباعيا فتقول امرأني وانما استعمل ثلاثيا
للتشاكل مع هنأني وهذا كما قالوا اخذه ما قدم وما حدث بضم الدال من حدث مشاكلة لقدم ولو
افرد لم يستعمل الا مفتوح الدال وله نظائر اخر ويقال هنئت الرجل اهنيه بكسر العين في المضارع
اي اعطيته واشتقاق الهني من الهناء وهو ما يطلى به البعير للجرب كالقطران قال
متبذل تبدو محاسنه يضع الهناء مواضع النقب والمري ما ساغ وسهل في الحلق ومنه
قيل لمجرى الطعام من الحلقوم الى فم المعدة مري **فصل** دلت الاية على امور منها ان المهر لها
ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالتين **قال قيل**
قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول لما اذا كان المهر عينا اما اذا كان دينا فلا يتناوله الاية لانه لا يقال
لما في الذمة كله هنيئا مريئا **فالجواب** ان المراد بقوله كلوه هنيئا مريئا ليس نفس الاكل بل
المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لانه معظم المقصود من المال كقوله ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما وقوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل **فصل** قال بعض العلماء ان
وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي ان امرأة جاءت مع زوجها الى شريح في
عطية اعطتها اياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال الله تعالى
فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا
اقيله لانهن يخدعن وروي ان رجلا من ال ابي معيط اعطته امرأته الف دينار صداقا كان لها
عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة
به نفسها فقال عبد الملك فاين الاية التي بعدها فلا تاخذوا منه شيئا اردد عليها وعن
عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما
امرأة اعطته ثم ارادت ان ترجع فذلك لها **قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل**

الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا اصل تؤتوا تؤتيوا مثل تكرموا فاستثقلت
الضمة على الياء فحذفت الضمة فالتقى ساكنان الياء وواو الضمير فحذفت الياء لالتقاء الساكنين والسفهاء
جمع سفيه وعن مجاهد المراد بالسفهاء النساء من كن ازواجا او بنات او امهات وضعفه بعضهم بان
فعيلة انما تجمع على فعائل او فعيلات قاله ابن عطية وقد نقل بعضهم ان سفيهة تجمع على سفهاء كالمذكر
وعلى هذا لا يضعف قول مجاهد وجمع فعيلة الصفة على فعلاء وان كان نادرا الا انه قد نقل في هذا اللفظ
خصوصا وتخصيص ابن عطية جمع فعيلة بفعائل او فعيلات ليس بظاهر لانها يطرد فيها ايضا فعال نحو
كريمة وكرام وظريفة وظراف وكذلك اطلاقه فعيلة وكان من حقه ان يقيدها بان لا يكون بمعنى مفعول
تحرزا من قتيلة فانها لا تجمع على قتائل والجمهور قرأوا التي بلفظ الافراد صفة للاموال وان كانت جمعا
لانه تقدم ان جمع ما لا يعقل في الكثرة او لم يكن له الا جمع واحد الاحسن فيه ان يعامل معاملة الواحدة
المؤنثة والاموال من هذا القبيل لانها جمع ما لا يعقل ولم يجمع الا على افعال وان كانت بلفظ القلة لان المراد
بها الكثرة وقرأ الحسن والنخعي اللاتي مطابقة للفظ الجمع وكان القياس ان لا يوصف باللاتي الا ما يوصف
مفرده بالتي والاموال لا يوصف مفردها وهو مال بالتي وقال الفراء العرب تقول في النساء اللاتي
اكثر مما تقول التي وفي الاموال التي اكثر مما تقول اللاتي وكلاهما في كليهما جائز وقرئ اللواتي وهي
جمع اللاتي فهي جمع الجمع او جمع التي نفسها **قوله** قياما ان قلنا ان جعل بمعنى صير فقياما مفعول ثان
والاول محذوف وهو عائد الموصول والتقدير التي جعلها اي صيرها لكم قياما وان قلنا انها بمعنى
خلق فقياما حال من ذلك العائد المحذوف التقدير جعلها اي خلقها واوجدها في حال كونها قياما وقرأ
نافع وابن عامر قيما وباقي السبعة قياما وابن عمر قواما بكسر القاف والحسن وعيسى بن عمر قواما
بفتحها وتروى عن ابي عمرو وقرئ قوما بزنة عنب فاما قراءة نافع وابن عامر ففيها ثلاثة اوجه احدها
ان قيما مصدر كالقيام وليس مقصورا منه قاله الكسائي والاخفش والفراء فهو مصدر بمعنى القيام
الذي يراد به الثبات والدوام وقد رد هذا القول بانه كان ينبغي ان تصح الواو لتحصنها بتوسطها
كما صحت في عوض وحول واجيب عنه بانه تبع فعله في الاعلال فكما اعل فعله اعل هو ولانه بمعنى
القيام فحمل عليه في الاعلال وحكى الاخفش قيما وقوما قال والقياس تصحيح الواو وانما اعلت
على وجه الشذوذ كقولهم تيرة وقول بني ضبة طيال في جمع طويل وقول الجميع جياد في جمع جواد واذا
اعلوا ديما لاعلال ديمة فاعلال المصدر لاعلال فعله اولى الا ترى الى صحة الجمع مع اعلال
مفرده في معيشة ومعايش ومقامة ومقاوم ولم يصححوا مصدرا اعلوا فعله الثاني انه مقصور من قيام
فحذفوا الالف تخفيفا كما قالوا خيم في خيام ومخيط ومقول في مخياط ومقوال الثالث انه جمع قيمة
كديم في جمع ديمة والمعنى ان الاموال كالقيم للنفوس لان بقاءها بها وقد رد الفارسي هذا الوجه وان
كان هو قول البصريين غير الاخفش بانه قد قرئ قوله تعالى دينا قيما ملة ابراهيم وقوله البيت الحرام
قياما للناس ولا يصح معنى القيمة فيهما وقد رد عليه الناس بانه لا يلزم من عدم صحة معناه في الايتين
المذكورتين ان لا يصح هنا اذ معناه هنا لائق وهناك معنى اخر يليق بالايتين المذكورتين كما سيأتي
ان شاء الله واما قراءة باقي السبعة فهو مصدر قام والاصل قوام فابدلت الواو ياء للقاعدة المعروفة
والمعنى التي جعلها الله سبب قيام ابدانكم اي بقائها وقال الزمخشري اي تقومون بها وتنتعشون
واما قراءة عبد الله بن عمر ففيها وجهان احدهما انه مصدر قاوم كلاوذ لواذا صحت الواو في المصدر
كما صحت في الفعل والثاني انه اسم لما يقوم به الشي وليس بمصدر كقولهم هذا ملاك الامر اي
ما يملك به واما قراءة الحسن ففيها وجهان احدهما انه اسم مصدر كالكلام والدوام والسلام والثاني
انه لغة في القوام المراد به القامة والمعنى التي جعلها الله سبب بقاء قاماتكم يقال جارية حسنة
القوام والقوام والقامة كله بمعنى واحد وقال ابو حاتم قوام بالفتح خطا قال لان القوام امتلا
القامة وقد تقدم تاويل ذلك على ان الكسائي قال هو بمعنى القوام اي بالكسر يعني انه مصدر واما
قوما فهو مصدر جاء على الاصل اعني تصحيح العين كالحول والعوض **فصل** لما امر في الاية الاولى
بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فكانه قال انما امرتكم بذلك اذا كانوا عاقلين
بالغين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء او كانوا بالغين عقلاء
الا انهم سفهاء فلا تدفعوا اليهم اموالهم والمقصود منه الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء العاجزين
واختلفوا في السفهاء فقال مجاهد والضحاك هم النساء كما قدمناه وهذا مذهب ابن عمر وبذلك

عليه قوله عليه السلام الا انما خلقت النار للسفها يقولها ثلاثا الا وان السفها النسا وقال الزهري وابن زيد السفها هاهنا السفها من الاولاد يقول لا تعط مالك ولدك السفيه وقال ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير النسا والصبيان اي اذا علم الرجل ان امراته سفيهة مفسدة وان ولده سفيه مفسد فلا يسلط واحدا منهما على ماله وقيل المراد بالسفها كل من لم يحفظ المال لمصلحة من النسا والصبيان والايتام وكل من اتصف بهذه الصفة لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد تقدم في البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك يسمى الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل العلم والدين ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله فصل قال القرطبي ذكر هذه الاية على جواز الحجر على السفيه لقوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم وقوله فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا الاية فاثبت الولاية على السفيه كما اثبتها على الضعيف والمراد بالضعيف في الاية الضعيف العقل اما لصغر او مرض فصل قال القرطبي واختلفوا في افعال السفيه قبل الحجر عليه فقال مالك واكثر اصحابه ان فعل السفيه وامره كله جائز حتى يحجر عليه الامام وهو مذهب الشافعي وابي يوسف وقال ابن القسم افعاله غير جائزة وان لم يضرب الامام على يده فصل واختلفوا في الحجر على الكبير فقال مالك وجمهور الفقها يحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر على من بلغ عاقلا الا ان يكون مفسدا لماله فاذا كان ذلك منع من تسليم المال اليه حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها سلم اليه المال بكل حال سوا كان مفسدا او غير مفسد لانه يحبل منه لاثنتي عشرة سنة ثم يولد له لستة اشهر فيصير جدا قال انا استحي ان احجر على من يصلح ان يكون جدا فصل في هذا الخطاب قولان الاول انه خطاب للاوليا بان لا يؤتوا السفها الذين تحت ولايتهم اموالهم لقوله وارزقوهم فيها واكسوهم وبه يصح نظم الاية مع التي قبلها فان قيل فكان ينبغي على هذا ان يقال ولا تؤتوا السفها اموالهم فالجواب من وجهين احدهما انه تعالى اضاف المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في الاضافة الملابسة بادنى سبب وثانيهما انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص كقوله تعالى لقد جاكم رسول من انفسكم فمن ما ملكت ايمانكم فاقتلوا انفسكم وقوله ها انتم هولا تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه وانما كان يقتل بعضهم بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا لما كان المال ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفها الى الاوليا القول الثاني انه خطاب للاوليا بان لا يدفعوا اموالهم لاولادهم اذا كانوا سفها لا يحفظون المال وعلى هذا اضافة الاموال اليهم حقيقة والقول الاول ارجح لان ظاهر النهي التحريم واجمعوا على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده الصغار ومن النسوان ما شا من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولي ان يدفع الى السفها اموالهم ولانه قال في اخر الاية وقولوا لهم قولا معروفا وهذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا بالمعروف وانما يحتاج الى هذه الوصية مع الايتام الاجانب قال ابن الخطيب ولا يمتنع حمله على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لانه يقتضي حمل قوله اموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن الجواب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال المملوك له وفي المال المملوك للصبي لانه تحت تصرفه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما قوله وارزقوهم فيها واكسوهم ومعنى الرزق اي انفقوا عليهم وجعلها فيه وجهان احدهما ان في على بابها من الظرفية اي اجعلوا رزقهم فيها والثاني انها بمعنى من اي بعضها والمراد من ارباحها بالتجارة قال ابن الخطيب وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم ان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها فيجعلوا رزقهم من الارباح لا من اصول الاموال والامر بالكسوة ظاهر قوله وقولوا لهم قولا معروفا اختلف المفسرون في القول المعروف فقال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت في سفرتي هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي جعلت لك حظا وقال ابن زيد ان لم يكن ممن تجب عليك نفقته فقل له عافانا الله واياك وبارك الله فيك وقيل قولا لينا تطيب به نفوسهم وقال الزجاج علموهم مع اطعامهم وكسوتهم امر دينهم وقال

الاقفال هو ان كان المولى عليه صبيا فيعرفه الولي ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا صار رشيدا دفع المال اليه ونظيره قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر ولا يضاره بالتسلط عليه كما تقدم وكذا قوله واما تعرضن عنهم ابتغا رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام قال ابن الخطيب وهذا احسن من سائر الوجوه قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا لما امر بدفع مال اليتيم اليه بين هنا متى يؤتيهم اموالهم وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد قوله حتى اذا بلغوا في حتى هذه وما اشبهها اعني الداخلة على اذا قولان اشهرهما انها حرف غاية دخلت على الجملة الشرطية وجوابها والمعنى وابتلوا اليتامى الى وقت بلوغهم واستحقاقهم دفع اموالهم اليهم بشرط ايناس الرشد فهي حرف ابتدا كالداخلة على سائر الجمل كقوله

فما زالت القتلى تمج دماءها ... بدجلة حتى ماء دجلة اشكل

وقول امرئ القيس

سريت بهم حتى تكل مطيهم ... وحتى الجياد ما يقدن بارسان

والثاني وهو قول جماعة منهم الزجاج وابن درستويه انها حرف جر وما بعدها مجرور بها وعلى هذا فاذا تتمحض للظرفية ولا يكون فيها معنى الشرط وعلى القول الاول يكون العامل في اذا ما يتلخص من معنى جوابها تقديره اذا بلغوا النكاح راشدين فادفعوا وظاهر عبارة بعضهم ان اذا ليست بشرطية قال واذا ليست بشرطية لحصول ما بعدها واجاز سيبويه ان يجازى بها في الشعر وقال فعلوا ذلك مضطرين وانما جوزي بها لانها تحتاج الى الجواب ولانه يليها الفعل ظاهرا او مضمرا واحتج الخليل على عدم شرطيتها بحصول ما بعدها الا ترى انك تقول اجيئك اذا احمر البسر ولا تقول ان احمر قال ابو حيان وكلامه يدل على انها تكون ظرفا مجردا ليس فيها معنى الشرط وهو مخالف للنحويين فانهم كالمجمعين على انها ظرف فيها معنى الشرط غالبا وان وجدت عبارة بعضهم ما ينفي كونها اداة شرط فانما يعني انها لا يجزم بها الا انها لا تكون شرطا وقدر بعضهم مضافا فقال تقديره بلغوا حد النكاح او وقته والظاهر انه لا يحتاج اليه اذ المعنى صلحوا للنكاح فصل الابتلا الاختبار اي اختبروهم في عقولهم واديانهم وحفظهم اموالهم نزلت في ثابت بن رفاعة مات ابوه رفاعة وترك صغيرا اعني ثابتا فجا عمه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن اخي يتيم في حجري فما يحل لي من ماله ومتى ادفع اليه ماله فانزل الله هذه الاية فصل قال سعيد بن جبير ومجاهد والشعبي لا يدفع اليه ماله وان كان شيخا حتى يؤنس رشده والابتلا يختلف باختلاف احوالهم فان كان ممن يتصرف في السوق فيدفع الولي اليه شيئا يسيرا من المال وينظر في تصرفه وان كان ممن لا يتصرف في السوق فيختبره في نفقة داره والانفاق على عبيده واجرائه وتختبر المراة في امر بيتها وحفظ متاعها وغزلها واستغزالها فاذا راى حسن تدبيره وتصرفه مرارا يغلب على الظن رشده دفع اليه المال فصل قال القرطبي اذا اسلم اليه المال لوجود الرشد ثم عاد الى السفه عاد الحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يعود عليه الحجر لانه بالغ عاقل لجواز اقراره بالحدود والقصاص ولنا قوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم فصل يجوز للوصي ان يصنع في مال اليتيم ما كان للاب ان يصنعه من تجارة وابضاع وشراء وبيع وعليه ان يؤدي الزكاة من سائر امواله عين وحرث وماشية وفطرة ويؤدي عنه ارش الجنايات وقيم المتلفات ونفقة الوالدين وسائر الحقوق اللازمة ويجوز ان يزوجه ويؤدي عنه الصداق ويشتري له جارية يتسرى بها ويصالح له وعليه على وجه النظر فصل المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام لقوله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وعند هذا الحد يجري على صاحبه قلم التكليف وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الما الدافق الذي يكون في الجماع وهذه الاية دالة على ورود لفظ النكاح بمعنى الجماع واعلم ان للبلوغ علامات خمسة ثلاثة منها مشتركة بين الذكور والاناث وهو الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة وقيل انبات الشعر الخشن بلوغ في اولاد المشركين ولا يكون في اولاد المسلمين لان اولاد المسلمين يمكن الوقوف على مواليدهم بالرجوع الى ابائهم والكفار لا يوقف على مواليدهم ولا يقبل قول ابائهم فيه لكفرهم فجعل الانبات

الذي هو امارة البلوغ بلوغا في حقهم واثنان منها تختص بالنساء وهما الحيض والحبل فصل تصرفات
الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة لهذه الاية ولانه يصح الاستئذان فيه فقال ابتلوا اليتامى
الا في البيع والشرا وقال الشافعي لا يصح تصرفاته لانه انما امر بدفع ماله اليه بعد البلوغ
وايناس الرشد واذا كان لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر فلا يجوز تصرفه حال الصغر لانه لا قائل
بالفرق والمراد من الابتلا اختبار عقله في انه هل له فهم وعقل في معرفة المصالح والمفاسد
بان يبيع الولي ويشتري بحضوره ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشرا وما فيهما
من المصالح والمفاسد وبهذا القدر يحصل الابتلا والاختبار وايضا هب انا سلمنا انه يدفع شيئا
ليبيع او يشتري فلم قلتم ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشرا بل اذا باع واشترى
وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتمم ذلك البيع والشرا قوله فان آنستم الفا جواب اذا
وفي قوله فادفعوا جواب ان وقرا ابن مسعود فان احستم والاصل احسستم فحذف احدى
السينين ويحتمل ان يكون العين او اللام ومثله قول ابي زبيد

سوى العتاق من المطايا احسن به فهن اليه شوس

وهذا حذف لا ينقاس ونقل بعضهم
انها لغة سليم وانها مطردة في عين كل فعل مضاعف اتصل به تا الضمير او نونه ونكر رشدا دلالة
على التنويع والمعنى اي نوع حصل من الرشد كان كافيا وقرا الجمهور رشدا بضمة وسكون وابن
مسعود والسلمي بفتحتين وبعضهم بضمتين وسياتي الكلام على ذلك في الاعراف ان شا الله تعالى
وآنس كذا احس به وشعر قال أانست شاة وارعبها القناص عصرا وقد دنا الامسا وقيل
وجد عن الفرا وقيل عرفتم وقيل رايتم وقيل انست واحسست ووجدت بمعنى واحد نقله
القرطبي واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله آنس من جانب الطور نارا قال الرشد
قال اهل اللغة هو اصابة الخير قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو العصيان قال
تعالى وعصى آدم ربه فغوى فيكون الغي ضده وهو الرشد اصابة الطاعة وقال تعالى وما امر فرعون
برشيد وقال ابو حنيفة لا يعتبر هنا الصلاح في الدين بل المعتبر الصلاح في المال فقط وينبني
على هذا ان ابا حنيفة لا يرى الحجر على الفاسق والشافعي يراه فصل اذا بلغ وأونس منه الرشد
زال عنه الحجر ودفع المال اليه رجلا كان او امراة تزوج او لم يتزوج وعند مالك ان كانت
امراة لا يدفع المال اليها ما لم تتزوج فاذا تزوجت دفع المال اليها ولكن لا ينفذ تصرفها الا باذن
الزوج ما لم تكبر وتجرب فاذا بلغ الصبي رشيدا وزال الحجر عنه ثم عاد سفيها نظر ان عاد مبذرا
لماله حجر عليه وان عاد مفسدا في دينه فقيل يعاد الحجر عليه كما يستدام الحجر عليه اذا بلغ بهذه
الصفة وقيل لا يعاد لان حكم الدوام اقوى من حكم الابتدا وعند ابي حنيفة لا حجر على الحر البالغ
العاقل بحال قوله ولا تاكلوها اسرافا وبدارا في نصبهما وجهان احدهما انهما منصوبان على المفعول
من اجله اي لاجل الاسراف والبدار ونقل عن ابن عباس انه قال كان الاوليا يستغنمون اكل مال
اليتيم لئلا يكبر فينتزع المال منهم والثاني انهما مصدران في موضع الحال اي مسرفين ومبادرين
وبدارا مصدر بادر والمفاعلة هنا يجوز ان تكون من اثنين على بابها بمعنى ان الولي يبادر الى اخذ
ماله واليتيم يبادر الى الكبر ويجوز ان تكون من واحد بمعنى ان فاعل بمعنى فعل نحو سافر وطارق قوله ان
يكبروا فيه وجهان احدهما انه مفعول بالمصدر اي وبدارا كبرهم كقوله او اطعام في يوم ذي
مسغبة يتيما وفي اعمال المصدر المنون خلاف مشهور والثاني انه مفعول من اجله على حذف
اي مخافة ان يكبروا وعلى هذا فمعمول بدارا محذوف وهذه الجملة النهيية فيها وجهان اصحهما
انها استينافية وليست معطوفة على ما قبلها والثاني انها عطف على ما قبلها وهو جواب
الشرط بان اي فادفعوا ولا تاكلوها وهذا فاسد لان الشرط وجوابه مترتبان على بلوغ النكاح وهو
معارض لقوله وبدارا ان يكبروا فيلزم منه سبقه على ما ترتب عليه وذلك ممتنع فصل المعنى
ولا تاكلوها يا معشر الاوليا اسرافا اي بغير حق وبدارا اي ومبادرة ثم بين ما يحل لهم من ماله فقال
ومن كان غنيا فليستعفف اي فليمتنع من مال اليتيم فلا يرزؤه قليلا ولا كثيرا والعفة الامتناع
مما لا يحل قال الواحدي واستعف عن الشي وعف اذا امتنع منه وتركه وقال الزمخشري
استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة ومن كان فقيرا محتاجا الى مال اليتيم وهو يحفظه
ويتعهده فلياكل بالمعروف روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى رسول الله

صلى الله عليه وسلم فقال اني فقير ليس لي شي ولي يتيم فقال كل من مال يتيمك غير مسرف ولا مبادر ولا متاثل
واختلفوا هل يلزمه القضا فقال مجاهد وسعيد بن جبير يقضي اذا ايسر لقوله فلياكل بالمعروف والمعروف
هو ان يقترض من مال اليتيم اذا احتاج اليه فاذا ايسر قضاه وقال عمر بن الخطاب اني انزلت نفسي
من مال الله بمنزلة ولي اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت بالمعروف فاذا ايسرت
قضيت واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض العلما ان القرض مخصوص باصول الاموال من الذهب
والفضة وغيرهما فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا
لم يضر بالمال وهذا قول ابي العالية لانه امر بدفع اموالهم اليهم وقال الشعبي لا ياكله الا ان يضطر اليه
كما يضطر الى الميتة وقال قوم لا قضا عليه لقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا وهذا يشعر بان له
ان ياكل بقدر الحاجة وقوله فلياكل بالمعروف اذن للوصي ان ينتفع بمقدار الحاجة وقوله ان
الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما يدل على ان مال اليتيم قد يوكل ظلما وغير ظلم والا لم يكن لقوله ظلما
معنى وايضا الحديث المتقدم وايضا فيقاس على الساعي فانه يضرب له في الصدقات بسهم على قدر عمله
فكذا ههنا وقال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذاهب اصحابنا انه لا ياخذ على سبيل القرض ولا سبيل
الابتدا سوا كان غنيا او فقيرا لقوله وآتوا اليتامى اموالهم الى قوله حوبا كبيرا وقوله ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما الى قوله سعيرا وقوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فصل قال القرطبي كما على الوصي
والكفيل حفظ مال يتيمه كذلك عليه حفظ الصبي في بدنه وتاديبه روي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه
وسلم ان في حجري يتيما اآكل من ماله قال نعم غير متاثل ولا واق مالك بماله قال يا رسول الله افاضربه
قال ما كنت ضاربا منه ولدك قوله فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وهذا امر ارشاد وليس
بواجب امر الولي بالاشهاد على دفع المال الى اليتيم بعد البلوغ لتزول عنه التهمة وتنقطع الخصومة واختلفوا
فيما اذا ادعى الوصي بعد بلوغ اليتيم انه دفع المال اليه هل يصدق او قال انفقت عليه في صغره فقال
مالك والشافعي لا يصدق وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق قوله وكفى بالله حسيبا في كفى قولان احدهما
انها اسم فعل والثاني وهو الصحيح انها فعل وفي فاعلها قولان احدهما وهو الصحيح انه المجرور بالباء والبا
زايدة فيه وفي فاعل مضارعه نحو اولم يكف بربك باطراد وقال ابو البقا زيدت لتدل على معنى الامر
اذ التقدير اكتف بالله وهذا القول سبقه اليه مكي والزجاج فانه قال دخلت الباء في الفاعل لان معنى
الكلام الامر اي اكتفوا بالله وهذا الكلام يشعر ان الباء ليست بزائدة وهو كلام غير صحيح لانه من
جهة المعنى الذي ذكره يكون الفاعل ضمير المخاطبين وبالله متعلق به ومن حيث كون الباء دخلت في
الفاعل يكون الفاعل هو الله تعالى وفي كلام ابن عطية نحو من قوله ايضا فانه قال بالله في
موضع رفع بتقدير زيادة الخافض وفائدة زيادته تبيين معنى الامر في صورة الخبر اي اكتفوا بالله
فالباء تدل على المراد من ذلك وفي هذا ما رد به على الزجاج وزيادة جعل الحرف زائدا وغير زائد الثالث
انه مضمر والتقدير كفى الاكتفا بالله فبالله على هذا في موضع نصب لانه مفعول به في المعنى وهذا راي ابن
السراج ورد هذا بان اعمال المصدر المحذوف لا يجوز عند البصريين الا ضرورة كقوله

هل تذكرون الى الدين هجرتكم ومسحكم صلبكم رحمان قربانا

اي قولكم يا رحمان وقال ابو حيان
وقيل الفاعل مضمر وهو ضمير الاكتفا اي كفى هو اي الاكتفا والباء ليست زائدة فتكون في موضع نصب
وتتعلق اذ ذاك بالفاعل وهذا الوجه لا يسوغ على مذهب البصريين لانه لا يجوز عندهم اعمال المصدر مضمرا
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لفظ المضاف معناه ويحتاج الى الفكر قوله حسيبا فيه وجهان احدهما انه تمييز بدليل صلاحية
دخول من عليه وفي علامة التمييز والثاني انه حال
[illegible]
فسيكفيكهم الله والظاهر ان معناها غير معنى هذا قال ابو حيان بعد ان ذكر انها تتعدى الى واحد في
[illegible]
يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول يقال للرجل حسيبه الله

ومعناه محاسبة الله على ما يفعل من الظلم من الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله وهذا وعيد لولي اليتيم
واعلام له بان الله تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله ما لا يحل وفسرنا الحسيب
بالمحاسب او بالكافي قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا لما ذكر تعالى امر اليتامى وصله بذكر
المواريث وهذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث قال
ابن عباس سبب نزول هذه الآية ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة يقال
لها ام كجة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وقيل سويد وعرفجة واخذا ماله ولم
يعطيا امرأته ولا بناته شيئا وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغار وان كان الصغير
ذكرا انما كانوا يورثون الرجال ويقولون لا نعطي الا من قاتل وطاعن بالرماح وحاز الغنيمة
وذب عن الحوزة فجاءت ام كجة فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا
امرأته وليس عندي ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهو عند سويد وعرفجة ولم يعطياني
ولا بناته شيئا وهن في حجري لا يطعمن ولا يسقين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك
حتى انظر فيما يحدث الله في امرك فدعاهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يا رسول الله ولدها
لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكأ عدوا فانزل الله تعالى للرجال نصيب يعني للذكور من اولاد الميت
واقربائه نصيب حظ مما ترك الوالدان والاقربون من الميراث وللنساء نصيب ولكنه تعالى لم يبين
المقدار في هذه الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما لا تفرقا من مال اوس بن ثابت شيئا فان
الله عز وجل جعل لبناته نصيبا مما ترك ولم يبين كم هو حتى انظر ما ينزل فيهن فانزل الله عز وجل يوصيكم
الله في اولادكم فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى سويد وعرفجة ان ادفعا الى ام كجة الثمن
مما ترك واذا اثبت تعالى في هذه الآية ان للنساء حقا في الميراث خلافا لعادة العرب في الجاهلية
وذكره مجملا اولا ثم بينه بعد ذلك على سبيل التدريج لان النقل عن العادة يشق ادفعا اليها نصيب
بناتها الثلثين ولكما باقي المال قوله مما ترك هذا الجار في محل رفع لانه صفة للمرفوع قبله اي نصيب
كائن او مستقر ويجوز ان يكون في محل نصب متعلقا بلفظ نصيب لانه من تمامه قوله مما قل في
هذا الجار ايضا وجهان احدهما انه بدل من ما الاخيرة في مما ترك باعادة حرف الجر في البدل والضمير
في منه عائد على ما الاخيرة وهذا البدل مراد ايضا في الجملة الاولى حذف للدلالة ولان المقصود به
التاكيد لانه تفصيل للعموم المفهوم من قوله مما ترك فجاء هذا البدل مفصلا لحالتيه من الكثرة والقلة
والثاني انه حال من الضمير المحذوف من ترك اي مما تركه قليلا او كثيرا او مستقرا مما قل فصل
قال القرطبي استدل علماؤنا بهذه الآية على قسمة التركة على الفرائض وان كانت القسمة تغير المتروك
عن حاله كالحمام الصغير والدار التي تبطل منافعها باقرار السهام فيها فقال مالك يقسم ذلك وان
لم ينتفع احدهم بنصيبه لقوله تعالى مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وبه قال الشافعي وابو حنيفة
قال ابو حنيفة في الدار الصغيرة تكون بين اثنين فطلب احدهما القسمة وابى صاحبه قسمت
له وقال ابن ابي ليلى ان كان فيهم من لا ينتفع بقسمه فلا يقسم وكل قسم يدخل فيه الضرر على
احدهم دون الآخر فانه لا يقسم وهو قول ابي ثور قال ابن المنذر وهو اصح القولين قوله نصيبا
فيه اوجه احدها ان ينتصب على انه واقع موقع المصدر والعامل فيه معنى ما تقدم اذ التقدير
عطاء او استحقاقا وهذا معنى قول من يقول منصوب على المصدر المؤكد قال الزمخشري كقوله
فريضة من الله كانه قيل قسمة مفروضة وقد سبقه الفراء الى هذا قال نصب لانه اخرج مخرج
المصدر ولذلك وحد كقوله لك علي كذا حقا لازما ونحوه فريضة من الله ولو كان اسما صحيحا لم
ينصب لا تقول لك علي حق درهما الثاني انه منصوب على الحال ويحتمل ان يكون صاحب الحال
الفاعل في قل او كثر ويحتمل ان يكون نصيب وان كان نكرة لتخصصه اما بالوصف واما بالعمل والعامل
في الحال الاستقرار الذي في قوله للرجال والى نصبه حالا ذهب الزجاج ومكي قالا المعنى لهؤلاء انصباء
على ما ذكرناها في حال الفرض الثالث انه منصوب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا قاله الزمخشري
قال ابو حيان ان عنى الاختصاص المصطلح عليه فمردود بكونه نكرة وقد نصوا على اشتراط التعريف
الرابع النصب باضمار فعل اي اوجبت او جعلت لهم نصيبا الخامس انه مصدر صريح اي نصبته
نصبا فصل قال ابو بكر الرازي هذه الآية تدل على توريث ذوي الارحام لان العمات والاخوال

والخالات واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه
الآية الا انها تدل على كونهم مستحقين لاصل النصيب واما المقدار فيستفاد من سائر الدلائل فصل
معنى مفروضا اي مقطوعا واجبا واصل الفرض الحز والتأثير ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا
والحز الذي في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة تميزها عن غيرها والفرضة العلامة في مقسم
الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشراب فهذا اصل الفرض في اللغة ولهذا سموا اصحاب ابي حنيفة
الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع
والوجوب عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت وسمعت وجبة يعني سقطة
قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت ولا شك ان تأثير القطع اقوى من تأثير السقوط قال ابن الخطيب
وهذا الفرق يبطل عليهم بان الآية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من
باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والآية تناولت التوريث المفروض فلزم
القطع بان هذه الآية ما تناولت ذوي الارحام قوله تعالى واذا حضر القسمة اولو القربى
واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا اختلفوا في المراد بهذه القسمة على
ثلاثة اقوال القول الاول ان المراد بها قسمة الميراث واختلف القائلون بهذا القول هل المراد
به الوجوب او الندب فالقائلون بالوجوب اختلفوا فقال سعيد بن المسيب والضحاك كانت
هذه قبل آية المواريث فلما نزلت آية المواريث جعلت المواريث لاهلها ونسخت هذه الآية وقال
ابن عباس والشعبي والنخعي والزهري هي محكمة قال مجاهد هي واجبة على اهل الميراث ما طابت
به انفسهم وقال الحسن كانوا يعطون التابوت والاواني ورث الثياب والمتاع والشيء الذي
يستحيى من قسمته وان كان بعض الورثة طفلا فاختلفوا فيه فقال ابن عباس وغيره ان كانت
الورثة كبارا رضخوا لهم وان كان الورثة صغارا اعتذر وليهم فيقول الولي اني لا املك هذا المال
انما هو للصغار ولو كان لي منه شيء لاعطيتكم وقال بعضهم ذلك حق واجب في اموال الصغار والكبار
فان كانوا كبارا تولوا اعطاءهم وان كانوا صغارا اعطى وليهم وروى محمد بن سيرين ان عبيدة السلماني
قسم اموال ايتام فامر بشاة فذبحت فصنع طعاما لاجل هذه الآية وقال لولا هذه الآية لكان
هذا من مالي وقال قتادة عن يحيى بن يعمر ثلاث آيات محكمات مدنيات تركهن الناس هذه الآية
وآية الاستئذان يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم وقوله يا ايها الناس انا
خلقناكم من ذكر وانثى وقال آخرون ذلك على سبيل الندب اذا كان الورثة كبارا فان كانوا صغارا
فليس الا القول المعروف وهذا هو الذي عليه فقهاء الامصار لانه لو كان لهم حق معين لبينه
الله تعالى كسائر الحقوق ولو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين
على تقريره ولو كان كذلك لنقل الينا على سبيل التواتر القول الثاني ان المراد بالقسمة الوصية
فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء اليتامى والمساكين امر الله تعالى الموصي ان يجعل لهم نصيبا من
تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا القول الثالث ان قوله واذا حضر القسمة اولو
القربى اي الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين اي الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم
منه انه راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين
الذين لا يرثون وهذا القول يحكى عن سعيد بن جبير وقدم اليتامى على المساكين لان ضعفهم اكثر وحاجتهم
اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر قوله فارزقوهم منه في هذا الضمير ثلاثة
اوجه احدها يعود على المال لان القسمة تدل عليه بطريق الالتزام الثاني انه يعود على ما في قوله
مما ترك الثالث ان يعود على نفس القسمة وان كان مذكرا مراعاة للمعنى اذ المراد بالقسمة الشيء
المقسوم وهذا على رأي من يرى ذلك واما من يقول القسمة من الاقتسام كالخبرة من الاختبار
او بمعنى التقسيم فلا يتأتى ذلك قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم
فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا قرأ الجمهور بسكون اللام في الافعال الثلاثة وهي لام الامر والفعل
بعدها مجزوم بها وقرأ الحسن وعيسى بن عمر بكسر اللام في الافعال الثلاثة وهو الاصل والاسكان
تخفيف اجراء للمنفصل مجرى المتصل فانهم شبهوا وليخش بكتف وهذا كما تقدم الكلام في نحو وهي ولهي في اول
البقرة قال القرطبي حذفت الالف من ليخش للجزم بالامر ولا يجوز عند سيبويه اضمار لام الامر قياسا

على حروف الجر الا في ضرورة شعر، واجاز الكوفيون حذف اللام مع الجزم وانشدوا
محمد تفد نفسك كل نفس ... اذا ما خفت من شيء تبالا
اراد لتفد، وهو يحسن بحذف
لدلالة الكلام عليه. ولو هذه فيها احتمالان احدهما انها على بابها من كونها حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره
او حرف امتناع لامتناع على اختلاف العبارتين، والثاني انها بمعنى ان الشرطية والى الاحتمال
الاول ذهب ابن عطية والزمخشري قال الزمخشري فان قلت ما معنى وقوع لو تركوا وجوابه صلة
للذين قلت معناه وليخش الذين صفتهم وحالهم انهم لو شارفوا ان يتركوا خلفهم ذرية ضعافا
وذلك عند احتضارهم خافوا عليهم الضياع بعدهم لذهاب كافلهم وكاسبهم كما قال القائل
لقد زاد الحياة الي حبا ... بناتي انهن من الضعاف
احاذر ان يرين البؤس بعدي ... وان يشربن رنقا بعد صاف
وقال ابن عطية تقديره لو تركوا لخافوا، ويجوز حذف
اللام في جواب لو، وهو وجه التمسك بهذه العبارة انه جعل اللام مقدرة في جوابها ولو كانت
لو بمعنى ان الشرطية لما جاز ذلك وقد صرح غيره بما ذكرته فقال لو تركوا لو يمتنع بها الشيء لامتناع
غيره وخافوا جواب لو، والى الاحتمال الثاني ذهب ابو البقاء وابن مالك قال ابن مالك لو هنا
شرطية بمعنى ان فتقلب الماضي الى معنى الاستقبال والتقدير وليخش الذين ان تركوا، ولو وقع
بعد لو هذه مضارع كان مستقبلا كما يكون بعد ان وانشد
لا يلفك الراجيك الا مظهرا ... خلق الكرام ولو تكون عديما
اي وان تكن عديما ومثل هذا
البيت قول الآخر
قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم ... دون النساء ولو باتت باطهار
والذي
ينبغي انه يكون على بابها من كونها تعليقا في الماضي وانما حمل ابن مالك وابا البقاء على جعلها بمعنى
ان توهم انه لما امر بالخشية والامر مستقبل ومتعلق الامر موصول لم يصح ان تكون الصلة ماضية
على تقدير دالة على العدم الذي يأتي امتثال الامر وحسن مكان لو لفظ ان ولاجل هذا التوهم لم يدخل
الزمخشري لو على فعل مستقبل بل اتى بفعل ماض مسند للموصول حالة الامر فقال وليخش الذين صفتهم
وحالهم انهم لو شارفوا ان يتركوا. قال ابو حيان وهذا الذي توهموه لا يلزم الا ان كانت الصلة
ماضية في المعنى واقعة بالفعل اذ معنى لو تركوا من خلفهم اي ماتوا فتركوا من خلفهم فلو كان كذلك
للزم التأويل في لو ان يكون بمعنى ان اذ لا يجامع الامر بايقاع فعل من مات بالفعل اما اذا كان ماضيا
على تقدير فيصح ان يقع صلة وان يكون العامل في الموصول الفعل المستقبل نحو قولك
ليزرنا الذي لو مات امس لبكيناه. انتهى، واما البيتان المتقدمان فلا يلزم من صحة جعلها فيهما
بمعنى ان ان يكون في الآية كذلك لانا في البيتين نضطر الى ذلك اما البيت الاول فلان الجواب
او محذوف مدلول عليه بقوله لا يلفك وهو نهي والنهي مستقبل فلذلك كانت لو تعليقا في
المستقبل، واما البيت الثاني فلدخول ما بعدها في خبر اذا واذا للمستقبل ومعمول وليخش
يطلب الجلالة وكذلك فليتقوا ويكون من اعمال الثاني للحذف من الاول. قوله من خلفهم فيه
وجهان اظهرهما انه متعلق بتركوا ظرفا له، والثاني انه متعلق بمحذوف لانه حال من ذرية لانه
في الاصل صفة نكرة قدمت عليها فجعلت حالا. قوله ضعافا امال حمزة الف ضعافا ولم يبال بحرف
الاستعلاء لانكساره ففيه انحدار فلم ينافر الامالة، وقرأ ابن محيصن ضعفا بضم الضاد والعين
وتنوين القاف والسلمي وعائشة ضعفاء بضم الضاد وفتح العين والمد وهو جمع منقاس في فعيل صفة
نحو ظريف وظرفاء وكريم وكرماء، وقرئ ضعافى بالفتح والامالة نحو سكارى، وظاهر عبارة الزمخشري
انه قرئ ضعافى بضم الضاد مثل سكارى فانه قال وقرئ ضعفاء وضعافى نحو سكارى وسكارى
فيحتمل ان يريد انه قرئ بضم الضاد وفتحها، ويحتمل ان يريد انه قرئ ضعافى بفتح الضاد دون
امالة وضعافى بفتحها مع الامالة كسكارى بفتح السين دون امالة وسكارى بفتحها مع الامالة
والظاهر الاول والغالب على الظن انها لم تنقل قراءة. قوله خافوا عليهم امال حمزة الف خاف
للكسرة المقدرة في الالف اذ الاصل خوف بكسر العين بدليل فتحها في المضارع نحو يخاف وعلل
ابو البقاء وغيره ذلك بان الكسرة قد تعرض في حال من الاحوال وذلك اذا اسند الفعل الى ضمير
المتكلم او احدى اخواته نحو خفت وخفنا والجملة من لو وجوابها صلة الذين. فصل اختلفوا
في المعنى على اقوال احدها انها في الرجل يحضره الموت فيقول من يحضره انظر لنفسك فان
اولادك وورثتك لا يغنون عنك من الله شيئا قدم لنفسك اعتق وتصدق واعط فلانا كذا وفلا

كذا ينبغي ان لا يحمل على عامة ماله فنهاهم الله تعالى عن ذلك وامرهم ان يأمروه بان ينظر لولده ولا يزيد في وصيته على
الثلث فيكون خطابا للحاضرين عند الميت فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع فاخشوا
الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء ماله ومعناه كما انك لا ترضى لنفسك مثل هذا الفعل فلا
ترضاه لاخيك المسلم. وثانيها انه خطاب للمريض يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من يحضره
اتق الله وامسك مالك على ولدك مع ان القائل له يحب ان يوصي له. وثالثها انه خطاب لمن قرب اجله
والمقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تضيع ذريته بعد موته فان كانت هذه الآية نزلت قبل تقدير
الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يستغرق التركة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث
كان المراد منها ان لا يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته وهذا مروي عن كثير من الصحابة
ورابعها ان هذا خطاب لاولياء اليتيم. قال الكلبي كانه يقول من كان في حجره يتيم فليحسن اليه وليأت
اليه بما يحب ان يفعل بذريته من بعده. قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة
في الايتام. قوله فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا اي فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط
فيه وليقولوا قولا سديدا. والقول السديد هو العدل والصواب من القول. قال الزمخشري القول
السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب ويخاطبونهم بيا بني ويا ولدي
والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد. والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين
لا يرثون ان يلطفوا لهم القول ويخصوهم بالاكرام. قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا. قال مقاتل بن حيان نزلت في رجل من غطفان يقال له
مرثد بن زيد ولي مال ابن اخيه وهو يتيم صغير فاكله فانزل الله هذه الآية. قوله ظلما فيه وجهان
احدهما انه مفعول من اجله وشروط النصب موجودة، والثاني انه مصدر في محل نصب على الحال اي
يأكلونه ظالمين. قوله انما يأكلون هذه الجملة في محل رفع خبر ان وفي ذلك دلالة على وقوع خبر ان جملة
مصدرة بان وفي ذلك خلاف. قال ابو حيان وحسنه هنا وقوع اسم ان موصولا فطال الكلام بصلة
الموصول فلما تباعد ما بينهما لم يبال بذلك وهذا احسن من قولك ان زيدا انما ابوه منطلق والقائل
يقول ليس بجهاد لا دلالة على ذلك لانها مكفوفة بما ومعناها الحصر فصارت مثل قولك في المعنى ان زيدا
ما انطلق الا ابوه وهو محل نظر. قوله في بطونهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بيأكلون اي بطونهم
اوعية للنار اما حقيقة بان يخلق الله لهم نارا يأكلونها في بطونهم او مجازا بان اطلق المسبب واراد السبب
لكونه يفضي اليه ويستلزمه كما يطلقوا اسم احد المتلازمين على الآخر [illegible] قاله
القاضي وهذا اولى لان الاشارة فيه الى الحال [illegible] والثاني انه متعلق بمحذوف لانه حال من نارا وكان
في الاصل صفة للنكرة فلما قدم عليها انتصب حالا. وذكر ابو البقاء هذا الوجه عن ابي علي في التذكرة وحكي
عنه انه منع ان يكون ظرفا ليأكلون [illegible] في البقرة فيه شيء ويحتمل هذا
الموضع ان في بطونهم حال من نارا اي نارا كائنة في بطونهم وليس بظرف ليأكلون ذكره في التذكرة وفي
قوله والذي يحتمل هذا الموضع فيه نظر [illegible]
[illegible]
[illegible] فالجواب ان المراد به التأكيد والمبالغة
كقوله يقولون بافواههم، وقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر
وقوله ولا طائر يطير بجناحيه والطائر لا يكون الا بالجناح. فصل هذه الآية توكيد للوعيد المتقدم
لآكل مال اليتيم [illegible] التخصيص. فصل
ذكر تعالى الاكل والمراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل
او بطريق آخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة اموال اليتامى
في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها وتشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها ان الاكل
[illegible] وثالثها ان الاكل هو
المعظم فيما يبتغى من التصرفات. قوله وسيصلون قرأ الجمهور بفتح الياء وابن عامر وابو بكر بضم الياء
مبنيا للمفعول من الثلاثي [illegible] الفاعل وابن ابي
عبلة بضمها مشددا [illegible]

وأستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان فحذفت أولهما وهو الياء وضم ما قبل الواو ليصح وأصلى يحتمل
أن تكون الهمزة فيه للدخول في الشيء فيتعدى لواحد وهو سعيرا وأن تكون للتعدية فالمفعول
محذوف أي يصلون أنفسهم سعيرا وأبو حيوة بضم الياء وفتح الصاد واللام مشددة مبنيا للمفعول
من صلى مضعفا قال أبو البقاء والتضعيف للتكثير والصلي الإيقاد بالنار يقال صلي بكذا بكسر العين
ومنه قوله لا يصلاها أي يصلى بها وقال الخليل صلي الكافر النار قاسى حرها وصلاه النار وأصلاه غيره هكذا
قال الراغب وظاهر هذه العبارة أن فعل وأفعل بمعنى يتعدى بأن إلى اثنين ثانيهما بحرف الجر وقد
يحذف وقال غيره صلي بالنار أي تسخن بقربها فسعيرا على هذا منصوب على إسقاط الخافض ويدل على
أن أصل يصلاها يصلى بها قوله وإذا أوقدوا نارا للحرب فلا دليل فقد خاب من يصلى بها ويسعرها
وقيل يقال صليته النار إذ ثبته منها فيجوز أن يكون منصوبا من غير إسقاط خافض وقال الفراء الصلا
اسم الوقود وهو الصلا إذا كسرت مددت وإذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم أصلاه الله
حر النار إصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال سأصليه سقر وقال أبو زيد يقال صلي الرجل النار
يصلاها صلا وصليا وهو صالي النار وقوم صالون وصلاء قال تعالى إلا من هو صال الجحيم وقال
أولى بها صليا والسعير في الأصل الجمر المشتعل سعرت النار أوقدتها ومنه مسعر حرب على التشبيه
والمسعر الآلة التي تحرك بها النار فصل روي أنه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا
عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الأمر على اليتامى فنزل قوله تعالى وإن تخالطوهم فإخوانكم وزعم
بعضهم أن هذه الآية صارت منسوخة بتلك وهو بعيد لأن هذه الآية في المنع من الظلم وهذا
لا ينسخ بل المقصود أن مخالطة أموال اليتامى إن كان على وجه الظلم فهو من أعظم الإثم كما في هذه الآية
وإن كان على وجه الإحسان والتربية فهو من أعظم البر لقوله وإن تخالطوهم فإخوانكم قوله تعالى
يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك
وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم
يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي
بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما
حكيما في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الأول أنه تعالى لما بين حكم الأيتام وما على الأولياء بين في هذه
الآية كيفية تملك اليتيم المال بالإرث الثاني أنه تعالى لما بين حكم الميراث مجملا في قوله للرجال
نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب بين هنا تفصيل ذلك المجمل فصل اعلم أن الوراثة
كانت في الجاهلية بالذكورة والقوة فكانوا يورثون الرجال دون النساء والصبيان فأبطل الله ذلك
بقوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب الآية وكانت أيضا في الجاهلية
وابتداء الإسلام بالمحالفة قال تعالى والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم ثم صارت الوراثة
بالهجرة قال تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء فنسخ الله ذلك كله بقوله
وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وصارت الوراثة بأحد الأمور الثلاثة بالنسب
أو بالنكاح أو بالولاء وقيل كانت الوراثة أيضا بالتبني فإن الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب
إليه دون أبيه من النسب فيرثه وهو نوع من المعاهدة المتقدمة وكذلك بالمواخاة وقال
بعض العلماء لم ينسخ شيء من ذلك بل قررهم الله عليه فقوله ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان
والأقربون المراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم ليس المراد
منه النصيب من المال بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فصل
روى عطاء أن استشهد سعد بن الربيع النقيب وترك ابنتين وامرأة وأخا فأخذ الأخ المال
كله فأتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وإن سعدا قتل وإن عمهما أخذ ما لهما
فقال عليه السلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم إنها عادت إليه وبكت فنزلت هذه
الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال أعط بنتي سعد الثلثين وأمهما الثمن
وما بقي فهو لك فهذا أول ميراث قسم في الإسلام وقال مقاتل والكلبي نزلت في أم كحة امرأة
أوس بن ثابت وبناته وروى جابر قال جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني وأنا مريض لا أعقل
فتوضأ فصب علي من وضوئه فعقلت فقلت يا رسول الله لمن الميراث وإنما يرثني كلالة فنزلت
آية الفرائض فصل قال القفال قوله يوصيكم الله في أولادكم أي يقول الله لكم قولا يوصلكم إلى

إيفاء حقوق أولادكم بعد موتكم وأصل الإيصاء هو الإيصال يقال أوصى يوصي إذا أوصل فإذا قيل أوصى
فمعناه أوصلني إلى علم ما أحتاج إلى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة وقال الزجاج معنى قوله ههنا
يوصيكم أي يفرض عليكم لأن الوصية من الله إيجاب لقوله بعد نهيه عن المحرمات ذلكم وصاكم به وقرأ
الحسن وابن أبي عبلة يوصيكم بالتشديد وقد تقدم أن أوصى ووصى لغتان قوله في أولادكم قيل
ثم مضاف محذوف أي في أولاد موتاكم قالوا لأنه لا يجوز أن يخاطب الحي بقسمة الميراث في أولاده
ويفرض عليه ذلك وقال بعضهم إن قلنا إن معنى يوصيكم يبين لكم لم يحتج إلى هذا التقدير وقدر
بعضهم قبل أولادكم مضافا أي في شأن أولادكم أو في أمر أولادكم قوله للذكر مثل هذه جملة من مبتدأ
وخبر يحتمل أن يكون في محل نصب بيوصي لأن المعنى يفرض لكم أو يشرع في أولادكم كذا قاله أبو البقاء
وهذا يقرب من مذهب الفراء فإنه يجري ما كان بمعنى القول مجراه في حكاية الجمل بعده قال الفراء ولم يعمل
يوصيكم في مثل إجراء له مجرى القول في حكاية الجمل فالجملة في موضع نصب بيوصيكم وقال مكي للذكر
مثل حظ ابتداء وخبر في موضع نصب تبيين للوصية وتفسير لها وقال الكسائي ارتفع مثل على حذف
أن تقديره أن للذكر مثل حظ وبه قرأ ابن أبي عبلة ويحتمل أن لا يكون لها محل من الإعراب بل جيء بها
للبيان والتفسير فهي جملة مفسرة للوصية وهذا أحسن وجار على مذاهب البصريين وهو ظاهر
عبارة الزمخشري فإنه قال وهذا إجمال تفصيله للذكر مثل حظ الأنثيين وقوله للذكر لا بد من
ضمير يعود على أولادكم من هذه الجملة فيحتمل أن يكون محذوفا أي للذكر منهم نحو السمن منوان
بدرهم قاله الزمخشري ويحتمل أن يكون قام مقام الألف واللام عند من يرى ذلك والأصل لذكرهم
ومثل صفة لموصوف محذوف أي للذكر منهم حظ مثل حظ الأنثيين فإن قيل لا يقال في اللغة إلا
أوصيك بكذا فكيف قال ههنا يوصيكم الله في أولادكم للذكر فالجواب أنه لما كانت الوصية قولا
فلهذا قال بعد قوله يوصيكم الله قولا مستأنفا وهو قوله للذكر مثل حظ الأنثيين ونظيره قوله تعالى
وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة أي قال لهم مغفرة لأن الوعد قول فصل
اعلم أنه تعالى بدأ بذكر ميراث الأولاد لأن تعلق الإنسان بولده أشد التعلقات وللأولاد حال
انفراد وحال اجتماع مع الوالدين فحال الانفراد إما أن يكونوا ذكورا وإناثا أو ذكورا فقط أو إناثا
فقط فإن كانوا ذكورا وإناثا فقد بين الله تعالى حكمهم بقوله للذكر مثل حظ الأنثيين فيتبين تعالى
أن للذكر مثل ما للأنثيين مرتين قوله فإن كن نساء الضمير في كن يعود على الإناث اللاتي شملهن قوله
في أولادكم لأن التقدير في أولادكم الذكور والإناث فعاد الضمير على أحد قسمي الأولاد وأعاد
الضمير على جمع التكسير العاقل المراد به [illegible] الشياطين ومن
أظللن لعوده على جماعة الإناث ولا يعود كذلك على جمع التكسير الشامل للإناث بطريق الأولى هذا
معنى قول أبي حيان وفيه نظر [illegible]
اللهم رب السموات وما أظللن ورب الأرضين وما أقللن ذكر ذلك الجوهري وقيل الضمير يعود
على المتروكات أي فإن كانت المتروكات ودل ذكر الأولاد عليه قاله أبو البقاء ومكي وقال الزمخشري
[illegible] فوق اثنتين
ظرف في محل نصب صفة لنساء [illegible] الخبر ولو اقتصر عليه لم يحصل فائدة
[illegible] وقال الزمخشري [illegible] في هذه
الآية وجهين غريبين أحدهما أن يكون الضمير في كن ضميرا مبهما ونساء منصوب على أنه
تفسير له يعني تمييز وكذلك قال في الضمير الذي في كانت من قوله وإن كانت واحدة على أن
كان تامة والوجه الآخر أن يكون فوق اثنتين خبرا ثانيا لكن ورد عليه أبو حيان الأول
فلأن كان ليست من الأفعال التي يكون فاعلها مضمرا يفسره ما بعده بل هذا مختص من الأفعال
بنعم وبئس وما جرى مجراها وباب التنازع [illegible]
[illegible]
[illegible] قرأ الجمهور ثلثا بضم اللام
لغة الحجاز [illegible] وأسد قال النحاس من الثلث إلى العشر [illegible] وقرأ الحسن ونعيم بن ميسرة ثلثا
والثلث والنصف والربع والثمن كل ذلك بإسكان الوسط قال الزجاج هي لغة واحدة
والسكون تخفيف [illegible] فبين في هذه ما إذا كانوا إناثا فقط فقال فإن كن فوق اثنتين فلهن

الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين تصريحا واختلفوا فيه فعن
ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف
لهذه الآية لان لفظة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن فوق
اثنتين وهو الثلاث والجواب من وجوه الاول قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف نصيبا
للبنتين وهو لم يجعل النصف نصيبا للبنتين لهذا الالزام الثاني لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء
الحكم عند انتفاء الوصف لانه لو كان كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين لان الاجماع دل على ان
نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان تكون كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل
فيكون باطلا ولانه تعالى قال ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة وقال فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة ان خفتم ولا يفيد معنى الاشتراط الثالث ان في الآية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن
نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان واما سائر الامة فاجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قال
ابو مسلم عرفناه من قوله للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل حظ الانثيين الثلثان
ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان وجب لا محالة ان يكون نصيب الابنتين الثلثان وقال ابو بكر
الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث لقوله للذكر مثل حظ الانثيين فاذا
كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد آخر انثى هو الثلث كان اولى
لان الذكر اقوى من الانثى فاذا كان حظ البنتين ازيد من حظ الواحدة وجب ان يكون ذلك هو الثلثان
لانه لا قائل بالفرق وايضا فلما ذكرنا في سبب النزول انه عليه السلام اعطى بنتي سعد بن الربيع
الثلثين ولانه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر حكم البنتين
وقال في ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فذكر ميراث
الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الكثير فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجملا من
وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من
الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب ان لا يزيد نصيب الاخوات الكثيرة
على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى واما القسم
الثالث وهو ان يكون الاولاد ذكورا فقط فللواحد المنفرد اخذ المال كله لقوله تعالى للذكر مثل حظ
الانثيين ثم قال في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع الآيتين ان نصيب
الابن المنفرد جميع المال وقال عليه السلام ما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر واذا اخذ كل ما
بقي بعد السهام وجب ان ياخذ الكل اذا لم يكن سهام فان قيل حظ الانثيين الثلثان فقوله للذكر
مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان وذلك ينفي ان ياخذ المال كله فالجواب
ان المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد لان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله
للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك هذا كله اذا كان ابنا واحدا فلو كانوا
اكثر من واحد تشاركوا في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسم المال بينهم بالسوية والله اعلم
فان قيل ان المرأة اكثر عجزا من الرجل واقل اقتدارا من الرجل لعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها
واقاربها يمنعونها من ذلك ولنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واذا ثبت ان عجزها
اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها
من الميراث نصف نصيب الرجل فالجواب لان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل
اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج ولان الرجل اكمل حالا من المرأة
في الخلقة والعقل والمناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف
شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه اكثر ولان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة
فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد ولهذا قال الشاعر

ان الفراغ والشباب والجده ... مفسدة للمرء اي مفسده

وروي ان جعفر الصادق
سئل عن هذه المسألة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة اخرى
وخباتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى آدم فلما جعلت نصيبها ضعف نصيب الرجل قلب
الله الامر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل فان قيل لم لم يقل للانثيين مثل حظ
الذكر او للانثى نصف حظ الذكر فالجواب انه لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره كما جعل نصيبه

ضعف نصيب الانثى ولان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام
ولو قال كما ذكرتم لدل على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطرف الاول تنبيها على ان
السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة وايضا فلانهم كانوا يورثون
الذكور دون الاناث وهو سبب نزول الآية فقيل كفى للذكران جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا
ينبغي ان يطمع في حرمان الانثى بالكلية فان قيل قوله فان كن نساء جمع واقل الجمع ثلاثة فما الفائدة في قوله فوق
اثنتين فالجواب للتاكيد كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله
واحد فصل اسم الولد يقع على ولد الصلب حقيقة وهل يستعمل في ولد الابن حقيقة او مجازا خلاف
فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته
ومجازه معا فحينئذ يمتنع ان يكون المراد بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا
ويدفع هذا الاشكال بان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من دليل آخر وذلك لان
ولد الابن لا يرثون الا عند عدم الولد او اذا لم يستغرق ولد الصلب كل الميراث وان قلنا انه حقيقة
فيهما فيكون مشتركا بينهما فيعود الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه
معا بل الواجب ان اللفظ يكون متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس ويدل على صحة ذلك
قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا على انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا
ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ويدخل في هذا
البحث هل يتناول اسم الاب الاجداد والجدات وقد وقع ذلك في قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم
واسمعيل واسحق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القرآن
ولو كان اسم الاب يتناول الجد حقيقة لما صح ذلك فصل قالوا ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم مخصوص باربع صور احدها الا يتوارث الحر والعبد وثانيها اذا قتل مورثه عمدا وثالثها اختلاف
الدين ورابعها ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون روي ان فاطمة رضي الله عنها لما طلبت الميراث ومنعوها
منه احتجوا عليها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة
عليها السلام بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
قوله وان كانت واحدة قرأ نافع واحدة رفعا على ان كان تامة اي وان وجدت واحدة والباقون
واحدة نصبا على ان كان ناقصة واسمها مستتر فيها يعود على الوارثة او المتروكة وواحدة نصب على خبر
كان وحكى الامام ان الزمخشري اجاز ان يكون في كانت ضمير مبهم مفسر بالمنصوب بعده وقرأ السلمي
النصف بضم النون وهي قراءة علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقد تقدم شيء من ذلك في البقرة
في قوله فنصف ما فرضتم ومعنى كون البنت الواحدة لها النصف لان الابن الواحد له جميع المال
اذا انفرد فكذلك البنت اذا انفردت لها النصف مما للذكر اذا انفرد لان الذكر له حظ الانثيين
قوله ولابويه لكل واحد منهما السدس السدس مبتدا ولابويه خبر مقدم ولكل واحد بدل من لابويه
وهذا نص الزمخشري فانه قال لكل واحد منهما بدل من لابويه بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه
لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه ولو قيل لابويه السدسان لاوهم قسمة السدسين
عليهما بالسوية وعلى خلافها فان قلت فهلا قيل ولكل واحد من ابويه السدس واي فائدة في ذكر الابوين
اولا ثم في الابدال منهما قلت لان في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا كالذي تراه
في الجمع بين المفسر والتفسير والسدس مبتدا وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان انتهى
وقد ناقشه ابو حيان في جعله لابويه الخبر دون قوله لكل واحد قال لانه ينبغي ان يكون البدل هو
الخبر دون المبدل منه بناء على ان البدل هو المعتمد عليه والمبدل منه صار في حكم المطرح ونظره بقولك
ان زيدا عينه حسنة فكما ان حسنة خبر عن عينه دون زيد لانه في حكم المطرح فكذلك هذا ونظره
ايضا بقولك ابواك كل واحد منهما يصنع كذا فيصنع خبر عن كل واحد منهما ولو قلت ابواك كل واحد منهما
يصنعان كذا لم يجز وفي هذه المناقشة نظر لانه اذا قيل لك ما محل لابويه من الاعراب تضطر الى
ان تقول في محل رفع خبرا مقدما ولكنه نقل نسبة الخبرية الى لكل واحد منهما دون لابويه قال
وقال بعضهم السدس رفع بالابتداء ولكل واحد الخبر ولكل بدل من الابوين ومنهما نعت لواحد وهذا
البدل هو بعض من كل ولذلك اتى معه بالضمير ولا يتوهم انه بدل شيء من شيء وانهما لعين واحدة

لجواز الابوان يصنعان كذا وامتناع ابوان كل واحد منهما يصنعان كذا بل تقول يصنع انتهى والضمير في
لابويه عايد على ما عاد عليه الضمير في ترك وهو الميت المدلول عليه بقوة الكلام والتثنية في ابويه
من التغليب والاصل لابويه وانما طلب المذكر على المونث كقولهم القمران والعمران وفي تثنية
لا تنقاس وقيل ان الاصل في الام ان يقال لها امة فالتثنية على الاصل **فصل** اذا كان مع الابوين
ولد او ولد ابن كان لكل واحد منهما السدس وسوى الله بين الاب والام في هذا الموضع لان الاب
وان كان يستوجب التفضيل بما كان ينفقه على الابن وينصر نسله والذب عنه صغيرا فالام ايضا
حملته كرها ووضعته كرها وكان بطنها له وعاء وثديها له سقاء وحجرها له حواء فلما فات الجميل فلذلك
سوى الله بينهما فان كانت بنتا واحدة او بنت ابن فللبنت النصف وللام السدس وللاب
ما بقي وهو الثلث نصفه بفرضه وهو السدس وباقيه بالتعصيب **فان قيل** حق الابوين على الانسان
اعظم من حق ولده عليه لان الله تعالى قرن طاعته بطاعتهما فما الحكمة في جعل نصيب الاولاد اكثر
فالجواب ان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا واما الاولاد
فهم في زمن الصبا فكان احتياجهم الى المال اكثر **قوله** فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث قراءة الجمهور فلامه وقوله في ام الكتاب في سورة الزخرف وقوله حتى يبعث في امها
في القصص وقوله في بطون امهاتكم في النحل والزمر وقوله او بيوت امهاتكم في النور وفي
بطون امهاتكم في النجم بضم الهمزة في ام وهو الاصل وقرا حمزة والكسائي جميع ذلك بكسر الهمزة
وانفرد حمزة بزيادة كسر الميم من امهات في الاماكن المذكورة هذا كله في الدرج اما في الابتداء بهمزة الام والامهات
فانه لا خلاف في ضمها اما وجه قراءة الجمهور فظاهر لان الاصل كما تقدم واما قراءة حمزة والكسائي بكسر الهمزة
فقالوا المناسبة الكسرة او الياء التي قبل الهمزة فكسرت الهمزة اتباعا لما قبلها ولاستثقالهم الخروج من كسر
او شبهه الى ضم قال الزجاج وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلاجرم جعلت الضمة كسرة
ولذلك اذا ابتدا بالهمزة ضمها لزوال الكسر او الياء واما كسر حمزة الميم من امهات في المواضع
المذكورة فللاتباع اتبع حركة الميم حركة الهمزة فكسرة الميم تبع التبع ولذلك اذا ابتدا بها ضم
الهمزة وفتح الميم لما تقدم من زوال موجب ذلك وكسر همزة ام بعد الكسرة او الياء حكاه سيبويه لغة عن
العرب ونسبها الكسائي والفراء الى هوازن وهذيل **فصل** ذكر ههنا الابوين اذا لم يكن معهما وارث
غيرهما فان الام تاخذ الثلث ويأخذ الاب ما بقي وهو الثلثان واذا ثبت انه ياخذ الباقي بالتعصيب
وجب ان ياخذ المال كله اذا انفرد لان هذا شان التعصيب فان كان مع الابوين احد الزوجين فذهب
اكثر الصحابة الى ان الزوج ياخذ فرضه ثم تاخذ الام ثلث ما بقي ويأخذ الاب ما بقي وقال ابن عباس
ياخذ الزوج فرضه وتاخذ الام الثلث كاملا ويأخذ الاب ما بقي وقال لا اجد في كتاب الله تعالى ثلث
ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لانه
يفضي الى ان يكون للانثى اكثر من حظ الذكر واما في الزوجة فلا يفضي الى ذلك وحجة الجمهور ان قاعدة
الميراث متى اجتمع ذكر وانثى من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين كالابن مع البنت والاخ مع الاخت
وابن الابن مع بنت الابن والام مع الاب كذلك اذا لم يكن للميت وارث سواهما كما تقدم واذا كان كذلك
فان الزوج ياخذ نصيبه ويقسم الباقي بين الابوين للذكر مثل حظ الانثيين ولان الزوج ياخذ
نصيبه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي وايضا فان الزوج اذا اخذ
النصف فلو دفعنا ثلث جميع المال للام لم يبق للاب غير السدس فيلزم منه ان يكون للانثى مثل حظ
الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين **قوله** فان كان له اخوة فلامه السدس الاخوة
اعم من ان يكونوا ذكورا او اناثا او بعضهم ذكورا وبعضهم اناثا ويكون هذا من باب التغليب
ومن عم قوم ان الاخوة خاص بالذكور وان الاخوات لا يحجبن الام من الثلث الى السدس قالوا لان
الاخوة جمع اخ والجمهور على ان الاخوة وان كانوا بلفظ الجمع يقعون على الاثنين فيحجب الاخوان ايضا
الام من الثلث الى السدس خلافا لابن عباس فانه لا يحجب بهما روي ان ابن عباس قال لعثمان لم صار
الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان
في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار
وهذه المسالة مبنية على اقل الجمع ما هو وابن عباس خص هذه المسالة لان الاختين ميراثهما
ميراث الثلاث كما ان ميراث البنتين مثل ميراث الثلاث وكذلك نصيب الاختين من الام مثل

نصيب الثلاث واذا كان كذلك وجب ان يحصل الحجب بالاختين واذا وجب الحجب بالاختين لزم ثبوته في الاخوين
لانه لا قايل بالفرق **فالجواب** اجرا القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد
تشبيه من غير جامع **فالجواب** ان يقال لا يتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقرا لان
الكثرة امارة العموم واذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فلا يرثون مع الاب شيئا بل ياخذ
الاب باقي المال وهو خمسة اسداس سدس بالفريضة والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة ياخذون السدس الذي
حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجة الاستقرا ان على ان من لا يرث لا يحجب فهولا الاخوة لما حجبوا وجب ان
يرثوا وهذا منتقض بالاخوة للام اذا اجتمعوا مع الابوين فانهم يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يرثون
شيئا لان الاب يسقطهم **قوله** من بعد وصية يوصي بها فيه ثلاثة اوجه احدها انه متعلق بما تقدمه من قسمة
المواريث كلها لا بما يليه وحده كانه قيل قسمة هذه الانصبا قاله الزمخشري يعني انه متعلق بقوله يوصيكم
الله وما بعده والثاني قاله ابو حيان انه متعلق بمحذوف اي يستحقون ذلك كما فصل من بعد وصية
والثالث انه حال من السدس تقديره مستحقا من بعد وصية والعامل الظرف قاله ابو البقا وجوز فيه وجها
اخر وهو ان يكون ظرفا اي يستقر لهم ذلك بعد اخراج الوصية ولا بد من تقدير حذف المضاف
لان الوصية هنا المال الموصى به وقد يكون الوصية مصدرا مثل الفريضة وهذان الوجهان لا يظهر لهما
وجه وقوله والعامل الظرف يعني بالظرف الجار والمجرور في قوله فلامه السدس فانه شبيه بالظرف
وعمل في الحال لما تضمنه من الفعل لوقوعه خبرا ويوصي فعل مضارع المراد به المضمر اي وصية اوصى بها
والمتعلق به والجملة في محل جر صفة لوصية وقرا ابن كثير وابن عامر يوصي مبنيا للمفعول في الموضعين
والحفص في الاخير والباقون مبنيا للفاعل وقري شاذا يوصي بالتشديد مبنيا للمفعول فبها في قراءة
البناء للفاعل في محل نصب وفي قراءة البناء للمفعول في محل رفع لقيامه مقام الفاعل **قوله** او دين او ههنا لاحد
الشيئين قال ابو البقاء لا تدل على ترتيب اذ لا فرق بين قولك جاني زيد او عمرو وبين قولك جاني عمرو
او زيد لان او لاحد الشيئين والواحد لا ترتيب فيه وبهذا يفسد قول من قال من بعد دين او وصية
وانما يقع الترتيب فيما اذا اجتمعا فيقدم الدين على الوصية وقال الزمخشري فان قلت فما معنى او قلت
معناها الاباحة وانه ان كان احدهما او كلاهما قدم على قسمة الميراث كقولك جالس الحسن او ابن سيرين
فان قلت لم قدمت الوصية على الدين والدين مقدم عليها في الشريعة قلت لما كانت الوصية مشبهة
للميراث في كونها ماخوذة من غير عوض كان اخراجها مما يشق على الورثة بخلاف الدين فان نفوسهم مطمئنة
الى ادائه فلذلك قدمت على الدين بعثا على وجوبها والمسارعة الى اخراجها مع الدين ولذلك جي بكلمة او للتسوية
بينهما في الوجوب وقال ابن الخطيب ان كلمة او اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله لا تطع منهم
اثما او كفورا وقوله حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او ههنا
بمعنى الواو وكذلك قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين لما كان في معنى الاستثناء صار كانه قال
الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا **قوله** اباؤكم وابناؤكم مبتدا ولا تدرون
وما في خبره في محل الرفع خبر الابتداء وايهم فيه وجهان اشهرهما ان يكون ايهم مبتدا وهو اسم استفهام واقرب
خبره والجملة من هذا المبتدا وخبره في محل نصب بتدرون لانها من افعال القلوب فعلقها اسم الاستفهام
عن العمل في لفظه لان الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله في غير الاستثنائات والثاني انه يجوز ان يكون ايهم
موصولة بمعنى الذي واقرب خبر مبتدا مضمر هو عايد الموصول وجاز حذفه لانه يجوز ذلك مع اي
مطلقا اي طالت الصلة ام لم تطل والتقدير ايهم هو اقرب وهذا الموصول وصلته في محل نصب على انه
مفعول به نصبه تدرون وانما بني لوجود شرطي البناء وهما ان يضاف اي لفظا وان يحذف صدر صلتها
وصارت هذه الاية نظير قوله تعالى ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد فاضمارا لتقدير لا تدرون الذي
هو اقرب قال ابو حيان ولم ار من ذكروه يعني هذا الوجه ولا مانع منه لا من جهة المعنى ولا من جهة
الصناعة فعلى القول الاول تكون الجملة سادة مسد المفعولين ولا حاجة الى تقدير حذف وعلى الثاني
يكون الموصول في محل نصب مفعولا اول ويكون الثاني محذوفا ويقدم الاحتياج الى حذف المفعول الثاني
يترجح الوجه الاول ثم هذه الجملة اعني قوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون لا محل لها من الاعراب لانها جملة
اعتراضية قال الزمخشري بعد ان حكى في معانيها اقوالا الاختار منها الاول لان هذه الجملة اعتراضية
ومن حق الاعتراض ان يوكد ما اعترض بينه ويناسبه يعني بالاعتراض انها وقعت بين قصة
المواريث الا ان هذا الاعتراض غير مراد النحويين لانهم لا يعنون بالاعتراض في اصطلاحهم الا ما كان

بين شيئين متلازمين كالاعتراض بين المبتدا وخبره وبين الشرط وجوابه وبين القسم وجوابه وبين الصلة والموصول

فصل ذكر الزمخشري في معانيها الاحتمال الآخر وهو الذي اختاره ان جعلها متعلقة بالوصية فقال انه اكد ذلك يعني الاهتمام بالوصية ورغب فيه بقوله آباؤكم وابناؤكم اي لا تدرون من انفع لكم من آبائكم وابنائكم الذين يموتون أمن اوصى منهم ام من لم يوص يعني ان من اوصى ببعض ماله فعرضكم لثواب الآخرة بامضاء وصيته فهو اقرب لكم نفعا واحضر لكم جدوى ممن ترك الوصية فوفر عليكم عرض الدنيا وجعل ثواب الآخرة اقرب واحضر من عرض الدنيا ذهابا الى حقيقة الامر لان عرض الدنيا وان كان عاجلا قريبا في الصورة الا انه فان فهو في الحقيقة الابعد الاقصى وثواب الآخرة وان كان آجلا الا انه باق فهو في الحقيقة الاقرب الادنى وقيل ان الله تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت العقول لا تدرك معاني تلك التقديرات فربما خطر ببال الانسان ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لاسيما وقد كانت قسمة المواريث عند العرب على غير هذا الوجه فازال الله تعالى هذه الشبهة بان قال ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء انه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم في شيء انه مضرة ويكون عين المصلحة واما الاله الرحيم فهو يعلم مغيبات الامور وعواقبها فكأنه قال اتركوا تقديرات المواريث بالمقادير التي يستحسنها عقولكم وانقادوا للمقادير التي قدرها الله تعالى لكم فقوله آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل الطبع اليه من قسمة المواريث وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد الى المقادير الشرعية وقال ابن عباس لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي اطوعكم لله عز وجل من الآباء والابناء ارفع درجة يوم القيامة فان الله تعالى يشفع المؤمنين بعضهم في بعض فان كان الوالد ارفع درجة في الجنة رفع اليه ولده وان كان الولد ارفع درجة يوم القيامة رفع اليه والده لتقر بذلك اعينهم قوله نفعا نصب على التمييز من اقرب وهو منقول من الفاعلية واجب النصب لانه متى وقع تمييز بعد افعل التفضيل فان صح ان يصاغ منها فعل مسند الى ذلك التمييز على جهة الفاعلية وجب النصب كهذه الآية اذ يصح ان يقال ايهم اقرب لكم نفعه وان لم يصح ذلك وجب جره نحو زيد احسن فقيه بخلاف زيد احسن فقها وهذا فاعل نفعا ولكم متعلق باقرب قوله فريضة فيها ثلاثة اوجه اظهرها انها مصدر مؤكد لمضمون الجملة السابقة من الوصية لان معنى يوصيكم فرض الله عليكم ذلك فصار المعنى يوصيكم الله وصية فرض فهو مصدر على غير الصدر والثاني انها مصدر منصوب بفعل محذوف من لفظها قال ابو البقاء فريضة مصدر لفعل محذوف اي فرض الله ذلك فريضة والثالث قاله مكي وغيره انها حال لانها ليست مصدرا وكلام الزمخشري يحتمل الوجهين الاولين فانه قال فريضة نصب نصب المصدر المؤكد اي فرض الله ذلك فرضا ثم قال ان الله كان عليما اي بامور العباد حكيما بنصب الاحكام قوله لم قال كان عليما حكيما مع انه لم يزل كذلك الجواب قال الخليل الخبر عن الله تعالى بهذه الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك ولم يزل موصوفا بهذه الصفات

ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم

اعلم ان اقسام الورثة ثلاثة قسم لا يسقط بحال وهم الآباء والاولاد والازواج فهؤلاء قسمان والثالث هو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الاولين لانهم قد يعرض لهم السقوط بالكلية ولانهم يدلون الى الميت بواسطة والقسمان الاولان يدلون بانفسهم فقدم الله تعالى الوارث بالنسب لانه اعلاهما ثم ثنى بذكر الوارث بالسبب الذي لا يسقط بحال لانه دون الاول وهو الزوجان ثم ذكر القسم الثالث بعدهما لانه دونهما ولما جعل نصيب الذكر مثل حظ الانثيين في الوارث النسبي كذلك جعل حظ الرجل مثل حظ الانثيين في الوارث السببي فقال ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن وسواء كان الولد من الزوج او من غيره وسواء كان الولد ذكرا او انثى ولا فرق بين الاولاد واولاد الاولاد

فصل ذهب الشافعي واحمد الى انه يجوز للرجل غسل زوجته لقوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم فسماها زوجة بعد الموت وقال ابو حنيفة لا يجوز لانها ليست زوجة لانه لا تحل خطبتها بعد الموت واجيب بانها لو لم تكن زوجة لكان قوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم مجازا وقد ثبت ان التخصيص اولى من المجاز عند التعارض وايضا فقد حرم الوطء في صور كثيرة مع وجود الزوجية كزمن الحيض والنفاس وفي نهار رمضان وعند اداء الصلوات المفروضة والحج المفروض ثم قال ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن وسواء كانت واحدة او اربعا فهن فيه سواء وهذه الآية مما تدل على فضل الرجل على المرأة لتفضيلهم في النصيب ولانه ذكر الرجال على سبيل المخاطبة وذكر النساء على سبيل المغايبة قوله وان كان رجل يورث كلالة اضطربت اقوال العلماء في هذه الآية ولا بد قبل التعرض للاعراب من ذكر معنى الكلالة واشتقاقها لان الاعراب متوقف على ذلك فنقول اختلف الناس في معنى الكلالة فقال جمهور اللغويين وغيرهم انه الميت الذي لا ولد له ولا والد وهو قول علي وابن مسعود وقيل الذي لا والد له فقط وهو قول عمر وقيل الذي لا ولد له فقط وقيل هو من لا يرثه اب ولا ام وعلى هذه الاقوال كلها فالكلالة اسم للميت وقيل الكلالة اسم للورثة ما عدا الابوين والولد قاله قطرب وهو اختيار ابي بكر رضي الله عنه وسموا بذلك لان الميت بذهاب طرفيه يكلله الورثة اي احاطوا به من جميع نواحيه ويؤيد هذا القول بان الآية نزلت في جابر ولم يكن له يوم نزلت اب ولا ابن وايضا يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه وايضا يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا اعيا وذهبت قوته فاستعاروا هذا اللفظ عن القرابة الحاصلة من غير الاولاد لبعدها وايضا فانه تعالى قال قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فهذه الآية تدل على ان الكلالة من لا ولد له ولا والد لانه شرط عدم الولد وورث الاخت والاخ وهما لا يرثان مع وجود الاب وروى جابر قال مرضت مرضا اشرفت منه على الموت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به انه ليس له ولد وهو قول سعيد بن جبير ذهب اليه اكثر الصحابة وروي عن عمر ايضا انه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكلالة فما اغلظ لي في شيء ما اغلظ لي فيها وضرب بيده في صدري وقال يكفيك آية الصيف وهي الآية الاخيرة في سورة النساء سميت بذلك لانها نزلت في الصيف ومات ولم يفهمها ولم يقل فيها شيئا وقيل الكلالة المال الموروث وهو قول النضر بن شميل وقيل الكلالة القرابة وقيل هي الورثة وقد تلخص انها اما الميت الموروث او الوارث او المال الموروث او الارث او القرابة واما اشتقاقها فقيل هي مشتقة من الكلة وهي الذي يحيط به وذلك انه اذا لم يترك ولدا ولا والدا فقد انقطع طرفاه وبقي عمود نسبه وبقي ماله الموروث لمن يتكلله نسبه اي يحيط به كالاكليل ومنه الروضة المكللة اي بالزهر وعليه قول الفرزدق

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة ... عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

وقيل اشتقاقها من الكلال وهو الاعياء فكانه يصير الميراث للوارث من بعد اعياء وقال الزمخشري والكلالة في الاصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الاعياء قال الاعشى

فآليت لا ارثي لها من كلالة ... ولا من حفى حتى تلاقي محمدا

فاستعير للقرابة من غير جهة الولد والوالد لانها بالاضافة الى قرابتهما كالة ضعيفة واذا جعلتها ايضا ان تكون صفة على وزن فعالة قال كالهجاجة والفقاهة للاحمق ويقال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا تقرر هذا فلنعد الى الاعراب فنقول يجوز في كان وجهان احدهما ان تكون ناقصة ورجل اسمها وفي الخبر احتمالان احدهما انه كلالة ان قيل انها الميت وان قيل انها الوارث او غير ذلك فيقدر حذف مضاف اي ذا كلالة ويورث حينئذ في محل رفع صفة لرجل وهو فعل مبني للمفعول ويتعدى في الاصل لاثنين اقيم الاول مقام الفاعل وهو ضمير الرجل والثاني محذوف تقديره يورث هو ماله وهل هذا الفعل من ورث الثلاثي او اورث الرباعي فيه خلاف الا ان الزمخشري لما جعله من الثلاثي جعله يتعدى الى الاول من المفعولين بمن فانه قال ويورث من ورث اي يورث منه يعني انه في الاصل يتعدى بمن وقد تحذف تقول ورثت زيدا ماله اي من زيد ولما جعله من اورث جعل الرجل وارثا لا موروثا فانه قال فان قلت فان جعلت يورث على البناء للمفعول من اورث فما وجهه قلت الرجل حينئذ الوارث لا الموروث وقال ابو حيان انه من اورث الرباعي المبني للمفعول ولم يتقيد بالمعنى الذي قيده الزمخشري الاحتمال الثاني ان يكون الخبر الجملة من يورث ان اريد بها الميت او الوارث الا انه يحتاج في جعلها بمعنى الوارث الى تقدير مضاف اي يورث ذا كلالة لان الكلالة حينئذ ليست نفس الضمير المستكن في يورث قال ابو البقاء على جعلها بمعنى الميت ولو قرئ كلالة بالرفع على انها صفة او بدل من الضمير في يورث لجاز غير اني لم اعرف احدا قرأ به فلا

الاضمار لان الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد وجب عوده الى الكل ولان المراد بحدود الله الاحكام التي ذكرها وبينها ومنه حدود الدار لانها تميزها عن غيرها قوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله هل يختص بمن اطاع او عصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام في الكل قوله يدخله حمل على لفظ من فافرد الضمير في قوله يطع ويدخله وعلى معناها فجمع في قوله خالدين وهذا احسن الحملين اعني الحمل على اللفظ ثم على المعنى ويجوز العكس وان كان ابن عطية قد منعه وليس بشيء لثبوته عن العرب وقد تقدم ذلك مرارا وفيه تفصيل وله شروط مذكورة في كتب النحو قوله خالدين في نصبه وجهان اظهرهما انه حال من الضمير المنصوب في يدخله ولا يضر تغاير الحال وصاحبها من حيث كانت جمعا وصاحبها مفردا لما تقدم من اعتبار اللفظ والمعنى وهي مقدرة لان الخلود بعد الدخول والثاني ان يكون نعتا لجنات من باب ما جرى على موصوفه لفظا وهو لغيره معنى نحو مررت برجل قائمة امه وبامراة حسن غلامها قائمة وحسن وان كانا جاريين على ما قبلهما لفظا فهما لما بعدهما معنى اجاز ذلك في الاية الكريمة الزجاج وتبعه التبريزي الا ان الصفة اذا جرت على غير من هي له وجب ابراز الضمير مطلقا على مذهب البصريين لبس او لم يلبس واما الكوفيون فيفصلون فيقولون اذا جرت الصفة على غير من هي له فان لبس وجب ابراز الضمير كما هو مذهب البصريين نحو زيد عمرو ضاربه هو اذا كان الضرب واقعا من زيد على عمرو وان لم يلبس لم يجب الابراز نحو زيد هند ضاربها اذا تقرر هذا فمذهب الزجاج في الاية انما يتمشى على راي الكوفيين وهو مذهب حسن واستدل من نصر مذهب الكوفيين بالسماع فمنه قراءة من قرا الى طعام غير ناظرين اناه بجر غير مع عدم بروز الضمير ولو ابرزه لقال غير ناظرين اناه انتم ومنه قول الاخر

قومي ذرى المجد بانوها وقد علمت ... بكنه ذلك عدنان وقحطان

ولم يقل بانوها هم وقد خرج بعضهم البيت على حذف مبتدا تقديره هم بانوها فقومي مبتدا اول وذرى مبتدا ثان وهم مبتدا ثالث وبانوها خبر الثالث والثالث وخبره خبر الثاني والثاني وخبره خبر الاول وقد منع الزمخشري كون خالدين وخالدا صفة لجنات ونارا لعدم بروز الضمير فقال فان قلت هل يجوز ان يكونا صفتين لجنات ونارا قلت لا لانهما جريا على غير من هما له فلا بد من الضمير في قولك خالدين هم فيها وخالدا هو فيها ومنع ابو البقاء ذلك ايضا لعدم ابراز الضمير لكن مع خالدا ولم يتعرض لذلك مع خالدين ولا فرق بينهما ثم حكى جواز ذلك عن الكوفيين وهو المنع على مذهب البصريين كما تقدم وقرا نافع وابن عامر هنا ندخله في الموضعين وفي سورة الفتح ندخله ونعذبه وفي سورة التغابن والطلاق بنون العظمة والباقون بالياء والضمير لله تعالى قال قيل كيف جمع خالدين في الطائعين وافرد خالدا في العاصين فالجواب قالوا لان اهل الطاعة اهل الشفاعة فلما كانوا يدخلون هم والمشفوع لهم ناسب ذلك الجمع والعاصي لا يدخل به غيره النار فناسب ذلك الافراد قوله تجري من تحتها الانهار وهذه الجملة في محل نصب صفة لجنات وقد تقدم مرارا ان المنصوب بعد دخل من الظروف هل نصبه نصب الظروف او نصب المفعول به الاول قول الجمهور والثاني قول الاخفش وكذلك جنات ونارا

فصل قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلاة يخلدون في النار لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يختص بمن تعدى الحدود المتقدمة وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وهل هذا يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلاة او ليس من اهل الصلاة فدلت الاية على القطع بالوعيد وعلى الخلود ولا يقال هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الاية على تعدي جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع هذه النواهي وتركها انما يكون لمن اتى باليهودية والنصرانية والمجوسية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله تعالى محال فاذا كان كذلك علمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله الثاني ان هذه الاية مذكورة عقيب قسمة المواريث فيكون المراد منها التعدي في الحدود المذكورة في قسمة المواريث واجيبوا بانا اجمعنا على ان هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا تاب لم يبق هذا الوعيد فكذلك يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو يمتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا

هو عام صح

الدلائل الدالة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر لوجهين الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم لانه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله ومن يعص الله ورسوله في جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقولهم الاتيان بجميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية والمجوسية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم والوجه الثاني في بيان تخصيص العموم بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقولهم نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب ان الامر كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق واجبة القبول الا انه يتركها وتارة بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هو الغاية في تعدي الحدود فاما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله والا لزم وقوع التكرار فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما قسمه الله من المواريث فصل قال ابن عباس الاضرار في الوصية من الكبائر لانه عقب هذه الاية بالوعيد وفي الحديث ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة فيحيف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير فيدخل الجنة وفي الحديث من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة والزيادة في الوصية قطع من الميراث ولان مخالفة امر الله تعالى عند القرب من الموت يدل على الجسارة الشديدة وذلك من اكبر الكبائر

قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما

لما امر تعالى في الايات المتقدمة بالاحسان الى النساء امر هنا بالتغليظ عليهن فيما ياتينه من الفاحشة فكان ذلك احسانا اليهن في الحقيقة وايضا فلا يستوي في مخالفة يستوي في عليهم ولبيس في احكامه محاباة وايضا فلا يجعل امر الله بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد قوله واللاتي جمع التي في المعنى لا في اللفظ لان هذه صيغ موضوعة للتثنية والجمع وليست بتثنية ولا جمع حقيقة وقال ابو البقاء اللاتي جمع التي على غير قياس وقيل هي صيغة موضوعة للجمع ومثل هذا لا ينبغي ان يعد خلافا فاذا لها جموع كثيرة ثلاث عشرة لفظة وهي اللاتي واللواتي واللائي وبلا ياء فيهن ست واللاء بالياء من غير همز واللاي من غير ياء ولا همز واللوا بالمد واللوا بالقصر والاولى كقوله

واما الاولى يسكن غور تهامة ... فكل فتاة تترك الحجل اقصما

الا ان الكثير فيها ان يكون جمع الذي واللات مكسورا مطلقا او معربا باعراب جمع المؤنث السالم كقوله

اولئك اخواني الذين عرفتهم ... واخدانك اللات زين بالكتم

يروى اللات قال ابن الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه الاية اللاتي لان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد وجمع الحيوان ليس كذلك بل كل واحد منها متميز عن غيرها بخواص وصفات فاما من العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من امرها كذا وما فعلت الابواب اللاتي من قصتهن كذا والاول هو المختار وفي محل اللاتي قولان احدهما انه رفع بالابتداء وفي الخبر حينئذ وجهان احدهما الجملة من قوله فاستشهدوا وجاز دخول الفاء زائدة في الخبر وان لم يجز زيدا فاضربه على راي الجمهور لان المبتدا اشبه الشرط في كونه موصولا عاما صلته فعل مستقبل والخبر مستحق بالصلة الوجه الثاني ان الخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم حكم اللاتي فحذف الخبر والمضاف الى المبتدا لدلالة الا كاقيم المضاف اليه مقامه وهذا نظير ما فعل سيبويه في نحو الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا اي فيما يتلى عليكم حكم الزانية ويكون قوله فاستشهدوا وفاجلدوا دالا على ذلك الحكم المحذوف لانه بيان له والقول الثاني ان محله نصب وفيه وجهان احدهما انه منصوب بفعل مقدر لدلالة السياق عليه لا على جهة الاشتغال لما سنذكره والتقدير اقصدوا اللاتي يأتين او تعمد واولا يجوز ان ينتصب

بفعل مضمر يفسره قوله فاستشهدوا فتكون المسألة من باب الاشتغال لان هذا الموصوف اشبه اسم الشرط
كما تقدم تقريره واسم الشرط لا يجوز ان ينتصب على الاشتغال لانه لا يعمل فيه ما قبله فلو نصبناه بفعل
مقدر للزم ان يعمل فيه ما قبله هذا ما قاله بعضهم ويقرب منه ما قاله ابو البقاء فانه قال واذا كان كذلك
اى كونه في حكم الشرط لم يحسن النصب لان تقدير الفعل قبل اداة الشرط لا يجوز وتقديره بعد الصلة
يحتاج الى اضمار فعل غير قوله فاستشهدوا لان استشهدوا لا يصح ان يعمل النصب في اللاتى وفي عبارته
مناقشة يطول ذكرها والثاني انه منصوب على الاشتغال ومنعهم ذلك بانه يلزم ان يعمل فيه ما قبله
بجوابه انا نقدر الفعل بعده لا قبله وهذا الخلاف مشهور في اسماء الشرط والاستفهام هل يجرى فيها الاشتغال
ام لا فمنعه قوم لما تقدم واجازه اخرون مقدرين الفعل بعد الشرط والاستفهام وكونه منصوبا على الاشتغال
هو ظاهر كلام مكي فانه ذكر ذلك في قوله واللذان يأتيانها منكم فآذوهما والاثنان من واد واحد ولا بد من
ايراد نصه ليتضح قوله قال رحمه الله واللذان يأتيانها الاختيار عند سيبويه في اللذان الرفع وان كان
معنى الكلام الامر لانه لما وصل بالفعل تمكن معنى الشرط فيه اذ لا يقع على شيء بعينه فلما تمكن معنى الشرط
فيه اذ لا يقع على شيء بعينه فلما تمكن معنى الشرط والابهام جرى مجرى الشرط في كونه لم يعمل فيه ما قبله كما
لا يعمل في الشرط ما قبله من مضمر او مظهر ثم قال والنصب جائز على اضمار فعل لانه انما اشبه الشرط
وليس الشبه بالشيء كالشيء في حكمه انتهى وليس لقائل ان يقول مراده بالنصب باضمار فعل النصب
لا على الاشتغال بل بفعل مدلول عليه كما تقدم نقله عن بعضهم لانه لم يكن لتعليله بقوله لانه انما
اشبه الشرط الى اخره فائدة اذ النصب كذلك لا يحتاج الى هذا الاعتذار **فصل** قال القرطبي الفاحشة
في هذا الموضع الزنا والفاحشة الفعلة القبيحة وهي مصدر كالعاقبة والعافية وقرأ ابن مسعود
بالفاحشة بباء الجر **قوله** من نسائكم في محل نصب على الحال من الفاعل في يأتين فيتعلق بمحذوف
اى يأتين كائنات من نسائكم **قوله** منكم فيه وجهان احدهما ان يتعلق بقوله فاستشهدوا والثاني
ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لاربعة فيكون في محل نصب تقديره فاستشهدوا عليهن اربعة
كائنة منكم **فصل** معنى يأتين الفاحشة اى يفعلنها يقال أتيت امرا قبيحا اى فعلته قال تعالى لقد
جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفي قراءة ابن مسعود يأتين بالفاحشة والفاحشة هي الفعلة القبيحة قال
اهل اللغة هي مصدر كالعافية يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول والفعل
واجمعوا على ان المراد بالفاحشة هنا الزنا وانما اطلق الفاحشة على الزنا لزيادتها في القبح على كثير من القبائح
فان قيل الكفر اقبح منه وقتل النفس اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة **فالجواب** من وجهين الاول ان الكفر
لا يستقبحه الكافر من نفسه ولا يعتقده قبيحا بل يعتقده صوابا وكذلك القتل والشجاعة يقدم عليها من
يراها حسنة واما الزنا ففاعله يعلم قبحه ويوافق على فحشه الثاني قال ابن الخطيب ان القوى المدبرة
لقوى الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة
الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما وفساد القوة الغضبية هو القتل وما يشبهه واخس
هذه القوى الثلاثة هي القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب
خص هذا العمل بالفاحشة **فصل** وقوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم اى من المسلمين جعل الله
الشهادة على الزنا خاصة اربعة تغليظا على المدعي وسترا على العباد قال القرطبي وتعديل الشهود باربعة
في الزنا حكم ثابت في التوراة والانجيل والقرآن قال تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم وقال هنا فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وروى ابو داود عن جابر بن
عبد الله قال جاءت اليهود برجل وامرأة منهم زنيا فقال عليه السلام ائتوني باعلم رجلين منكم فاتوه
بابني صوريا فنشدهما كيف تجدان امر هذين في التوراة قالا نجد في التوراة اذا شهد اربعة انهم
رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة رجما قال فما يمنعكما ان ترجموهما قالا ذهب سلطاننا فكرهنا القتل
فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشهود فشهدوا انهم رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة فامر
رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمهما وقال قوم انما كان الشهود في الزنا اربعة ليترتب شاهدان
على كل واحد من الزانيين كسائر الحقوق يؤخذ من كل واحد منهما وهذا ضعيف فان اليمين يدخل
في الاموال واللوث في القسامة ولا مدخل لواحد منهما هنا **فصل** قال جمهور المفسرين المراد
من هذه الآية ان المرأة اذا نسبت الى الزنا فان شهد عليها اربعة رجال احرار عدول انها زنت
امسكت في بيت محبوسة الى ان تموت او يجعل الله لها سبيلا وقال ابو مسلم المراد من هذه الفاحشة

السحاقات وحدهما الحبس الى الموت والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول
والفعل والمراد بالآية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي
المحصن الرجم ويدل على ذلك وجوه احدها ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص
بالنسوان واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية المذكر **فان قيل**
لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر **فالجواب** لو كان
كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم سقط هذا
الاحتمال وثانيها ان على هذا التقدير لا نحتاج الى التزام النسخ في شيء من الآيات بل يكون حكم كل واحد
منهما مقررا وعلى ما ذكرتم يلزم النسخ في هاتين الآيتين والنسخ خلاف الاصل وثالثها ان على التقدير الذي
ذكرتم يكون قوله واللاتي يأتين الفاحشة في الزنا وقوله واللذان يأتيانها منكم ايضا في الزنا فيفضي
الى تكرير الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى قولنا لا يفضي الى ذلك فكان اولى ورابعها
ان القائلين بان هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد والتغريب والرجم
وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما نحن
فنفسر ذلك بان يسهل الله تعالى لها قضاء الشهوة بطريق النكاح قال ابو مسلم ويدل على صحة ما ذكرنا قوله
صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المرأة المرأة فهما زانيتان واحتجوا على ابطال
قول ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم يقله احد من المفسرين المتقدمين الثاني انه روي في
الحديث انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان هذه
الآية نازلة في حق الزناة الثالث ان الصحابة اختلفوا في حكم اللواط ولم يتمسك احد منهم بهذه الآية
فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الآية ليست
في اللواطة واجاب ابو مسلم عن الاول بان هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد وهو من
اكابر المفسرين وقد ثبت في اصول الفقه ان استنباط تأويل جديد لم يذكره المتقدمون جائز والجواب
عن الثاني ان هذا يفضي الى نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز وعن الثالث ان مطلوب الصحابة
انه هل يقام الحد على اللوطي وليس في هذه الآية دلالة على ذلك بنفي ولا اثبات فلهذا لم يرجعوا اليها **فصل**
المراد من قوله من نسائكم اى زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن وقيل من نسائكم اى من الثيب وقوله فامسكوهن اى احبسوهن في بيوتكم والحكمة فيه ان المرأة
انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا احبست في البيت لم تقدر على الزنا وتعتاد العفاف
عن الزنا قال عبادة بن الصامت والحسن ومجاهد كان هذا في ابتداء الاسلام حتى نسخ بالاذى الذي
بعده ثم نسخ ذلك بالرجم في الثيب وقيل بل كان الايذاء اولا ثم نسخ بالامساك ولكن التلاوة اخرت
قال ابن فورك وهذا الامساك والحبس في البيوت كان في صدر الاسلام قبل ان يكثر الجناة فلما كثروا وخشي
قوتهم اتخذ لهم سجن قاله ابن العربي **فان قيل** التوفي والموت بمعنى واحد فيصير التقدير او يميتهن الموت
فالجواب يجوز ان يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة طيبين او حتى
يأخذهن الموت **فان قيل** انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا بعيد
لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم اغلظ من الحبس **فالجواب** ان النبي عليه السلام فسر السبيل
بذلك في قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة والتغريب عام ولما فسر الرسول
عليه السلام السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا فله وجه في اللغة لان المخلص من الشيء هو سبيل له
سواء كان اخف او اثقل **قوله** حتى يتوفاهن حتى بمعنى الى والفعل بعدها منصوب باضمار ان وهي متعلقة
بقوله فامسكوهن غاية له **قوله** او يجعل فيه وجهان احدهما ان تكون او عاطفة فيكون الجعل غاية
لامساكهن ايضا فينتصب يجعل بالعطف على يتوفاهن والثاني ان تكون او بمعنى الا كالتي في قولهم لالزمنك
او تقضيني حقي على احد المعنيين والفعل بعدها منصوب ايضا باضمار ان كقوله
فسر في بلاد الله والتمس الغنى ❊ تعش ذا يسار او تموت فتعذرا ❊ اى الا ان تموت والفرق
بين هذا الوجه والذي قبله ان الجعل ليس غاية لامساكهن في البيوت **قوله** لهن فيه وجهان اظهرهما
انه متعلق بيجعل والثاني انه متعلق بمحذوف لانه حال من سبيل اذ هو في الاصل صفة نكرة قدم
عليها فنصب حالا هذا ان قدم على الاول وهو سبيل وتقديمه هنا واجب لانهما لو خلا المبتدأ او خبر
وجب تقديم هذا الخبر لكونه جارا والمبتدأ نكرة لا مسوغ لها غير ذلك **فصل** روي عن علي انه جلد

شراحة الهمدانية يوم الخميس مائة ثم رجمها يوم الجمعة وقال جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامة العلماء على ان الثيب لا يجلد مع الرجم لان النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا والغامدية ولم يجلدهما وقال لانيس اغد الى امراة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يامره بالجلد وعند ابي حنيفة التغريب ايضا منسوخ في حق البكر واكثر اهل العلم على انه ثابت روى نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم ضرب وغرب وان ابا بكر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب واختلفوا في الامساك في البيت هل كان حدا فنسخ ام كان حبسا ليظهر الحد على قولين فقيل هو توعد بالحد وقال ابن عباس والحسن انه حد ثم زاد ابن زيد انهم منعوا من النكاح حتى يموتوا عقوبة لهم حين طلبوا النكاح من غير وجهه وهذا يدل على انه كان حدا بل اشد غير ان ذلك الحكم كان محدودا الى غاية وهو الاذى في الاية الاخرى على اختلاف التاويلين في ايهما قبل وكلاهما ممدود الى غاية وهو قوله عليه السلام خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الحديث وهذا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فاذا جاء الليل ارتفع حكم الصيام لانها غايته لا نسخه هذا قول المحققين المتاخرين فان النسخ انما يكون بين القولين المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما والجمع ممكن بين الحبس والتعيير والجلد والرجم وقد قال بعض العلماء ان الاذى والتعيير باق مع الجلد لانهما لا يتعارضان بل يحملان على شخص واحد فاما الحبس فمنسوخ بالاجماع واطلاق المتقدمين النسخ على مثل هذا تجوز **قوله** واللذان الكلام عليه كالكلام على اللاتي الا ان في كلام ابي البقاء ما يوهم جواز الاشتغال فيه فانه قال الكلام في اللذان كالكلام في اللاتي الا ان من اجاز النصب يصح ان يقدر فعلا من جنس المذكور تقديره اذوا اللذين ولا يجوز ان يعمل ما بعد الفاء فيما قبلها هاهنا ولو عري من الضمير لان الفاء هنا في حكم الفاء الواقعة في جواب الشرط وتلك يقطع ما بعدها عما قبلها فقوله من اجاز النصب يحتمل من اجاز النصب المتقدم في اللاتي باضمار فعل لا على سبيل الاشتغال كما قدره هو بنحو اقصدوا ويحتمل من اجاز النصب على الاشتغال من حيث الجملة الا ان هذا بعيد لان الايتين من واد واحد فلا يظن به انه ممنوع في احديهما ويجيز في الاخرى ولا ينفع كون الاية الاولى فيها الفعل مفسر متعد بحرف جر والفعل الذي في هذه الاية متعد بنفسه فيكون اقوى اذ لا اثر لذلك في باب الاشتغال والضمير المنصوب في يأتينها للفاحشة وقراءة عبد الله يأتين بالفاحشة اي يجئن بها ومعنى قراءة الجمهور يغشينها ويخالطنها وقرا الجمهور واللذان بتخفيف النون وقرا ابن كثير واللذان هنا واللذين في حم السجدة وهاذان وهذين وهاتين منه بتشديد النون ووجهها جعل احدى النونين عوضا من الياء المحذوفة التي كان ينبغي ان تبقى وذلك ان الذي مثل القاضي والقاضي تثبت ياؤه في التثنية فكان حق الذي والتي ان يثبت في التثنية ولكنهم حذفوها اما لان هذه تثنية على غير القياس لان المبهمات لا يثنى حقيقة اذ لا يثنى الا ما ينكر والمبهمات لا تنكر فجعلوا الحذف منبها على هذا واما لطول الكلام بالصلة وزعم ابن عصفور ان تشديد النون لا يجوز الا مع الالف كهذه الاية ولا يجوز مع الياء في الجر والنصب وقراءة ابن كثير في حم السجدة اربا اللذين اضلانا حجة عليه قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسما المتمكنة وغير المتمكنة والاخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهو الذال فارادوا تقويته كل واحد منهما بان زادوا على نونها نونا اخرى من جنسها وقيل سبب التشديد فيهما ان النون فيهما ليست نون التثنية فاراد ان يفرق بينها وبين نون التثنية وقيل زادوا النون تاكيدا كما زادوا اللام وقرى اللذان بهمزة وتشديد النون ووجهها انه لما شدد النون التقى ساكنان ففر من ذلك بابدال الالف همزة وقد تقدم تحقيق ذلك في الفاتحة وقراءة عبد الله والذين يفعلونه منكم وهذه قراءة مشكلة لانها بصيغة الجمع وبعدها ضمير تثنية وقد يتكلف لها تخريج وهو ان الذين لما كان شاملا لصنفي الذكور والاناث عاد الضمير عليه مثنى اعتبارا بما اندرج تحته وهذا كما عاد ضمير الجمع على المثنى الشامل لافراد كثيرة مندرجة تحته كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا هذان خصمان اختصموا كذا قاله ابو حيان قال شهاب الدين وفيه نظر فان الفرق ثابت وذلك لان الطائفة اسم لجماعة وكذلك خصم لانه في الاصل مصدر فاطلق على الجمع واصل فاذوهما فاذيوهما فاستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان فحذفت الياء التي هي لام الكلمة وضم ما قبل الواو ليصح **فصل** اختلفوا في وجه هذا التكرير فقال مجاهد الاية الاولى في النساء وهذه في الرجال وخص الحبس في البيت بالمراة وخص الايذاء

بالرجال لان المراة انما تفتتن في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فلا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج لاصلاح معاشه ومهماته واكتساب قوت عياله وقيل ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمراة والحبس كان من خواص المراة وقال السدي المراد بهذه الاية البكر من الرجال والنساء وبالاية الاولى الثيب لوجوه الاول قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم خاصا بهن الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق بالثيب والثالث ان الايذا اخف من الحبس في البيت والاخف للبكر دون الثيب وقال ابو مسلم الاية الاولى في السحاقات وهذه في اهل اللواط كما تقدم وقيل انه يبين في الاية الاولى ان الشهادة على الزنا لا بد وان يكونوا اربعة ويبين في هذه الاية انهم لو كانوا شاهدين فاذوهما بالرفع الى الامام والحد فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما **فصل** قال عطا وقتادة قوله فاذوهما يعني عيروهما باللسان اما خفت الله اما استحييت من الله حين زنيت وقال مجاهد سبوهما واشتموهما وقيل يقال لهما فجرتما وفسقتما وخالفتما امر الله وقال ابن عباس هو باللسان واليد يؤذى بالتعيير وضرب النعال **قوله** فان تابا اي من الفاحشة واصلحا العمل فيما بعد فاعرضوا عنهما فاتركوهما ولا تؤذوهما ان الله كان توابا رحيما ومعنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه

قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما

قد تقدم الكلام على انما في اول البقرة والتوبة مبتدا وفي خبرها وجهان الظاهر منهما انه على الله اي انما التوبة مستقرة على فضل الله ويكون للذين متعلقا بما تعلق به الخبر واجاز ابو البقاء عند ذكره هذا الوجه ان يكون للذين متعلقا بمحذوف على انه حال قال فعلى هذا يكون للذين يعملون السوء حالا من الضمير في الظرف وهو على الله والعامل فيها الظرف او الاستقرار اي كائنة للذين ولا يجوز ان يكون العامل في الحال التوبة لانه قد فصل بينهما بالخبر وهذا فيه تكلف لا حاجة اليه الثاني ان يكون الخبر للذين وعلى الله متعلق بمحذوف على انه حال من شي محذوف والتقدير انما التوبة اذا كانت او اذ كانت على الله للذين يعملون فاذ او اذا معمولان للذين لان الظرف يتقدم على عامله المعنوي وكان هي التامة وفاعلها هو صاحب الحال ولا يجوز ان يكون على الله حالا من الضمير المستتر في الذين والعامل فيها للذين لانه عامل معنوي والحال لا يتقدم على عاملها المعنوي هذا ما قاله ابو البقاء ونظر هذه المسالة بقولهم هذا بسرا اطيب منه رطبا يعني ان التقدير هذا اذا كان بسرا اطيب منه اذا كان رطبا وفي هذه المسالة اقوال كثيرة مضطربة وتحرير مضطرب فيها محله من المبتدا والخبر **قوله** تعالى انما التوبة مترتب على فضل الله فعلى بابها يعني من الاستعلا **قوله** بجهالة فيه وجهان احدهما ان يتعلق بمحذوف على انه حال من فاعل يعملون ومعناها المصاحبة اي يعملون السوء ملتبسين بجهالة اي مصاحبين لها ويجوز ان يكون حالا من المفعول اي ملتبسا بجهالة وفيه بعد وتجوز والثاني ان يتعلق بيعملون على انها باء السببية قاله ابو حيان اي الحامل لهم على عمل السوء هو الجهالة اذ لو كانوا عالمين بما يترتب على المعصية متذكرين له لما عملها كما لم يفعلوا عليها كقوله لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لان العقل حينئذ يكون مغلوبا او مسلوبا **فصل** لما ذكر في الاية الاولى ان المرتكبين الفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق انه تواب رحيم ذكر هنا وقت التوبة وشرطها الشرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكال لان الاشكال الاول ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطا مرفوع عن هذه الامة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة لا حاجة بهم الى التوبة الاشكال الثاني ان كلمة انما للحصر فظاهره يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا لا تقبل توبته وذلك باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها والجواب عن الثاني ان من اتى المعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية فلا جرم خص الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني فلما كان ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التاكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى ومعنى الاية يعملون السوء بجهالة

الاول ان قوله على الله اعلام بانه تعالى يجب على الله قبولها لزوما الكرم والفضل والاحسان اخبار بانه سيفعل
ذلك والثاني انما الهداية الى التوبة والاعانة عليها على الله في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة
ثم تاب من قريب وترك الاصرار واتى بالاستغفار فصل قال الحسن معنى الاية التوبة التي يقبلها
الله فيكون على بمعنى عند وقيل من الله للذين يعملون السوء بجهالة قال قتادة اجمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم على ان كل ما عصي به الله فهو جهالة عمدا كان او لم يكن وكل من عصى الله فهو جاهل
قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال هل علمتم ما فعلتم
بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال لنوح عليه السلام اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال
موسى لبني اسرائيل حين قالوا له اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والسبب
في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لانه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على
المعصية فصار كانه لا علم له وقال مجاهد المراد من الاية العمد وقيل الاتي بالمعصية مع العلم
بكونها معصية الا انه يكون جاهلا بقدر عقابه وقيل الاتي بالمعصية مع انه لا يعلم كونها معصية
لكنه يتمكن من العلم بكونها معصية كاليهودي يستحق العقاب على يهوديته وان كان لا يعلم كون اليهودية
معصية الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت
استحقاق العقاب ويخرج من هذا النائم والساهي فانه لو اتى بالقبيح لكنه لم يتمكن من العلم بكونه
قبيحا فصل استدل القاضي بهذه الاية على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة لان كلمة على للوجوب
ولانا لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله
عليهم فرق لان هذا ايضا اخبار عن الوقوع فاذا حملنا الاول اخبارا عن الوجوب والثاني اخبارا عن الوقوع
ظهر الفرق بين الايتين وزال التكرار والجواب ان القول بالوجوب على الله تعالى باطل لوجوه احدها
ان لازم الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه الملازمة اما ان تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى
او غير ممتنعة الثبوت في حقه والاول باطل لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم
وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى وجب ان يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت فحينئذ يكون
الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل والثاني ان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول
في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم ان يكون الاله مع كونه الها يكون
موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل

فيه وجهان احدهما ان تكون من لابتداء الغاية اي يبتدأ التوبة من زمان قريب من زمان المعصية لئلا
يقع في الاصرار وهذا انما يتاتى على قول الكوفيين واما البصريون فلا يجيزون ان تكون من لابتداء الغاية
في الزمان ويتاولون ما جاء منه ويكون مفهوم الاية انه لو تاب من زمان بعيد لم يدخل فيمن خص بكرامة
قبول التوبة على الله المذكورة في هذه الاية بل يكون داخلا فيمن قال فيهم فاولئك عسى الله ان يتوب
عليهم والثاني انها للتبعيض اي بعض زمان قريب يعني اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فيه فهو تائب
من قريب وعلى الوجهين فمن متعلقة بيتوبون وقريب صفة لزمان محذوف كما تقدم تقديره الا ان حذف
هذا الموصوف واقامة هذه الصفة مقامه ليس بقياس اذ لا ينقاس الحذف الا في صورتين منها ان تكون
الصفة جرت مجرى الاسماء الجامدة كالابطح والابرق او كانت خاصة بجنس الموصوف نحو مررت بكاتب او تقدم ذكر
موصوفها نحو اسقني ماء ولو باردا وما نحن فيه ليس شيئا من ذلك وفي قوله ثم يتوبون اعلام بسعة عفوه
حيث اتى بحرف التراخي والفاء في قوله فاولئك مؤذنة بتعقيب قبول الله توبتهم اذا تابوا من قريب وضمن
يتوب معنى يعطف فلذلك عدي بعلى واما قوله انما التوبة على الله فانما عدي بعلى على المضاف المحذوف اذ التقدير انما
قبول التوبة على الله كذا قال الشيخ وفيه نظر فصل معنى قوله فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد
الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة قبلها منه فالمراد بالاول التوفيق الى التوبة وبالثاني قبول التوبة وقوله
وكان الله عليما اي بانه انما اتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد
لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه تقبل توبته قوله وليست التوبة للذين يعملون السيئات
يعني المعاصي لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تقبل قوله حتى اذا حضر احدهم الموت
حتى حرف ابتداء والجملة الشرطية بعدها غاية لما قبلها اي ليست التوبة لقوم يعملون السيئات وغاية عملهم
اذا حضرهم الموت قالوا كيت وكيت وهذا وجه حسن ولا يجوز في حتى ان تكون جارة لاذا اي يعملون السيئات
الى وقت حضور الموت من حيث انها شرطية والشرط لا يعمل فيه ما قبله واذا جعلنا حتى جارة تعلقت بيعملون
واداة الشرط لا يعمل فيها ما قبلها الا ترى انه يجوز بمن تمرر امرر ولا يجوز بمن تمرر بمن يقم اكرمه لان له
صدر الكلام ولان اذا لا تنصرف على المشهور كما تقدم في اول البقرة واستدل ابن مالك على تصرفها بوجوه منها
جرها بحتى نحو حتى اذا جاؤوها حتى اذا كنتم وفيه من الاشكال ما تقدم عند قوله حتى اذا بلغوا فصل دلت هذه الاية
على ان من حضره الموت وشاهد الاهوال لا تقبل توبته ويؤيده ايضا قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم
لما راوا باسنا وقال في صفة فرعون فلما ادركه الغرق قال امنت وقوله حتى اذا جاء احدهم الموت قال
رب ارجعون لعلي اعمل صالحا وقوله وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى
اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين وقال عليه السلام ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر
وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك
لا افارق ابن ادم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر فصل
قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاهوال التي عندها
يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار قالوا لان جماعة اماتهم الله تعالى ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل
واولاد ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل ذلك على ان مشاهدة الموت
لا تخل بالتكليف ولان الشدائد التي يلقاها من يقرب موته مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج
ومثل الشدائد التي تلقاها المراة عند الولادة او ازيد فلما لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء
التكليف فكذا القول في تلك الشدائد وايضا فالقرب من الموت اذا عظمت الالام يصير اضطرار العبد
اشد والله تعالى يقول امن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الالام في ذلك الوقت بان يكون سببا
لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فصل لما بين تعالى انه يقبل توبة القسم
الاول وهم الذين يعملون السيئات انه لا تقبل توبتهم بقي بحكم تقسيم العقل قسم ثالث متوسط
بين هذين القسمين وهم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فلم يخبر عنهم انه يرد توبتهم
بل تركهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله ولا الذين يموتون الذين مجرور
المحل عطفا على قوله للذين يعملون اي ليست التوبة لهؤلاء ولا لهؤلاء فسوى بين من مات كافرا وبين من
لم يتب الا عند معاينة الموت في عدم قبول التوبة والمراد بالعاملين السيئات المنافقون
واجاز ابو البقاء في الذين ان يكون مرفوع المحل على الابتداء وخبره اولئك وما بعده معتقدا ان اللام
لام الابتداء وليست بلا النافية وهذا الذي قاله من كون اللام لام الابتداء لا يصح الا ان تكون قد

رسمت في المصحف لاما داخلة على الذين فيصير وللذين فيلتبس المرسوم كذلك انما هو لام والف والف لام التعريف
الداخلة على الموصول وصورته ولا الذين فصل قيل المراد بالذين يعملون السيئات العصاة وبالذين
يموتون وهم كفار الذي يموت كافرا لان المعطوف يكون مغايرا للمعطوف عليه وقيل المراد بالاول
المنافقون وبالثاني الكفار قال ابن الخطيب وهذا لا يصح لان المنافق كافر فيدخل في الثاني ويمكن
ان يجاب بان المنافق لما اظهر الايمان فمن لم يعلم حاله يعتقد الحكم حكم المؤمن قوله اولئك
مبتدا واعتدنا خبره واولئك يجوز ان يكون اشارة الى الذين يموتون وهم كفار لان اسم الاشارة
يجري مجرى الضمير فيعود لاقرب مذكور ويجوز ان يشار به الى الصنفين الذين يعملون السيئات
والذين يموتون وهم كفار واعتدنا اي احضرنا واعددنا وهيانا وهذه الاية تدل على ان
النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا جهنم وقد اخبر عنه بصيغة الماضي والله اعلم قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن
الا ان ياتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا
ويجعل الله فيه خيرا كثيرا هذا متصل بما تقدم ذكره في الزوجات قال المفسرون نزلت في اهل المدينة
كانوا في الجاهلية وفي اول الاسلام اذا مات الرجل وله امراة جا ابنه من غيرها او قريبه من عصبته
فالقى ثوبه على تلك المراة وعلى خبائها وقال ورثت امراته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس
ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من
انسان اخر واخذ صداقها وان شاء عضلها ومنعها من الازواج يضارها لتفتدي
منه بما ورثت من الميت او تموت هي فيرثها وان ذهبت المراة الى اهلها قبل ان يلقي عليها ولي زوجها
ثوبه فهي احق بنفسها فكانوا على هذا حتى توفي ابو قيس بن الاسلت الانصاري وترك امراته كبيشة
بنت معن الانصارية فقام ابن له من غيرها يقال له حصن وقال مقاتل بن حيان اسمه قيس بن
ابي قيس فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها ثم تركها فلم يقربها ولم ينفق عليها يضارها لتفتدي منه
فاتت كبيشة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابا قيس توفي وورث نكاحي ابنه
فلا هو ينفق علي ولا يدخل بي ولا يخلي سبيلي فقال اقعدي في بيتك حتى ياتي فيك امر الله فانزل الله هذه
الاية وقيل كان يكون عند الرجل عجوز ولها مال ونفسه تتوق الى الشابة فيكره فراق العجوز لمالها
فيمسكها ولا يقربها حتى تفتدي منه بمالها او تموت فيرث مالها فنزلت الاية فامر الزوج ان يطلقها
ان كره صحبتها ولا يمسكها كرها فذلك قوله لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها والمقصود اذهاب ما كانوا
عليه في الجاهلية وان لا تجعل النساء كالمال يورثن عن الرجال قوله ان ترثوا في محل رفع على الفاعلية
بيحل اي لا يحل لكم ارث النساء وقرئ لا تحل بالتاء من فوق على تاويل ان ترثوا بالوراثة وهي مؤنثة وهذا كقراءة
ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا بتاء التانيث تكن ونصب فتنتهم بتاويل ثم لم تكن فتنتهم الا مقالتهم الا ان
في اية الانعام مشوقا وهو الاخبار عنه بمؤنث كما سياتي والنساء مفعول به اما على حذف مضاف
اي ان ترثوا اموال النساء ان كان الخطاب للازواج لانه روي ان الرجل منهم اذا لم يكن له غرض
في المراة امسكها حتى يموت فيرثها او تفتدي منه بمالها ان لم تمت واما من غير حذف على معنى ان
تكن بمعنى الشيء الموروث ان كان الخطاب للاوليا او لاقربا الميت وقد تقدم المعنيان في سبب
النزول وعلى ما تقدم فلا يحتاج الى حذف احد المفعولين اما الاول او الثاني على جعل ان ترثوا
متعديا لاثنين كما فعل ابو البقا قال والنساء فيه وجهان احدهما هن المفعول الاول والنساء على هذا
هن الموروثات وكانت الجاهلية ترث نساء ابائهم ويقولون نحن احق بنكاحهن والثاني انه المفعول
الثاني والتقدير ان ترثوا من النساء المال انتهى قوله هن المفعول الاول يعني والثاني محذوف
تقديره ان ترثوا من ابائكم النساء وكرها مصدر في موضع نصب على الحال من النساء اي ترثوهن كارهات
او مكرهات وقرا الاخوان كرها هنا وفي براءة والاحقاف بضم الكاف وافقهما الكسائي وابن عامر
من رواية ابن ذكوان عنه على ما في الاحقاف والباقون بالفتح وقد تقدم الكلام في الكره والكره
هل هما بمعنى واحد ام لا في البقرة ولا مفهوم لقوله كرها يعني فيجوز ان يرثوهن اذا لم يكرهن
وذلك لخروجه مخرج الغالب قوله ولا تعضلوهن فيه وجهان اظهرهما انه مجزوم بلا الناهية
عطف جملة نهي على جملة خبرية فان لم يشترط المناسبة بين الجمل كما هو مذهب سيبويه فواضح
وان اشترطنا ذلك كما هو راي بعضهم فلان الجملة قبلها في معنى النهي اذ التقدير لا ترثوا النساء

كرها فانه خبر حلال لكم وجعله ابو البقا على هذا الوجه مستانفا يعني انه ليس بمعطوف على الفعل قبله والثاني
اجازه ابن عطية وابو البقا ان يكون منصوبا على الفعل قبله قال ابن عطية ويحتمل ان يكون تعضلوهن
نصبا عطفا على ترثوا فتكون الواو مشتركة عاطفة فعلا على فعل وقرا ابن مسعود ولا ان تعضلوهن فهذه
القراءة تقوي احتمال النصب وان العضل مما لا يحل بالنص ورد ابو حيان هذا الوجه بانك اذا عطفت
فعلا منفيا بلا على مثبت وكانا منصوبين فان الناصب لا يقدر بعد حرف العطف لا بعد لا فاذا قلت
اريد ان اتوب ولا ادخل النار فان التقدير اريد ان اتوب وان لا ادخل النار لان الفعل يطلب الاول على سبيل الثبوت
والثاني على سبيل النفي فالمعنى اريد التوبة وانتفاء دخول النار فلو كان الفعل المتسلط على المتعاطفين
منفيا فكذلك ولو قدرت هذا التقدير في الاية لم يصح لو قلت لا يحل ان لا تعضلوهن لم يصح الا
ان تجعل لا زايدة لا نافية وهو خلاف الظاهر واما ان تقدر ان بعد لا النافية فلا يصح واذا قدرت
ان بعد لا كان من عطف المصدر المقدر على المصدر المقدر لا من باب عطف الفعل على الفعل فالتبس
على ابن عطية العطفان وظن انه بصلاحية تقدير ان بعد لا يكون من عطف الفعل على الفعل وفرق بين
قولك اريد ان تقوم وان لا تخرج وقولك لا اريد ان تقوم ولا ان تخرج ففي الاول نفي ارادة وجود
قيامه وارادة انتفا خروجه فقد اراد خروجه وفي الثانية نفي ارادة وجود قيامه وارادة انتفا خروجه
فقد اراد خروجه ووجود خروجه فلا يريد لا القيام ولا الخروج وهذا في فهمه بعض غموض على من لم يتمرن
في علم العربية انتهى ما رد به قال شهاب الدين وفيه نظر من حيث ان المثال الذي ذكره في قوله اريد ان اتوب
ولا ادخل النار فان تقدير الناصب فيه قبل لا واجب من حيث انه لو قدر بعدها لفسد التركيب واما في الاية
فتقدير ان بعد لا صحيح فان التقدير يصير لا يحل لكم ارث النساء كرها ولا عضلهن وهو بما قلته وما ذهب
اليه ابن عطية قول الزمخشري فانه قال فان قلت تعضلوهن ما وجه اعرابه قلت النصب عطفا على ان
ترثوا ولا لتاكيد النفي اي لا يحل لكم ان ترثوا النساء ولا ان تعضلوهن فقد صرح الزمخشري بهذا المعنى وصرح
بزيادة لا التي جعلها الشيخ خلاف الظاهر وفي الكلام حذف تقديره ولا تعضلوهن من النكاح ان كان
الخطاب للاوليا او ولا تعضلوهن من الطلاق ان كان الخطاب للازواج وهو قول اكثر المفسرين
وقيل هو خطاب لوارث الزوج [illegible] الميت حتى ترد الميراث قال ابن عباس هذا في الرجل
يكون له المراة وهو كاره لصحبتها ولها عليه مهر فيضارها لتفتدي وترد اليه ما ساق اليها من المهر
فنهاه الله عن ذلك وقيل الخطاب عام في الكل قوله لتذهبوا اللام متعلقة بتعضلوهن والبا
في ببعض فيها وجهان احدهما انها للتعدية المرادفة لهمزتها اي لتذهبوا ما اتيتموهن والثاني
انها للمصاحبة فيكون الجار في محل نصب على الحال ويتعلق بمحذوف اي لتذهبوا مصحوبين ببعض وما
موصولة بمعنى الذي او نكرة موصوفة والعائد على التقديرين محذوف وفي تقديره اشكال تقدم
الكلام عليه في البقرة عند قوله ومما رزقناهم ينفقون قوله الا ان ياتين في هذا الاستثنا قولان
احدهما انه منقطع فيكون ان ياتين في محل نصب والثاني انه متصل وفيه حينئذ ثلاثة اوجه
احدها انه مستثنى من ظرف زمان عام تقديره ولا تعضلوهن في وقت من الاوقات الا وقت
اتيانهن بفاحشة الثاني انه مستثنى من الاحوال العامة تقديره ولا تعضلوهن في حال من الاحوال
الا في حال اتيانهن بفاحشة والمعنى لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت والقايلون
بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم ولم ينسخ ومنهم من قال نسخ باية الجلد الثالث انه مستثنى من
العلة العامة تقديره لا تعضلوهن لعلة من العلل الا لاتيانهن بفاحشة وقال ابو البقا بعد ان حكى
فيه وجه الانقطاع والثاني هو في موضع الحال تقديره الا في حال اتيانهن بفاحشة وقيل هو
استثنا متصل تقديره ولا تعضلوهن في حال الا في حال اتيان الفاحشة انتهى وهذان الوجهان هما
في الحقيقة وجه واحد لان القايل بكونه منصوبا على الحال لا بد ان يقدر شيئا عاما يجعل هذه الحال
مستثناة منه وقرا ابن كثير وابو بكر عن عاصم مبينة بفتح اليا اسم مفعول في جميع القران اي
بينها من يدعيها واوضحها الا ان الفاحشة لا فعل لها في الحقيقة وانما يبينها بان يشهد عليها اربعة
ويبينوها والباقون بكسرها اسم فاعل وفيه وجهان احدهما انه من بين المتعدي فعلى هذا يكون
المفعول محذوفا تقديره مبينة حال مرتكبها والثاني انه من بين اللازم قال بين يكون متعديا
ولازما ولا يقال بان الشيء وابان واستبان وبين وتبين بمعنى واحد اي ظهر واذا ظهرت صارت
اشبه بالمبينة واذا صارت سببا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت سببا للضلال

حسن اسناد الاضلال اليهن في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس وقرأ بعضهم مبينة بكسر الياء وسكون
الياء اسم فاعل من ابان وفيها الوجهان المتقدمان في المشددة المكسورة لان ابان ايضا يكون متعديا
ولازما واما مبينات جمعا فقرأهن الاخوان وابن عامر وحفص عن عاصم بكسر الياء اسم فاعل والباقون
بفتحها اسم مفعول وتقدم وجه ذلك فصل قال ابن مسعود وقتادة الفاحشة هي النشوز وايذاء
الزوج والمعنى اذا كان سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب الخلع ويؤيده قول ابي بن كعب الا ان
يفحشن عليكم وقال الحسن وابو قلابة والسدي هي الزنا والمعنى اذا نشزت المرأة او زنت حل للزوج
ان يسألها الخلع وقال عطاء كان الرجل اذا اصابت امرأته فاحشة اخذ منها ما ساق اليها واخرجها
فنسخ الله ذلك وقال ابن سيرين وابو قلابة لا يحل له ان يأخذ منها فدية الا ان يجد على بطنها
رجلا قال بعض العلماء لا يجوز ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها وقيل يجوز ان يأخذ منها جميع ما تملك
قوله وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول وقيل
هو ان يتصنع لها كما تتصنع له والباء في بالمعروف فيها وجهان اظهرهما انها باء الحال اما من الفاعل اي
مصاحبين لهن بالمعروف او من المفعول اي مصحوبات بالمعروف والثاني انها باء التعدية قال ابو البقا
بالمعروف مفعول او حال فصل قال القرطبي استدل علماؤنا بقوله تعالى وعاشروهن بالمعروف
ان المرأة اذا كانت لا يكفيها خادم واحد ان عليه ان يخدمها قدر كفايتها كابنة الخليفة والملك
وشبههما ممن لا يكفيها خادم واحد وان ذلك هو المعاشرة بالمعروف وقال الشافعي وابو حنيفة
لا يلزمه الا خادم واحد وليس في العالم امرأة الا ويكفيها خادم واحد وهذا كالمقاتل يكون له افراس عدة
فلا يسهم له الا لفرس واحد لانه لا يقاتل الا على فرس واحد قال وهذا غلط لان بنات الملوك اللاتي
لهن خدمة كثيرة لا يكفيها خادم واحد لان اصلاح شأنها وطبخها وغسل ثيابها لا يكفيها خادم واحد
يقوم بذلك قوله فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وآثرتم فراقهن قوله فعسى الفاء
جواب الشرط وانما اقترنت بها عسى لكونها جامدة قال الزمخشري فان قلت من اي وجه صح ان يكون فعسى
جزاء للشرط قلت من حيث ان المعنى فان كرهتموهن فاصبروا عليهن مع الكراهة فلعل لكم فيما تكرهون
خيرا كثيرا ليس فيما تحبونه وبهذا قال قتادة فانه فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة
والنفرة رغبة وقيل هو الولد الصالح وقرئ ويجعل برفع اللام قال الزمخشري على انه حال يعني يكون خبرا
لمبتدأ محذوف لئلا يلزم دخول الواو على مضارع مثبت وعسى هنا تامة لانها رفعت ان وما بعدها والتقدير
فقد قربت كراهتكم فاستغنت عن تقدير خبر والضمير في فيه يعود على شيء اي في ذلك الشيء المكروه وقيل
يعود على الكره المدلول عليه بالفعل والمعنى ان كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في
تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتزوج غيره خيرا منه ونظيره قوله تعالى وان يتفرقا يغن
الله كلا من سعته وهذا قول الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على استمرار الصحبة
فكيف يريد المفارقة وقيل الضمير يعود على الصبر وان لم يجر له ذكر قوله تعالى وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا
وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا لما اذن في مضارة
الزوجات اذا اتين بفاحشة مبينة في هذه الآية حرم المضارة في غير حال الاتيان بالفاحشة
وذلك ان الرجل اذا مال الى التزوج بامرأة اخرى رمى زوجته بالفاحشة حتى يلجئها الى
الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه في تزويج المرأة التي يريدها فقال تعالى وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج قوله مكان زوج ظرف منصوب بالاستبدال والمراد بالزوج هنا الجمع اي فان
اردتم استبدال الازواج مكان ازواج وجاز ذلك لدلالة جمع المستبدلين اذ لا يتوهم اشتراك
المخاطبين في زوج واحد ولارادة معنى الجمع عاد الضمير من قوله احداهن على زوج جمعا والنهي نهي
عن الاخذ منها في المستبدل مكانها لانها اخذ منه بدليل قوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم
الى بعض وهذا انما هو في القديمة لا المستحدثة وقال احداهن ليدل على ان قوله وآتيتم المراد
منه وآتى كل واحد منكم احداهن اي احدى الازواج ولم يقل وآتيتموهن قنطارا لئلا يتوهم ان
الجميع المخاطبين آتوا الازواج قنطارا والمراد آتى كل واحد زوجته قنطارا فدل لفظ احداهن على ان
الضمير في آتيتم المراد منه كل واحد واحد كما دل لفظ وان اردتم استبدال زوج مكان زوج على ان
المراد استبدال الازواج فاريد بالمفرد هنا الجمع لدلالة وان اردتم واريد بقوله وآتيتم كل واحد

واحد لدلالة احداهن وهي مفردة على ذلك ولا يدل على هذا المعنى البليغ باوجز ولا افصح من هذا التركيب
وتقدم معنى القنطار واشتقاقه في آل عمران والضمير في منه عائد على قنطارا وقرأ ابن محيصن احداهن
بوصل الف احدى كما قرئ انها لاحدى الكبر بحذف الهمزة تخفيفا كقوله
ان لم اقاتل فالبسوني برقعا وقد طول ابو البقاء هنا ولم يات بطائل وفي قوله وآتيتم
احداهن قنطارا اشكالان احدهما انه جمع الضمير والمتقدم زوج والثاني ان الذي يريد ان يستبدل
بها هي التي يكون قد اعطاها مالا فنهاه عن اخذه فاما التي يريد ان يستحدثها فلم يكن اعطاها شيئا حتى ينهى عن اخذه
ويتأيد ذلك بقوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والجواب عن الاول ان المراد بالزوج
الجمع لان الخطاب لجماعة الرجال وكل منهم قد يريد الاستبدال ويجوز ان يكون جمع لان التي يريد ان يستحدثها
يفضي حالها الى ان يكون زوجا وان يريد ان يستبدل بها كما استبدل بالاولى فجمع على هذا المعنى واما الاشكال
الثاني ففيه جوابان احدهما انه وضع الظاهر موضع المضمر والاصل وآتيتموهن والثاني ان
المستبدل بها مبهمة فقال احداهن اذ لم يتعين حتى يرجع الضمير اليها وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله
فتذكر احداهما الاخرى انتهى قال شهاب الدين وفي قوله وضع الظاهر موضع المضمر نظر لانه لو كان الاصل
كذلك لاوهم ان الجميع آتوا الازواج قنطارا كما تقدم وليس كذلك فصل قالوا دلت الآية على جواز المغالات
في المهر روي ان عمر بن الخطاب قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب
الله يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الآية فقال عمر كل الناس افقه منك يا عمر ورجع عن ذلك قال ابن الخطيب
وعندي ان الآية لا دلالة فيها على جواز المغالات لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا لا يدل على جواز ايتاء القنطار
كما ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الآلهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء
شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع قال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين
خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم
منه ان قولنا الاله جسم حق فصل يدخل في الآية ما اذا آتاها مهرها وما اذا لم يؤتها لانه اذا اوقع
العقد على الصداق فقد آتاها ذلك الصداق في حكم الله فلا فرق بين ما اذا آتاها حسا او حكما فصل
احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال لان الله تعالى منع الزوج من ان
يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا به بعد الخلوة قال
ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال عمر وعلي المراد من المسيس الخلوة وقال
عبد الله هو الجماع واذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم الآية واجيب بان هذه الآية
ههنا مخصصة بما بعد الجماع لقوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والافضاء بعضهم الى بعض
هو الجماع على ما سيأتي فصل سوء العشرة ان كان من قبل الزوجة حل اخذ بدل الخلع لقوله ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة وان كان من قبل الزوج كره له ان يأخذ من
مهرها شيئا لانه نهي في هذه الآية عن الاخذ ثم انه ان خالف وفعل ملك بدل الخلع كما ان البيع وقت
النداء منهي عنه ثم انه يفيد الملك قوله أتأخذونه بهتانا استفهام انكار اي أتفعلونه مع قبحه وفي
نصب بهتانا واثما وجهان احدهما انهما منصوبان على المفعول من اجله اي لبهتانكم واثمكم قال الزمخشري
وان لم يكن غرضا كقولك قعد عن القتال جبنا وقيل النصب بنزع الخافض اي ببهتان والثاني انهما
مصدران في موضع الحال وفي صاحبها وجهان اظهرهما انه الفاعل في أتأخذونه اي مباهتين وآثمين
والثاني انه المفعول اي أتأخذونه مبهتا محيرا لشنعته وقبح الاحدوثة عنه والتعذير يصيبون
في اخذه بهتانا والبهتان فعلان من البهت وهو في اللغة الكذب الذي يواجه به الانسان صاحبه
على وجه المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير
من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا عبت اخاك بما ليس فيه فقد بهته وتقدم الكلام عليه في
البقرة وفي تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه احدها انه تعالى لما فرض لها ذلك المهر فاخذه
كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا وثانيها ان عقد النكاح يستلزم مهرا فاخذه اما المسمى او مهر
المثل فاذا اخذ منها صار ذلك القول الذي عقد به العقد بهتانا وثالثها انا ذكرنا انه كان من عادتهم
اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان ذلك
واقعا على هذا الوجه في الاغلب جعل كانه اخذ بهتانا ورابعها ان عقاب البهتان والاثم المبين

كان معلوما عندكم فقوله اتأخذونه بهتانا معناه اتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا قوله وكيف تأخذونه تقدم الكلام في كيف عند قوله
كيف تكفرون بالله قوله وقد افضى الواو للحال والجملة بعدها في محل نصب وقد تفيد التقريب
الماضي من الحال وكذلك اخذن وقد مقدرة معه لتقدم ذكرها واصلها افضى ذهب الى فضائه
اي ناحيته سعته يقال فضى يفضو فضوا فالف افضى عن واو اصلها واو قال الليث افضى فلان الى فلان
اي وصل اليه واصله انه صار في فضائه وفرجته وقال غيره اصل الافضاء الوصول الى الشيء من غير
واسطة وللمفسرين في هذا الافضاء قولان احدهما قال ابن عباس ومجاهد والسدي انه كناية عن الجماع
وهو اختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده ان الزوج اذا طلق قبل المسيس فله
ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والثاني الافضاء هو الخلوة وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء
ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة لان الخلوة
في الانكحة الصحيحة تقرر المهر واستدلوا على القول الاول بوجوه احدها ما تقدم عن الليث انه
يصير في فرجته وفضائه وهذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع وثانيها انه تعالى ذكر هذا في
معرض التعجب فقال وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء
سببا قويا في حصول الالفة والمحبة وذلك لا يحصل بمجرد الخلوة انما يحصل بالجماع فيحمل عليه وثالثها ان الافضاء
اليها لابد وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لانتهاء فعل كل واحد منهما الى الاخر
فيمتنع تفسير ذلك بمجرد الخلوة فان قيل اذا اصطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء
من بعضهم الى بعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به فالجواب ان القائل
قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع وآخر يقول يتقرر بمجرد الخلوة ولا يقول احد انه
يتقرر بالملامسة والمضاجعة فبطل هذا القول بالاجماع ولم يبق في تفسير الافضاء الا احد
امرين اما الجماع واما الخلوة وقد ابطلنا القول بالخلوة بما بيناه فلم يبق الا ان المراد بالافضاء
الجماع ورابعها ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا وقد علق الشرع تقرره على افضاء البعض الى البعض
وقد اشتبه في المراد بهذا الافضاء هل هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما
كان والاصل براءة الذمة واحتج من قال ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر وتوجب العدة دخل بها
او لم يدخل بما روى الدارقطني عن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كشف خمار
امرأة ونظر اليها وجب الصداق وقال عمر اذا اغلق بابا وارخى سترا فقد وجب الصداق وعليها
العدة ولها الميراث وعن علي اذا اغلق بابا وارخى سترا ورأى عورة فقد وجب الصداق وقضت
الخلفاء الراشدون ان من اغلق بابا وارخى سترا فقد وجب الصداق وعليها العدة قوله واخذن
منكم في منكم وجهان اظهرهما انه متعلق باخذن واجاز فيه ابو البقاء ان يكون حالا من ميثاقا
قدم عليه كانه لما رأى انه يجوز ان يكون صفة لو تأخر جاز ذلك وهو ضعيف قال الحسن وابن
سيرين والضحاك وقتادة والسدي وعكرمة والفراء المراد بالميثاق هو قول الولي عند العقد
زوجتكها على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان وقال الشعبي
وعكرمة ومجاهد هي كلمة النكاح المعقودة على الصداق قال عليه السلام اتقوا الله في النساء
فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وقيل المراد بالميثاق الغليظ هو افضاء
بعضهم الى بعض وصفه بالغلظ لعظمه لما تحكت بين الزوجين من الاتحاد والالفة والامتزاج

قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا

قال اشعث بن سوار توفي ابو قيس وكان من صالحي الانصار فخطب ابنه قيس امرأة
ابيه فقالت اني اعدك ولدا وانت من صالحي قومك ولكني اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم استأمره
فاتته فاخبرته فانزل الله هذه الاية قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية
يتزوجون بازواج ابائهم فنهوا بهذه الاية عن ذلك قوله ما نكح في ما هذه قولان احدهما
انها موصولة اسمية واقعة على انواع من يعقل كما تقدم في قوله ما طاب لكم وهذا عند من
لا يجيز وقوعها على احاد العقلاء فاما من يجيز ذلك فيقول انها واقعة موقع من فما مفعول به
بقوله ولا تنكحوا والتقدير ولا تتزوجوا من تزوج اباؤكم والثاني انها مصدرية اي ولا تنكحوا
مثل نكاح ابائكم الذي كان في الجاهلية وهو النكاح الفاسد كنكاح الشغار وغيره واختار

هذا القول جماعة منهم ابن جرير الطبري قال ولو كان معناه ولا تنكحوا النساء التي نكح اباؤكم لوجب ان يكون موضع
ما من النهي ويتبين كونه حراما او فاسدا قوله انه كان فاحشة ومقتا وقوله من النساء تقدم نظيره اول
السورة **فصل** قال ابو حنيفة واحمد يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي لا يحرم احتج
الاولون بهذه الاية لانه تعالى نهى الرجال ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطء لوجوه احدها
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاضاف النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو
الوطء لا العقد لان الانسان لا يتزوج من زوجة نفسه لان ذلك تحصيل الحاصل ولانه لو كان المراد به
في هذه الاية العقد لحصل التحليل بمجرد العقد وثانيها قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد
به الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة وثالثها قوله الزاني لا ينكح الا زانية ولو كان المراد
العقد لزم الكذب ورابعها قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وليس المراد العقد فثبت بهذه الوجوه ان النكاح
عبارة عن الوطء فلزم ان يكون المراد من قوله ما نكح اباؤكم اي ما وطئهن اباؤكم فيدخل فيه المنكوحة
والمزني بها **فان قيل** قد ورد ايضا لفظ النكاح بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب
لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات وقال عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان
حمل اللفظ على الوطء اولى من حمله على العقد **فالجواب** ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد
لان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد فكان حقيقة في
الوطء وانما سمي العقد بهذا الاسم لانه سبب للوطء فيكون من باب اطلاق اسم المسبب على السبب
كان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصغير حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق
ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا هذا على قول من يقول لا يجوز استعمال اللفظ الواحد باعتبار الواحد في
حقيقته ومجازه فلا جرم نقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطء اما حكم العقد فانه يستفاد من
دليل اخر واما من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فانه يقول دلت الاية
على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معا فقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء نهي عن الوطء
وعن العقد معا حملا للفظ على مفهوميه ولو سلمنا انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا
لكن ثبت بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في الوطء تارة وفي العقد اخرى والقول
بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلابد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم
حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء نهيا عن القدر
المشترك بين هذين القسمين فيكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فثبت ان النهي عن التزويج
يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا واجيبوا عن هذا الاحتجاج بوجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح
يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا بها معارضة بوجوه الاولى لا نسلم ان اسم النكاح احدها قوله
عليه السلام النكاح سنتي ولا شك ان الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطء
بالسفاح سنة له ولما ثبت ان الوطء ليس بسنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطء وكذلك قوله
تناكحوا تكثروا ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطء وكذا التمسك بقوله وانكحوا
الايامى منكم وانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتأتى الا فيه وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا
وذلك لانا لو قلنا الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دليلنا ومتى وقع التعارض
بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم تساعدونا على ان لفظ النكاح مستعمل في
في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الايات التي ذكرناها ولزم القول
بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص
معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة
في الوطء قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح وهذا يقتضي ان لا يكون الوطء
نكاحا الثالث من حلف ان اولاد الزنا ليسوا اولاد نكاح لم يحنث ولو كان الوطء نكاحا لوجب ان يحنث
سلمنا ان الوطء يسمى نكاحا لكن العقد ايضا يسمى نكاحا فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى من حمله
على ما ذكرنا واما قولهم ان الوطء مسبب للعقد فكما يحسن اطلاق المسبب مجازا فكذا يحتمل ان يقال
النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء سببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر
بل ما ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب اتم من استلزام المسبب للسبب المعين فانه لا يمتنع
حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث

ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت ان القول باسم النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد اولى من
عكسه الوجه الثاني انه ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه
معا وهاهنا ان كان قد التزموه لكنه مدفوع باجماع المفسرين على ان سبب نزول هذه الاية
هو انهم كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول هذه الاية لا بد
وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا اما ان سبب
النزول يكون داخلا فيها فذلك مجمع عليه واذا ثبت ان سبب النزول هو العقد لا الوطي وثبت
بالاجماع ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه
الاية فيكون قولهم مضادا للدليل القاطع فيكون مردودا واما استدلالهم بالضم فضعيف
لان الضم الحاصل في الوطي عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك
لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيها محال واذا كان
كذلك فليس بين الوطي وبين العقد مفهوم مشترك يقال ان لفظ النكاح حقيقة فيه واذا
بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطي وبين العقد او يقال انه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين الوجه الثالث سلمنا ان
النكاح بمعنى الوطي ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة بل المراد منه المصدر
لاجماعهم على ان لفظ ما حقيقة في غير العقلا فلو كان المراد هنا المنكوحة لزم هذا المجاز وهو خلاف
الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعدها في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا نكاح ابائكم
ويكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود
وكانت موقتة وكانت على سبيل القهر والالجا فنهاهم الله تعالى بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة
وهذا الوجه منقول عن ابن جرير وغيره كما تقدم الوجه الرابع سلمنا ان المراد المنكوحة والتقدير
ولا تنكحوا التي نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ
الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل من نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان هذا
صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ومعلوم انه
ليس كذلك واذا ثبت انه لا يفيد العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد لصار مجملا
غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم انه بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه
الى البعض اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج
بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير يزول الاجمال الوجه الخامس سلمنا
ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم والاشتراك كثير من اقسام النهي
لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه اقصى ما في الباب ان يقال هذا على خلاف الاصل لكن يجب المصير
اليه لدليل يدل على صحة هذا النكاح وسنذكره الوجه السادس هب ان ما ذكرتم يدل على فساد هذا
النكاح الا ان هاهنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه احدها ان هذا النكاح منعقد فوجب
ان يكون صحيحا بيان انه منعقد لانه منهي عنه بهذه الاية ومن مذهب ابي حنيفة ان النهي عن
الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا اصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم
النحر فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا
كان منعقدا في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن وهذا نهي الى غاية ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول
تلك الغاية واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ويدخل في هذا العموم مزنية
الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم خص في مواضع فيبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك يستدل
بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من
النساء وكذلك قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ضمير عايد الى المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا
لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات اليه هو قوله حرمت عليكم امهاتكم
فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عايدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا
وكذلك عموم الاحاديث كقوله عليه السلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا
بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات تتناول محل النزاع والترجيح يكون بكثرة الادلة وبتقدير ان يثبت لهم

ان النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد فلو حملنا الاية على العقد لزمنا الاجمال واحد وبتقدير ان نحمل تلك الاية
على حرمة الوطي يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا لكثرة الدلائل وثانيها الحديث المشهور وهو
قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز ماء فهاهنا
الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبية واشتبهت بها فهاهنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول
دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به وثالثها ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم
والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان تقيس نكاح هذه المرأة
على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بالجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان
هذه الحرمة انما حكم الشارع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق
بالزنا بيان المقام الاول ان من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة ابو الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المرأة وابنتها
بقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذن في هذا الدخول ولم يحكم
بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة الشديدة بينهن لان حذر الابداء عن
الاقارب اقوى وقضاء الشهوة ابلغ ... عند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا
حصلت المحرمية انقطع الاطماع وانحسمت الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين
سليما عن هذه المفسدة فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال بين الزوجين
واذا كان المقصود من المحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء
فناسب حكم الشرع اثبات هذه المحرمية واما الاتصال الحاصل بالزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب
حكم الشرع اثبات هذه المحرمية وهذا وجه مقبول قوله الا ما قد سلف في هذا الاستثناء قولان احدهما
انه منقطع اذ الماضي لا يجامع الاستقبال والمعنى انه لما حرم عليهم نكاح ما نكح اباؤهم تطرق الوهم
الى ما مضى في الجاهلية ما حكمه فقيل الا ما قد سلف اي لكن ما سلف فلا اثم عليه وقال ابن زيد
في معنى ذلك ايضا ان المراد بالنكاح العقد الصحيح وحمل الا ما قد سلف على ما كان يتعاطاه بعضهم من
الزنا فقال الا ما قد سلف من الاباء في الجاهلية من الزنا بالنساء فذلك جائز لكم زواجهم في الاسلام وكانه قيل ولا تعقدوا
على من عقد عليه اباؤكم الا ما قد سلف من زناهم فانه يجوز لكم ان تتزوجوهم فهو استثناء منقطع ايضا والثاني
انه استثناء متصل وفيه معنيان احدهما ان تحمل النكاح على الوطي والمعنى انه نهى ان يطأ الرجل امرأة وطئها ابوه
الا ما قد سلف من الاب في الجاهلية من الزنا بالمرأة فانه يجوز للابن تزوجها نقل هذا عن ابن زيد ايضا
الا انه لا بد من التخصيص في شيئين احدهما قوله ولا تنكحوا اي ولا تطأوا الوطء مباحا بالتزويج والثاني
التخصيص في قوله الا ما قد سلف بوطء الزنا والا فالوطء فيما قد سلف قد يكون وطئا غير زنا وقد يكون
زنا فيصير المعنى ولا تطأوا ما وطئ اباؤكم وطئا مباحا بالتزويج الا من كان وطؤها فيما مضى وطئ زنا
في الجاهلية والمعنى الثاني ولا تنكحوا مثل نكاح ابائكم في الجاهلية الا ما تقدم منكم من تلك العقود الفا
سدة فمباح لكم الاقامة عليها في الاسلام اذا كان مما يقرر الاسلام عليه وهذا على رأي من يجعل ما مصدرية
وقد تقدم وقال الزمخشري فان قلت كيف استثنى ما قد سلف مما نكح اباؤكم قلت كما استثني غير ان
سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فلا يحل لكم غيره وذلك غير
ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يعلق بالمحال في التابيد في نحو قولهم حتى يبيض
القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط انتهى اشار رحمه الله الى بيت النابغة في قوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب •

يعني ان وجد فيهم عيب فهو هذا وهذا
لا يعده احد عيبا فانتفى العيب عنهم بدليله ولكن هذا الاستثناء على هذا المعنى الذي ابداه الزمخشري
من قبيل المنقطع او المتصل والحق انه متصل لان المعنى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الا اللاتي مضين وهذا محال
وكونه محالا لا يخرجه عن الاتصال واما البيت ففيه نظر والظاهر ان الاستثناء فيه متصل ايضا لانه
جعل العيب شاملا لقوله غير ان سيوفهم بالمعنى الذي اراده والبحث فيه يطول فليتخلص مما تقدم ان
المراد بالنكاح في هذه الاية العقد الصحيح او الفاسد او الوطء او يراد بالاول العقد وبالثاني الوطء
وقد تقدم الكلام على ذلك في البقرة وزعم بعضهم ان في الاية تقديما وتاخيرا والاصل ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا الا ما قد سلف وهذا فاسد من جهة
الاعراب ومن جهة المعنى اما الاول فلان ما في حيز ان لا يتقدم عليها وايضا فالمستثنى لا يتقدم
على الجملة التي هو من متعلقاتها سواء كان متصلا ام منقطعا وان كان في هذا خلاف ضعيف

واما الثاني فلانه اخبر انه فاحشة ومقت في الزمان الماضي بقوله كان فلا يصح ان يستثنى منه الماضي اذ يصير المعنى هو فاحشة في الزمان الماضي الا ما وقع منه في الزمان الماضي فليس بفاحشة. وقيل ان الا هاهنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى. وقيل الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم. وقيل الا ما قد سلف فانه معفو عنه قالوا لانه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن العادة الرديئة على سبيل التدريج. وقيل ان هذا خطا لانه عليه السلام ما اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كان في الجاهلية لما روى البرا بن عازب قال مر بي خالي ابو بردة ابن نيار ومعه لوا فقلت اين تذهب قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل تزوج امراة ابيه من بعده اتيه براسه واخذ ماله. **فصل** قال القرطبي وقد كان في العرب قبائل قد اعتادت ان يخلف ابن الرجل على امراة ابيه وكانت هذه السيرة في الانصار لازمة وكانت في قريش مباحة مع التراضي الا ترى ان عمرو بن امية خلف على امراة ابيه بعد موته فولدت له مسافرا وابا معيط وكان لها من امية ابو العيص وغيره فكان بنو امية اخوة مسافر وابي معيط واعمامهما. وايضا صفوان ابن امية بن خلف تزوج بعد ابيه امراته فاختة بنت الاسود بن المطلب بن اسد وكان امية قتل عنها. ومن ذلك منظور بن زبان خلف على مليكة بنت خارجة وكانت تحت ابيه زبان بن سيار. ومن ذلك حصن بن ابي قيس تزوج امراة ابيه كبيشة بنت معن. والاسود بن خلف تزوج امراة ابيه. وقال الاشعث بن سوار توفي ابو قيس وكان من صالحي الانصار فخطب ابنه قيس امراة ابيه فقالت اني اعدك ولدا ولكني اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم استامره فاتته فاخبرته فانزل الله تعالى هذه الاية. وقد كان في العرب من تزوج ابنته وهو حاجب بن زرارة تمجس وفعل هذه الفعلة ذكر ذلك النضر بن شميل في كتاب المثالب فنهى الله المؤمنين عما كان عليه اباؤهم من هذه السيرة. **قوله** انه هذا الضمير يعود على النكاح المفهوم من قوله ولا تنكحوا. ويجوز ان يعود على الزنا اذا اريد بقوله الا ما قد سلف الزنا وكان هنا لا تدل على الماضي فقط لان معناها هنا معنى لم يزل اي في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف. وهذا المعنى هو الذي حمل المبرد على قوله انها زائدة ورد عليه بوجود الخبر والزائد لا خبر لها وكانه يعني بزيادتها ما ذكرناه من كونها لا تدل على الماضي فقط فعبر عن ذلك بالزيادة. **فصل** وصف تعالى هذا النكاح بامور ثلاثة. الاول انه فاحشة والفاحشة اقبح المعاصي وذلك ان زوجة الاب تشبه الام فكان مباشرتها من افحش الفواحش لان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب. قال ابو العباس سالت ابن الاعرابي عن نكاح المقت فقال هو ان يتزوج الرجل امراة ابيه اذا طلقها او مات عنها ويقال لهذا الرجل الضيزن. وقال ابن عرفة كانت العرب اذا تزوج الرجل امراة ابيه فاولدها قيل للولد المقتي. والثاني المقت وهو بغض مقرون باستحقار فهو اخص منه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وكان ذلك قبل النهي منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امراة ابيه مقيت وكان منهم الاشعث بن قيس وابو معيط بن ابي عمرو بن امية. والثالث قوله وساء سبيلا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة. القبح العقلي والقبح الشرعي والقبح العادي فقوله فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومن اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح. **قوله** وساء سبيلا في ساء قولان احدهما انها جارية مجرى بئس في الذم والعمل ففيها ضمير مبهم يفسره ما بعده وهو سبيلا والمخصوص بالذم محذوف تقديره وساء سبيلا سبيل هذا النكاح كقوله بئس الشراب اي ذلك الما. وقال الليث ساء فعل لازم وفاعله سبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كقوله وحسن اولئك رفيقا. الثاني انها لا تجري مجرى بئس في العمل بل هي كسائر الافعال فيكون فيها ضمير يعود على ما عاد عليه الضمير في انه وسبيلا على كلا التقديرين تمييز. وفي هذه الجملة وجهان احدهما انه لا محل لها لانها مستانفة ويكون الوقف على قوله ومقتا ثم يبتدا بقوله وساء سبيلا اي وساء هذا السبيل من نكاح من نكحهن من الابا. والثاني ان يكون معطوفا على خبر كان على انه يجعل محكيا بقول مضمر ذلك القول هو المعطوف على الخبر والتقدير ومقولا فيه ساء سبيلا هكذا قدره ابو البقا. والقائل ان يقول يجوز ان يكون عطفا على خبر كان من غير اضمار قول لان هذه الجملة في قوة المفرد الا ترى انه يقع خبرا بنفسه تقول زيد ساء رجلا فعابه

تعالى في الباب انك اثبت باخبار كان احدها مفرد والاخر جملة اللهم الا ان يقال ان هذه جملة انشائية والانشا لا تقع خبرا لكان فاحتاج الى اضمار القول وفيه بحث. **قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا رحيما** امهات جمع ام فالهاء زائدة في الجمع فرقا بين العقلاء وغيرهم يقال في العقلاء امهات وفي غيرهم امات كقوله. وامات اطلا صغار. هذا هو المشهور وقد يقال امات في العقلاء وامهات في غيرهم وقد جمع الشاعر بين الاستعمالين في العقلاء فقال.

اذا الامهات قبحن الوجوه ... فرجت الظلام بامّاتكا

وقد سمع امهة في ام بزيادة الهاء بعدها تا تانيث قال. امهتي خندف والياس ابي. فعلى هذا يجوز ان يكون امهات جمع امهة الزيد فيها الهاء والهاء قد تزاد في مواضع قالوا هبلع وهجرع من البلع والجرع. **قوله** وبناتكم عطف على امهاتكم وبنات جمع بنت وبنت تانيث ابن وتقدم الكلام عليه وعلى اشتقاقه ووزنه في البقرة في قوله يا بني اسرائيل الا ان ابا البقا حكى عن الفرا ان بنات ليس جمعا لبنت يعني بكسر البا بل جمع بنة يعني بفتحها قال وكسرت البا تنبيها على المحذوف. قال شهاب الدين هذا انما يجي على اعتقاد ان لامها يا وقد تقدم الخلاف في ذلك وان الصحيح انها واو. وحكي عن غيره ان اصلها بنوة فلذلك جاء جمعها ومذكرها وهو بنون قال وهو مذهب البصريين. قال شهاب الدين لا خلاف بين القولين في التحقيق لان من قال بنات جمع بنة بفتح البا لا بد وان يكون يعتقد ان اصلها بنوة حذفت لامها وعوض منها تا التانيث والذي قال بنات جمع بنوة لفظ بالاصل فلا خلاف. واعلم ان تا بنت واخت تا تعويض عن اللام المحذوفة كما تقدم تقريره وليست للتانيث لوجهين احدهما ان تا التانيث تبدل في الوقف ها وهذه لا تبدل بل تقر على حالها. قال ابو البقا قال قبل لم ترد المحذوف في اخوات ولم يرد في بنات قيل حمل كل واحد من الجمعين على مذكره فمذكر بنات لم يرد اليه المحذوف بل قالوا فيه بنون ومذكر اخوات رد فيه محذوفه قالوا في جمع اخ اخوة واخوان. قال شهاب الدين وهذا الذي قاله ليس بشي لانه انما جمع التكسير وهو اخوة واخوان نقابل الاخوات جمع التصحيح فقال رد في اخوات كما رد في اخوة وهذا ايضا موجود في بنات لان مذكره في التكسير رد اليه المحذوف قالوا ابن وابنا ولما جمعوا الاخ جمع السلامة قالوا فيه اخون بالحذف فرد واتى تكسير ابن واخ بحذوفهما ولم يردوا في تصحيحهما. **فصل** اعلم الله تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوان. سبعة من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت. وسبعة من غير النسب وهن البنات المرضعات والاخوات من الرضاعة وامهات النسا وبنات النسا المدخول بامهاتهن وازواج الابنا وازواج الابا وقد ذكروا في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين. **فصل** قال الكرخي هذه الاية مجملة لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان انما يضاف الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الاية وليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الاية مجملة من هذا الوجه. قال ابن الخطيب والجواب من وجهين. الاول ان تقديم قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن. الثاني ان من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد منه تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل احد ان المراد تحريم اكلها واذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كان ذلك معلوما بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فلا يعدى فيه بحث من وجوه اخر. احدها ان قوله حرمت عليكم مذكور على ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الاية شيئا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الاية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة. وثانيها ان قوله حرمت عليكم ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور في الاية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى المؤقت فانه يقال تارة حرمت عليكم امهاتكم مؤقتا وحرمت عليكم امهاتكم مؤبدا واذا كان ذلك صالحا للتقسيم لم يكن نصا في التابيد فاذن لا يستفاد التابيد الا من دليل منفصل. وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الماضي وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل. ورابعها ان ظاهر قوله

حرمت عليكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه
تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة
وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر وخامسها ان قوله حرمت عليكم يشعر ظاهره بسبق
الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجادا للموجود
وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال بل المراد الاخبار عن
حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية وحده غير كاف في ثبوت المطلوب **فصل** حرمة
الامهات والبنات كانت ثابتة من زمن ادم عليه السلام الى زماننا ولم يثبت حل نكاحهن في شي من الاديان
الالهية الا ما نقل عن زرادشت رسول المجوس انه قال بحله واكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا واما
نكاح الاخوات فقد نقل انه كان مباحا في زمن ادم عليه السلام وانما اباحه الله للضرورة وانكر بعضهم
ذلك وقال انه تعالى كان يبعث الجواري من الجنة ليتزوج بهن ابناء ادم عليه السلام ويبعث ايضا
لبنات ادم من يتزوج بهن من الحور وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه وازواج بناته من الجنة
فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد ادم فقط وذلك باطل بالاجماع **فصل** ذكر العلماء ان سبب هذا
التحريم ان الوطي اذلال واهانة فان الانسان يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في موضع خال
واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام
الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض
منه قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال وكذا القول في البقية **فصل**
كل امراة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او بدرجات سوا رجعت اليها
بذكور او باناث فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام ان كان حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات
فاما ان يكون لفظ الام متواطيا او مشتركا فان كان متواطيا اعني ان يكون موضوعا بازاء قدر مشترك
بين الام الاصلية وبين سائر الجدات فتكون الاية نصا في تحريم الام الاصلية وفي الجدات وهذا
تفريع على ان اللفظ المشترك بين امرين هل يجوز استعماله فيهما معا ام لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل
ومن لم يجوزه فالقايلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع احدهما ان لفظ الام اريد به ههنا الام
الاصلية فتحريم نكاحها ههنا مستفاد بالنص واما تحريم نكاح الجدات فمستفاد من الاجماع الثاني انه تعالى
تكلم بهذه الاية مرتين يريد في كل مرة مفهوما اخر وان كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجازا في
الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ نرجع
الطريقان المذكوران وكل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك
وهل بنت الابن وبنت البنت تسمى بنتا حقيقة او مجازا فيه البحث كما في الام **فصل** قال
الشافعي اذا تزوج الرجل بامه ودخل بها لزمه الحد وقال ابو حنيفة لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود
هذا النكاح وعدمه سوا فكان هذا الوطي زنا محضا فيلزمه الحد وانما قلنا ان وجوده وعدمه سوا لانه
تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد من هذه الاية تحريم
نكاحها واذا ثبت ذلك فنقول الموجود ليس الا صيغة الايجاب والقبول فلو حصل هذا الانعقاد لكان
هذا الانعقاد واما ان يقال انه حصل في الحقيقة او في حكم الشرع والاول باطل لان صيغة الايجاب
والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد بين الموجود
والمعدوم محال والثاني باطل لان الله بين في هذه الاية بطلان هذا العقد قطعا واذا كان هذا
العقد باطلا قطعا في حكم الشرع فكيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد
وعدمه بمثابة واحدة **فصل** قال الشافعي البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني
وقال ابو حنيفة واحمد تحرم حجة الشافعي انها ليست بنتا له فلا تحرم وانما قلنا ليست بنتا له
لوجوه احدها ان ابا حنيفة اما ان يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مايه
او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه
اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره واتت بولد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مايه
مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت ولدها الا عند الاستلحاق ولو كان النسب هو كون الولد
مخلوقا من مايه لما توقف ثبوت هذا النسب على الاستلحاق واما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج
بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب ههنا مع القطع بانه غير مخلوق من مايه

فثبت ان القول بجعل الخلق من مايه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على ابي حنيفة واما اذا قلنا النسب
انما يثبت بحكم الشرع فههنا اجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى الزاني لوجب
على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا على الحقيقة ولا على حكم الشرع
وثانيها قوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فحصر النسب في الفراش وثالثها انه لا ولاية
له عليها ولا ترثها ولا ترثه ولا يجب لها عليه نفقة ولا حضانة ولا تحل له الخلوة بها ولما لم يثبت شي من
ذلك علمنا انتفا النسب بينهما واذا انتفى النسب بينهما حل له التزوج بها **قوله** واخواتكم ويدخل
فيه الاخوات للابوين وللاب وللام **قوله** وعماتكم وخالاتكم قال الواحدي كل ذكر رجع نسبك اليه
فاخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك اليها بالولادة
فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك والف خالة وخال منقلبة عن واو بدليل
جمعه على اخوال قال تعالى او بيوت اخوالكم **قوله** وبنات الاخ وبنات الاخت والقول فيهن كالقول
في بنات الصلب قال المفسرون كل امراة حرم الله نكاحها بدا بهن المذكورات في الاية الاولى فكل امراة
كانت حلالا ثم طرا تحريمها فهن اللواتي ذكرن في باقي الاية **قوله** وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من
الرضاعة قال الواحدي سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي عليه السلام امهات
المومنين في قوله وازواجه امهاتهم **قوله** من الرضاعة في موضع نصب على الحال فيتعلق بمحذوف
تقديره واخواتكم كاينات من الرضاعة وقرا ابن حيوة من الرضاعة بكسر الرا **فصل** نص في هذه الاية
على حرمة الامهات والاخوات من الرضاعة والحرمة غير مقصورة عليهن لقوله عليه السلام يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب وقد نبه تعالى في الاية على ذلك بتسمية المرضعة اما والمرضعة اختا
فاجرى الرضاع مجرى النسب وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنان بطريق الولادة وهما الامهات
والبنات وخمس بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت
ثم لما شرع في احوال الرضاع ذكر من كل واحد من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي
فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات فنبه بذكر هذين المثالين
من هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كما هو في باب النسب ثم انه عليه السلام اكد ذلك البيان
بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **فصل** الام من الرضاع هي المرضعة وكذلك كل امراة انتسبت
اليها بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع وكذلك القول في الاب واذا عرفت الام
والاب عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فالاخت للابوين هي الصغيرة الاجنبية
التي ارضعتها امك بلبن ابيك سوا ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والاخت للاب هي التي ارضعتها
زوجة ابيك بلبن ابيك والاخت للام هي التي ارضعتها امك بلبن رجل اخر وكذلك تعرف العمات
والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت **فصل** انما تثبت حرمة الرضاع بشرطين احدهما ان يكون
قبل استكمال المولود حولين لقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وقالت ام سلمة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعا وعن ابن مسعود عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا رضاع الا ما انشز العظم وانبت اللحم وانما يكون هذا في حال الصغر وعند ابي حنيفة
مدة الرضاع ثلاثون شهرا لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وهو عند الاكثرين لاقل مدة الحمل
واكثر مدة الرضاع واقل مدة الحمل ستة اشهر الشرط الثاني ان يوجد خمس رضعات متفرقات يروى
ذلك عن عايشة وبه قال عبد الله بن الزبير واليه ذهب الشافعي واحمد قالت عايشة انزل في القران
عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ من ذلك خمس وصار الى خمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك وقال عليه السلام لا تحرم المصة من الرضاع ولا المصتان
وذهب ابن عباس وابن عمر الى ان قليله وكثيره يحرم وبه قال سعيد بن المسيب واليه ذهب سفيان
الثوري ومالك والاوزاعي وعبد الله بن المبارك واصحاب الراي **قوله** وامهات نسايكم فيدخل فيه
امها الاصلية وجميع جداتها من قبل الاب والام كما بينا في النسب ومذهب اكثر الصحابة والتابعين
ان ام الزوجة تحرم على زوج بنتها سوا دخل بالبنت او لم يدخل وذهب بعض الصحابة الى ان ام
المراة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة انما تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر
وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد
ابن ثابت قال اذا طلق الرجل امراته قبل الدخول تزوج بامها وان ماتت لم يتزوج بامها والفرق

بينهما ان الطلاق قبل الدخول لم يتعلق به شي لانه لا يجب عليها عدة والموت في حكم الدخول في وجوب العدة **قوله**
وربائبكم الربائب جمع ربيبة وهي بنت الزوج او الزوجة والمذكر ربيب سميا بذلك لان احد الزوجين
يربيه كما يرب ابنه **قوله** اللاتي في حجوركم لا مفهوم له لخروجه مخرج الغالب والحجور جمع حجر بفتح الحا وكسرها
وهو مقدم ثوب الانسان ثم استعملت اللفظة في الحفظ والستر والسبب في هذه الاستعارة ان
كل ربا طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله
من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم **قوله** من نسائكم فيه وجهان احدهما انه
حال من ربائبكم تقديره وربائبكم كائنات من نسائكم والثاني انه حال من الضمير المستكن في قوله في
حجوركم لانه لما وقع صلة تحمل ضميرا اي اللاتي استقررن في حجوركم **قوله** اللاتي دخلتم بهن صفة لنسائكم
المجرور بمن اشترط في تحريم الربيبة ان يدخل بامها ولا يجوز ان يكون صفة لنسائكم الاولى والثانية
لوجهين احدهما من جهة الصناعة وهو ان نسائكم الاولى مجرورة بالاضافة والثانية مجرورة بمن فقد
اختلف العاملان واذا اختلفا امتنع النعت لا تقول رايت زيدا ومررت بعمرو العاقلين على ان يكون العاقلين
نعتا لهما والثاني من جهة المعنى وهو ان ام المراة تحرم بمجرد العقد على البنت دخل بها او لم يدخل بها
عند الجمهور والربيبة لا تحرم الا بالدخول على امها وفي كلام الزمخشري ما يلزم منه انه يجوز ان يكون هذا
الوصف راجعا الى الاولى في المعنى فانه قال من نسائكم متعلق بربائبكم ومعناه ان الربيبة من
المراة المدخول بها محرمة على الرجل حلال له اذا لم يدخل بها قال فان قلت هل يصح ان يتعلق بقوله وامهات
نسائكم قلت لا تخلوا اما ان يتعلق بهن وبالربائب فتكون حرمتهن وحرمة الربائب غير مبهمتين جميعا
واما ان يتعلق بهن دون الربائب فتكون حرمتهن غير مبهمة وحرمة الربائب مبهمة فلا يجوز الاول
لان معنى من مع احد المتعلقين خلاف معناها مع الاخر الا تراك اذا قلت وامهات نسائكم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن فقد جعلت من لبيان النساء وتمييز المدخول بهن واذا قلت وربائبكم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فانك جاعل من لابتداء الغاية كما تقول بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة وليس يصح ان
تعني بالكلمة الواحدة في خطاب واحد معنيين مختلفين ولا يجوز الثاني لان الذي يليه هو الذي يستوجب
التعليق به ما لم يعرض امر لا يرد الا ان تقول اعلقه بالنساء والربائب واجعل من للاتصال كقوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض اي لست منك ولست مني ما انا من الدد ولا الدد مني
وامهات النساء متصلات بالنساء لانهن امهاتهن كما ان الربائب متصلات بامهاتهن لانهن بناتهن هذا وقد
اتفقوا على ان التحريم لامهات النسا مبهم انتهى ثم قال الا ما روي عن علي وابن عباس وزيد وابن عمر وابن
الزبير انهم قرؤا وامهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكان ابن عباس يقول والله ما انزل الا هكذا فقوله
اعلقه بالنساء والربائب الى اخره يقتضي ان القيد الذي في الربائب وهو الدخول في امهات نسائكم
كما تقدم حكايته عن علي وابن عباس قال ابو حيان ولا نعلم احدا اثبت لمن معنى الاتصال واما الابيات
والبنت والحديث فمؤول **فصل** روي عن علي رضي الله عنه انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج
وكان في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج الربيبة واحتج على ذلك بقوله اللاتي
في حجوركم شرط في تحريمها كونها ربيبة في حجره فاذا لم تكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان واما سائر
العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالام حرمت ابنتها عليه سوا كانت في تربيته او لم تكن لقوله تعالى فان لم تكونوا
دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو
مجرد الدخول واما ذكر التربية والحجر حملا على الاعم الاغلب لا ان يفيد شرطا في التحريم **قوله** وحلائل ابنائكم الذين
من اصلابكم الحلائل جمع حليلة وهي الزوجة سميت بذلك لانها تحل مع زوجها حيث كان فهي فعيلة بمعنى
فاعله والزوج حليل لذلك قال اغشى فتاة الحي عند حليلها واذا غزا في الجيش لا اغشاها
وقيل انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد وعلى
هذا فالجارية كذلك فلا يجوز للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقيل لان كل واحد منهما كانه حال في قلب
صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة وقيل اشتقاقها من لفظ الحلال اذ كل منهما
حلال لصاحبه فالحليلة تكون بمعنى المحلة والجارية كذلك فوجب كونها حليلة ففعيل بمعنى مفعول
اي محللة له وهو كلها الا ان هذا يضعفه دخول تا التانيث اللهم الا ان يقال انه جرى مجرى
الجوامد كالنطيحة والذبيحة وقيل ماخوذ من الحلول فالحليلة عبارة عن الشي الذي يكون محل الحلول
والجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له وقيل انها من لفظ الحل ضد العقد لان كلا منهما يحل

ازار صاحبه والذين من اصلابكم صفة مبينة لان الابن قد يطلق على المتبنى به وليست امراته حراما على من تبناه
فان النبي صلى الله عليه وسلم نكح زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت اميمة بنت عبد المطلب فكانت زينب
ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم وكان زوجها زيد بن حارثة وكان زيد تبناه الرسول عليه السلام فقال المشركون
انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
واما الابن من الرضاع فانه وان كان حكمه حكم ابن الصلب في ذلك فمثبت بالسنة فلا يرد على الاية الكريمة
والاصلاب جمع صلب وهو الظهر سمي بذلك لقوته اشتقاقا من الصلابة وافصح لغاته صلب بضم الفا
وسكون العين وهي لغة الحجاز وبنوا تميم واسد يقولون صلب بفتحها حكى ذلك الفراء عنهم في كتاب
لغات القران له وانشد عن بعضهم وصلب مثل العنان المؤدم وحكى عنهم اذا اقوم اشتكي صلبي
وصلب بضم الصاد واللام وصالب ومنه قول العباس ينقل من صالب الى رحم **فصل** قال الشافعي لا يجوز للاب
ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة يجوز واستدل الشافعي بما تقدم من الاشتقاق فمن قال انه
ليس كذلك فهو شهادة على النفي فلا يلتفت اليه **فصل** اتفقوا على ان حرمة حليلة الابن تحصل بنفس
العقد كما تحصل حرمة حليلة الاب بنفس العقد لان عموم الاية يقتضي ذلك سوا كانت مدخولا
بها او لم تكن وسيل ابن عباس عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه تعالى لم يبين ان هذا
الحكم مخصوص بما دخل الابن بها او غير مخصوص فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس المراد من هذا
الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التابيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة
من النسب اي اللواتي ثبتت حرمتهن على سبيل التابيد فكذا ههنا **فصل** قال القرطبي اختلفوا في اللائط فقال
مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابهم لا يحرم النكاح باللواط وقال الثوري اذا لعب بالصبي حرمت عليه
امه وقال الامام احمد اذا تلوط بابن امراته او ابيها او بابنها حرمت عليه امراته وقال الاوزاعي
اذا لاط بغلام وولد للمفجور به بنت لم يجز للفاجر ان يتزوجها لانها بنت من قد دخل به **فصل** اتفقوا
على ان هذه الاية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من
صلب الجد وكذلك ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة **قوله** وان تجمعوا في محل رفع عطفا على مرفوع
حرمت اي وحرم عليكم الجمع بين الاختين والمراد الجمع بينهما في النكاح اما في الملك فجائز اتفاقا واما
الوطي بملك اليمين ففيه خلاف **قوله** الا ما قد سلف استثنا منقطع فهو منصوب المحل كما تقدم في نظيره
اي لكن ما مضى في الجاهلية فان الله يغفره وقيل المعنى الا ما عقد عليه قبل الاسلام فانه بعد الاسلام
يبقى النكاح على صحته ولكن يختار واحدة منهما ويفارق الاخرى وتقدم قريب من هذا المعنى في ما قد
سلف الاول ويكون الاستثنا عليه متصلا وهذا لا ينافي الاتصال لبنيه لفساد المعنى وقال
عطا والسدي الا ما قد سلف الا ما كان من يعقوب عليه السلام فانه جمع بين ليا ام يهوذا وراحيل
ام يوسف وكانتا اختين ان الله كان غفورا رحيما **فصل** لا يجوز ان يجمع بين اختين في عقد
النكاح ولا في عقد بين ويجوز ان يجمع بينهما في ملك اليمين فاذا وطي احدهما لم يبح له الاخرى حتى
تحرم الموطوءة بتزويج او اخراج عن ملكه ويعلم انها غير حامل قال القرطبي وشذ اهل الظاهر فقالوا يجوز الجمع
بين الاختين بملك اليمين في الوطي كما يجوز الجمع بينهما في الملك واحتجوا بما روي عن عثمان في الاختين
بملك اليمين قال حرمتهما اية واحلتهما اية لا امرك ولا انهاك فخرج السائل فلقي رجلا من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم قال معمر احسبه قال علي قال ما سالت عنه عثمان فاخبره بما ساله وبما افتاه
فقال له لكني انهاك ولو كان لي عليك سبيل ثم فعلت لجعلتك نكالا ويحرم الجمع بين المراة وعمتها
وبينها وبين خالتها لقوله عليه السلام لا يجمع بين المراة وعمتها ولا بينها وبين خالتها ولا يجوز
للحر ان يجمع بين اكثر من اربع نسوة ولا للعبد ان يجمع بين الا اثنتين فان جمع بين من لا يجوز الجمع
بينه في عقد واحد فسد وان كان في عقد بين لم يصح الثاني منهما **قوله تعالى والمحصنات من النسا**
الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين
فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة ان الله كان عليما حكيما قرا الجمهور والمحصنات بفتح الصاد سوا كانت معرفة بال ام نكرة
والكسائي بكسرها في الجميع الا قوله والمحصنات في هذه الاية فانه وافق الجمهور فاما الفتح ففيه
وجهان اشهرهما انه اسند الاحصان الى غيرهن وهو اما الازواج او الاوليا فان الزوج يحصن
امراته اي يعفها والولي يحصنها بالتزويج ايضا والله يحصنها بذلك والثاني ان هذا المفتوح

الصاد بمنزلة المكسورة بمعنى انه اسم فاعل وانما سمع فتح عين اسم الفاعل في ثلاثة الفاظ احصن فهو
محصن والفح فهو ملفح واسهب فهو مسهب • واما الكسر فانه اسند الاحصان اليهن لانهن يحصن
انفسهن بعفافهن او يحصن فروجهن بالحفظ او يحصن ازواجهن • واما استثنا الكسائي هذه التي
هنا فلان المراد بهن المزوجات فالمعنى ان ازواجهن احصنوهن فهن مفعولات وهذا على احد
الاقوال في المحصنات هنا من هن على انه قد قرئ شاذا بالكسر في هذه ايضا فان اريد بهن المزوجات
لان المراد انهن احصن ازواجهن او فروجهن وهو ظاهر • وقرا يزيد بن قطيب والمحصنات بضم الصاد
كانه لم يعتد بالساكن فاتبع الصاد للميم كقولهم منتن واصل هذه المادة الدلالة على المنع ومنه
الحصن لانه يمنع به وحصان بالكسر للفرس من ذلك ومدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من
الجراحة • قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم ليحصنكم من باسكم اي يمنعكم • والحصان بالفتح المراة العفيفة
لمنعها فرجها من الفساد • قال تعالى والتي احصنت فرجها ويقال احصنت المراة وحصنت ومصدر حصنت
حصن عن سيبويه وحصانة عن الكسائي وابي عبيدة واسم الفاعل من احصنت محصنة ومن حصنت
حاصن قال • وحاصن من حاصنات ملس • من الاذى ومن قراف الوقس • ويقال لها حصان ايضا
كما تقدم بفتح الحا قال حسان يصف عائشة رضي الله عنها •
حصان رزان ما تزن بريبة • وتصبح غرثى من لحوم الغوافل •

فصل والاحصان
ورد في القران بازا اربعة معان • التزوج كهذه الاية لانه عطف المحصنات على المحرمات فلا بد
وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير له في ذلك
والمراد المزوجة محرمة على الغير • الثاني العفة قال تعالى محصنات غير مسافحات • وقوله محصنين
غير مسافحين والتي احصنت فرجها اي اعفته • الثالث الحرية في قوله والذين يرمون المحصنات
يعني الحرائر لانه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين • وكذا قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وقوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات • الرابع الاسلام قال تعالى فاذا احصن قيل
في تفسيره اذا اسلمن وهذا تنفع معرفته في الاستثنا الواقع بعد وهو قول بعض العلماء فان اريد
به هنا التزوج كان المعنى وحرمت عليكم المحصنات اي المزوجات • قال ابو سعيد الخدري نزلت في
نسا كن يهاجرن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهن ازواج فيتزوجهن بعض المسلمين ثم يقدم ازواجهن
مهاجرين فنهى الله المسلمين عن نكاحهن ثم استثنى فقال الا ما ملكت ايمانكم يعني بالسبي ولهن ازواج في
دار الحرب فيحل لمالكهن وطيهن بعد الاستبرا لان بالسبي يرتفع النكاح بينها وبين زوجها • قال ابو سعيد
الخدري بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين جيشا الى اوطاس فاصابوا سبايا لهن ازواج من
المشركين فكرهوا غشيانهن وتحرجوا فانزل الله هذه الاية • وقال عطا اراد ان تكون امته في نكاح
عبده يجوز ان ينتزعها منه • وقال ابن مسعود اراد ان يبيع الجارية المزوجة فتقع الفرقة
بينها وبين زوجها ويكون بيعها طلاقا فيحل للمشتري وطيها وهذا قول ابي بن كعب وابن مسعود وابن
عباس وجابر وانس رضي الله عنهم • وقال علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المزوجة اذا بيعت
لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقها اليوم لان عائشة رضي الله عنها لما اشترت بريرة واعتقتها
خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة فلو وقع الطلاق بالبيع لما كان لها في ذلك التخيير فائدة
• وحجة الاولين ما روي في قصة بريرة انه عليه السلام قال بيع الامة طلاقها قالوا فاذا ما ملكت
الامة حل وطيها سوا ملكت بشرى او هبة او ارث ويدل على ان مجرد السبي يحل الامة قول الفرزدق
• وذات حليل انكحتنا رماحنا • حلال لمن يبني بها لم تطلق • يعني ان مجرد سبائها احلها بعد
الاستبرا • وان اريد به الاسلام او العفة فالمعنى ان المسلمات او العفيفات حرام كلهن فلا يزني
بهن الا ما ملك منهن بتزويج بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن او ملك
يمين ان كانت المراة مملوكة فيكون المراد بما ملكت ايمانكم التسلط عليهن وهو قدر مشترك
وعلى هذه الاوجه الثلاثة يكون الاستثنا متصلا • وان اريد الحرائر فالمراد الا ما ملكت بملك
اليمين ويدل عليه قوله بعد ذلك ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن
ما ملكت ايمانكم فكان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هناك وعلى هذا ففي قوله الا ما ملكت
ايمانكم وجهان • الاول ان المراد منه الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع • الثاني ان
الحرائر محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن بحضور الولي والشهود والشروط المعتبرة في

النكاح وعلى هذا فالاستثنا منقطع • قوله من النسا في محل نصب على الحال كنظيره المتقدم • وفائدة ذلك ان قوله
من النسا ان المحصنات يقع على الانفس فقوله من النسا يرفع ذلك الاحتمال والدليل على انه يراد بالمحصنات
الانفس قوله والذين يرمون المحصنات فلو اريد به النسا خاصة لما حد من قذف رجلا بنص القران
وقد اجمعوا على ان حده بهذا النص انتهى • قال شهاب الدين وهذا كلام عجيب لانه بعد التسليم ما قاله في
اية النور كيف يتوهم ذلك هنا احد من الناس •

فصل اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الاخر
واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة فان سبيا معا فقال الشافعي تزول الزوجية ويستبريها المالك
وقال ابو حنيفة لا تزول الزوجية واستدل الشافعي بقوله والمحصنات من النسا فيقتضي تحريم
ذوات الازواج ثم قال الا ما ملكت ايمانكم فيقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل
الحل • قال ابو بكر الرازي ان حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك فوجب ان تقع الفرقة بشرى الامة
واتهابها وارثها وليس كذلك • واجيب بان العام بعد التخصيص حجة في الباقي • وايضا فالحاصل عند
الشرى احداث الملك وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى • قوله كتاب الله في نصبه
ثلاثة اوجه • اظهرها انه منصوب على انه مصدر موكد لمضمون الجملة المتقدمة قبله وهي قوله حرمت
ونصبه بفعل مقدر اي كتب الله ذلك عليكم كتابا • والمعنى كتب الله عليكم تحريم ما تقدم ذكره من
المحرمات كتابا من الله ويجي المصدر من غير لفظ الفعل كثيرا قال تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي
تمر مر السحاب صنع الله • واتبع عبيدة السلماني في جعله هذا المصدر موكدا لمضمون الجملة من قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم • الثاني انه منصوب على الاغرا بعليكم والتقدير عليكم كتاب الله اي الزموه
كقوله عليكم انفسكم وهذا راي الكسائي ومن تابعه اجاز تقديم المنصوب في باب الاغرا مستدلين
بهذه الاية وبقول الاخر • يا ايها المايح دلوي دونكا • اني رايت الناس يحمدونكا • فدلوي منصوب
بدونك وقد تقدم ان البصريين يمنعون ذلك قالوا لان العامل ضعيف وتاولوا الاية على ما تقدم
والبيت على ان دلوي منصوب بالمايح اي الذي ماح دلوي • والثالث انه منصوب باضمار فعل اي
الزموا كتاب الله وهذا قريب من الاغرا • وقال ابو البقا في هذا الوجه تقديره الزموا كتاب الله وعليكم
اغرا يعني ان مفعوله قد حذف للدلالة بكتاب الله عليه اي عليكم ذلك فيكون اكثر تاكيدا • واما عليكم
فقال ابو البقا انها على القول بان كتاب مصدر يتعلق بذلك الفعل المقدر الناصب لكتاب ولا يتعلق
بالمصدر قال لانه هنا فضلة قال وقيل تتعلق بنفس المصدر لانه ناب عن الفعل حيث لم يذكر معه
فهو كقولك مرورا بزيد قلت واما على القول بانه اغرا فلا محل له لانه واقع موقع فعل الامر • واما
على القول بانه اغرا منصوب باضمار فعل اي الزموا فعليكم متعلق بنفس كتاب او بمحذوف على انه حال
منه • وقرا ابو حيوة كتب الله على ان كتب فعل ماض فالله فاعل به وهي تويد كونه منصوبا على المصدر
الموكد • وقرا ابن السميفع اليماني كتب الله بجعله جمعا مرفوعا مضافا لله تعالى على انه خبر مبتدا
محذوف تقديره هذه كتب الله عليكم • قوله واحل لكم • قرا الاخوان وحفص عن عاصم وابو جعفر احل
مبنيا للمفعول والباقون مبنيا للفاعل وكلتا القراتين الفعل فيهما معطوف على الجملة الفعلية من
قوله حرمت والمحرم والمحلل هو الله تعالى في الموضعين سوا صرح باسناد الفعل الى ضميره او حذف
الفاعل للعلم به وادعى الزمخشري ان قراة احل مبنيا للمفعول عطف على حرمت ليعطف فعلا مبنيا للمفعول
على مثله • واما على قراة بنائه للفاعل فجعله معطوفا على الفعل المقدر الناصب لكتاب كانه قيل كتب الله عليكم
تحريم ذلك واحل لكم ما وراء ذلكم • قال ابو حيان وما اختاره يعني من التفرقة بين القراتين غير
مختار لان الناصب لكتاب الله جملة موكدة لمضمون الجملة من قوله حرمت الى اخره • وقوله واحل لكم
جملة تاسيسية فلا يناسب ان تعطف الا على تاسيسية مثلها لا على جملة موكدة • والجملتان
هنا متقابلتان اذ احداهما للتحريم والاخرى للتحليل فالمناسب ان تعطف احداهما على الاخرى
لا على جملة اخرى غير الاولى وقد فعل هو مثل ذلك في قراة البنا للمفعول فليكن هذا مثله • قال
شهاب الدين وفي هذا الرد نظر • وما وراء ذلكم مفعول به اما منصوب المحل او مرفوعه على حسب
القراتين في احل •

فصل ظاهر قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة
الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر سوى المذكورين كقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد فلا يجوز ان يخص به القران لوجوه • احدها ان
عموم الكتاب مقطوع المتن وخبر الواحد مظنون المتن فكان اضعف فترجيحه يقتضي تقديم

الاضعف على الاقوى وهو لا يجوز وثانيها حديث معاذ حين قال له عليه السلام بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بالكتاب على التمسك بالسنة وعلق جواز التمسك
بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط وثالثها قوله عليه السلام
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه وهذا يقتضي ان لا
يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب ورابعها ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه
السلام لا تنكح المراة على عمتها لا يخلو من ثلاثة اوجه اما ان تكون الاية نزلت بعد الخبر فتكون الاية
ناسخة له لان العام اذا ورد بعد الخاص نسخ الخاص واما ان يكون الخبر ورد بعد الكتاب فيقتضي
نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يردا معا وهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير
تكون الاية وحدها غير مبينة وتكون الحجة بمجموع الاية والخبر ولا يجوز للرسول ان يسعى في
تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب عليه ان لا يسمع احدا هذه الاية الا مع هذا
الخبر ويوجب على الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون
اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك علم فساد هذا القسم وخامسها
ان بتقدير صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح عليه لوجهين الاول ان قوله واحل
لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص صريح في التحريم واما قوله
لا تنكح المراة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز وان سلمنا كونه
نهيا فدلالة النهي على التحريم اضعف من دلالة لفظ الاحلال على الاباحة الثاني ان الاية صريحة في تحليل كل ما
سوى المذكورات والحديث ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق اظهر وسادسها انه تعالى
استقصى في هذه الاية شرح اصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا بعد هذا التفصيل التام
والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة
لكان هذا الاستقصاء عبثا ولغوا وذلك لا يليق بالحكيم والجواب من وجوه الاول قال الحسن وابو
بكر الاصم ان قوله فاحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على التابيد لانه يصح تقسيم هذا المفهوم
الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا ويقال احل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني
ولو كان صريحا في التابيد لما كان هذا التقسيم ممكنا فالاية لا تفيد الاحلال من سوى المذكورات والعقل
يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال المؤقت فالاية لا تفيد الا حل من عدا المذكورات
في ذلك الوقت فاما ثبوت حكمهم في سائر الاوقات فمسكوت عنه وقد كان حل من سوى المذكورات
ثابتا في ذلك الوقت فظهر بان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له وبهذا
الطريق يظهر ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تابيد هذا التحريم وانما عرفنا ذلك التابيد بالتواتر
من دين محمد عليه السلام الثاني ان حرمة الجمع بين الاختين لكونهما اختين يناسب هذه الحرمة
لان الاختية قرابة قريبة فناسبت مزيد الوصلة والشفقة والكرامة فكون احداهما ضرة الاخرى
يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة فالاختية تناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح لما ثبت
في اصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب مشعر بالعلية وهذا المعنى موجود في المراة وعمتها
وخالتها بل اولى لان العمة والخالة يشبهان الام الثالث انه تعالى نص على تحريم امهات النساء ولفظ
الام قد يطلق على العمة والخالة اما العمة فلقوله تعالى مخبرا عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد
الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق فاطلق لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان
العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما اطلاق لفظ الام على الخالة فلقوله تعالى ورفع ابويه على العرش
والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت ان قوله وامهات نسائكم يتناول
العمة والخالة من بعض الوجوه واذا كان كذلك فلم يكن قوله فاحل لكم ما وراء ذلكم متناولا لهما وانما
تناولهما اية التحريم في قوله وامهات نسائكم اما بالدلالة اللفظية او الجلية او الخفية الرابع
ان القول بجواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد الصنف الثاني من المحرمات الخارجة من هذا العموم
المطلقة ثلاثا ونكاح المعتدة ومن كان متزوجا بحرة لم يجز له ان يتزوج امة وتحريم الخامسة
وتحريم الملاعنة لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا قوله ان تبتغوا في محله ثلاثة
اوجه الرفع والنصب والجر فالرفع على انه بدل من ما وراء ذلكم على قراءة احل مبنيا للمفعول لان ما
حينئذ قائمة مقام الفاعل فهذا بدل منها بدل الاشتمال واما النصب فالاجود ان يكون على انه

بدل من ما المتقدمة على قراءة احل مبنيا للفاعل لانه قال واحل الله لكم الابتغاء باموالكم من تزويج او ملك
يمين واجاز الزمخشري ان يكون نصبه على المفعول من اجله قال بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون
ابتغاؤكم باموالكم التي جعل الله لكم قياما في حال كونكم محصنين والح عليه ابو حيان وجعله انما قصد بذلك
دسيسة الاعتزال ثم قال وظاهر الاية غير ما فهمه اذ الظاهر انه تعالى احل لنا ابتغاء ما سوى المحرمات
السابق ذكرها باموالنا حالة الاحصان لا حالة السفاح وعلى هذا الظاهر لا يجوز ان يعرب ان تبتغوا مفعولا
له لانه فات شرط من شروط المفعول له وهو اتحاد الفاعل في العامل والمفعول له لان الفاعل باحل هو الله تعالى
والفاعل في تبتغوا ضمير المخاطبين فقد اختلفا ولما احس الزمخشري ان كان احس جعل ان تبتغوا على حذف
ارادة حتى يتحد الفاعل في قوله واحل وفي المفعول له ولم يجعل ان تبتغوا مفعولا له الا على حذف مضاف
واقامته مقامه وهذا كله خروج عن الظاهر انتهى قال شهاب الدين ولا ادري ما هذا التحامل وكيف
يخفى على ابي القاسم شرط اتحاد الفاعل في المفعول له حتى يقول ان كان احس واجاز ابو البقاء فيه النصب
على حذف حرف الجر قال ابو البقاء في ما يعني من قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وجهان احدهما هي بمعنى من فعلى
هذا يكون قوله ان تبتغوا في موضع جر او نصب على تقدير بان تبتغوا او لان تبتغوا اي ابيح لكم غير من ذكرنا
من النساء بالمهور والثاني ان ما بمعنى الذي والذي كناية عن الفعل اي واحل لكم تحصيل ما وراء ذلك الفعل
المحرم وان تبتغوا بدل منه ويجوز ان يكون ان تبتغوا في هذا الوجه مثله في الوجه الاول يعني فيكون اصله
بان تبتغوا او لان تبتغوا وفيما قاله نظر لا يخفى واما الجر فعلى ما ذكره ابو البقاء وقد تقدم ما فيه ومحصنين
حال من فاعل تبتغوا وغير مسافحين حال ثانية ويجوز ان يكون حالا من الضمير في محصنين ومفعول محصنين
ومسافحين محذوف اي محصنين فروجكم غير مسافحين الزواني وكانها في الحقيقة حال مؤكدة لان المحصن
غير مسافح ولم يقرأ احد بفتح الصاد من محصنين فيما نعلم والسفاح الزنا قال الليث السفاح والمسافحة
الفجور واصله الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء وسمي
الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا صب منيه وكانوا يقولون سافحيني وماديني والمسافح من يظاهر بالزنا
ومتخذ الاخدان من يستتر فاتخذ واحدة خفية

فصل قال ابو حنيفة لا مهر اقل من عشرة دراهم
وقال غيره يجوز بالقليل والكثير واحتج ابو حنيفة بهذه الاية قال لانه تعالى قيد التحليل بالابتغاء بالاموال
والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا فلا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده
اموال مع انكم تجوزونها مهرا قلنا ظاهر الاية يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر
هذه الاية للاجماع على جوازه ونتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الاية وهذا استدلال ضعيف لان
الاية دلت على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال غير جائز الا على سبيل
المفهوم وهم لا يقولون به واستدل المخالف بوجوه احدها قوله ان تبتغوا باموالكم قابل الجمع بالجمع فيقتضي
توزع الفرد على الفرد وهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في
هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء وثانيها قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف من المذكور وهذا يقتضي
انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم لم يجب الا نصف درهم وهم لا يقولون به وثالثها ما روي
ان امراة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجها رجل على نعلين فقال عليه السلام رضيت
من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين اقل
من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة اللذين تزوجا على نعلين يكونان في غاية الفقر
فنعلاهما يكون قليل القيمة جدا وروى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امراة
في نكاح كف دقيق او سويق او طعاما فقد استحل وحديث الواهبة انه عليه السلام قال للذي اراد
ان يتزوجها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم

فصل قال ابو حنيفة لو
تزوجها على تعليم سورة من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ولو تزوجها على خدمة سنة فان
كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال غيره يجوز جعل ذلك مهرا واحتج ابو
حنيفة بهذه الاية قال لانه تعالى شرط في حصول الحل الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع
وايضا قال فاتوهن اجورهن وذلك صفة للاعيان لا للمنافع وايضا قال فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا واجيب عن الاول بان الاية دلت على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه
بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني بان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع

الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب واستدل المخالف بوجوه احدها قصة
شعيب في قوله لموسى عليهما السلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج وشرع
شرع لنا ما لم يرد ناسخ وثانيها قوله عليه السلام زوجتكها بما معك من القران **فصل** في قوله
محصنين وجهان احدهما ان المراد ان يصيروا محصنين بسبب عقد النكاح الثاني ان يكون الاحصان
شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان الاية تبقى عامة معلومة
المعنى وعلى الثاني تصير الاية مجملة لان الاحصان المذكور فيها غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا
وحمل الاية على وجه معلوم اولى من حملها على وجه مجمل **قوله** فما استمتعتم به يجوز في ما وجهان احدهما
ان تكون شرطية والثاني ان تكون موصولة وعلى كلا التقديرين فيجوز ان يكون المراد بها النساء المستمتع
بهن اي النوع المستمتع به وان يراد بها الاستمتاع الذي هو الحدث وعلى جميع الاوجه المتقدمة فهي في
محل رفع بالابتداء فان كانت شرطية ففي خبرها الخلاف المشهور هل هو فعل الشرط او جوابه او كلاهما وقد
تقدم تحقيقه في البقرة وان كانت موصولة فالخبر قوله فاتوهن ودخلت الفاء لشبه الموصول باسم الشرط
كما تقدم ثم ان اريد بها النوع المستمتع به فالعائد على المبتدا سواء كانت ما شرطية او موصولة الضمير المستتر
في فاتوهن ويكون قد راعى لفظ ما تارة فافرد في قوله به ومعناها اخرى فجمع في قوله منهن وفاتوهن فيصير
المعنى اي نوع من النساء استمتعتم به فاتوهن او النوع الذي استمتعتم به من النساء فاتوهن وان
اريد بها الاستمتاع فالعائد حينئذ محذوف تقديره فاي نوع من الاستمتاع استمتعتم به من
النساء فاتوهن اجورهن لاجله او اي نوع من الاستمتاع الذي استمتعتم به من النساء فاتوهن
اجورهن لاجله ومن في منهن تحتمل وجهين احدهما ان تكون للبيان والثاني ان تكون للتبعيض ومحلها
النصب على الحال من الهاء في به ولا يجوز في ما ان تكون مصدرية لفساد المعنى ولعود الضمير في به عليها
فصل الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال
فيمن مات شابا لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال فاستمتعتم بخلاقكم
يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا فقوله فما استمتعتم به اي من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فاتوهن
اجورهن عليه اي مهورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا
فصل قال الشافعي الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة واحمد تقرره واحتج الشافعي
بقوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فجعل وجوب ايتائهن اجورهن لاجل الاستمتاع بهن
فلو تقرر بالخلوة قبل الاستمتاع لمنع من تعلق التقرر بالاستمتاع وهو خلاف الاية **فصل**
قال الحسن ومجاهد واكثر العلماء المراد بهذه الاية ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح الصحيح وقوله
فما استمتعتم به منهن اي بالدخول فاتوهن اجورهن اي مهورهن بالتمام قال القرطبي اختلف
الناس في المعقود عليه في النكاح هل هو بدن المراة او منفعة البضع او الحل على ثلاثة اقوال قال
والظاهر المجموع لان العقد يقتضي كل ذلك فان استمتع بعقد النكاح اتاها نصف المهر وقال اخرون
هو نكاح المتعة وهو ان يستاجر امراة بمال معلوم الى اجل معين فاذا انقضت تلك المدة بانت
منه بلا طلاق وتستبرئ رحمها وليس بينهما ميراث وكان ذلك مباحا في ابتداء الاسلام ثم نهى عنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم روى الربيع بن سبرة الجهني ان اباه حدثه انه كان مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس اني كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وان الله قد حرم ذلك الى
يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وروي عن علي بن
ابي طالب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن اكل لحوم الحمر الانسية
وعامة اهل العلم على ان نكاح المتعة حرام منسوخ وذهب ابن عباس الى ان الاية محكمة ويرخص
في نكاح المتعة وروى ابو نضرة قال سالت ابن عباس عن المتعة فقال اما تقرا سورة النساء فما
استمتعتم به منهن الى اجل مسمى قلت لا اقراها هكذا فقال ابن عباس هكذا انزل الله ثلاث مرات
وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء اهل مكة فشكى اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران
ابن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احدها انها مباحة مطلقا قال عمارة سالت ابن
عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال متعة كما قال تعالى
قلت هل لها عدة قال نعم حيضة قلت هل يتوارثان قال لا الثانية ان الناس لما ذكروا الاشعار في المتعة

قال ابن عباس قاتلهم الله ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير
له الثالث انه اقر بانها صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال
صارت هذه الاية منسوخة بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال
عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت هذه المتعة
في كتاب الله ولم تنزل بعدها اية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها ومات ولم ينهنا
عنه ثم قال رجل برايه ما شاء وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال
لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي والجمهور على تحريم نكاح المتعة لما روى سالم بن عبد الله بن عمر
ان عمر بن الخطاب قال في خطبته ما بال رجال ينكحون هذه المتعة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه
وسلم عنها لا اجد احدا نكحها الا رجمته بالحجارة وقال هدم المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث
فذكر هذا الكلام في مجمع من الصحابة ولم ينكروا عليه فالحال لا تخلو من ان يكونوا عالمين بحرمة المتعة
فسكتوا او كانوا عالمين باباحتها فسكتوا مداهنة وما عرفوا حكمها فسكتوا لتوقفهم والاول هو المطلوب
والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال
انها محرمة من غير نسخ لها فهو كافر ومن صدقه مع علمه بكونه مخطئا كافر وهذا يقتضي تكفير الامة وان لم
يكونوا عالمين بالاباحة ولا بالحرمة فهذا ايضا باطل لان كون المتعة مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس
الى معرفة حلها عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع خفاؤه بل يجب ان يشتهر العلم به كما اشتهر علمهم بحل النكاح
ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر لعلمهم بان المتعة صارت منسوخة
في الاسلام **فان قيل** الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك ولما سكت ابن عباس عنه
في مسالة المباهلة ثم ذكرها بعد موت عمر وقال من شاء باهلته فقيل له هلا قلت هذا في زمن عمر فقال
هبته وكان امرا مهيبا **فالجواب** لعله ذكر ذلك على سبيل الزجر والتهديد والسياسة ومثل هذا جائز للامام
عند المصلحة كقوله عليه السلام من منع منا الزكوة فانا اخذوها منه وشطر ماله واخذ شطر المال غير جائز لكنه
قال ذلك للمبالغة في الزجر فكذا ههنا واما سكوت ابن عباس فكان سكوت رجل واحد في خلاف عظيمة فلا
يشبه سكوت الخلائق العظيمة عند رجل واحد ويدل على التحريم حديث الربيع بن سبرة وحديث علي المذكوران
اول الفصل قال الربيع بن سليمان سمعت الشافعي يقول لا اعلم في الاسلام شيئا احل ثم حرم غير المتعة
واحتج من قال باباحة المتعة بوجوه احدها قراءة ابي بن كعب وابن عباس فما استمتعتم به منهن الى اجل
مسمى فاتوهن اجورهن ولم ينكر عليهما هذه القراءة فكان اجماعا فيقابل الاجماع الذي كان حاضرا عند
خطبة عمر الثاني ان المذكور في الاية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن
بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا
في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فالحل انما يحصل بالعقد والولي والشهود ولا يفيد فيه مجرد الابتغاء
بالمال الثالث انه اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع
واما في النكاح المطلق فايتاء الاجور لا يتوقف على الاستمتاع البتة بل على العقد الا ترى ان بمجرد النكاح
يلزم نصف المهر الرابع ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام وانما الخلاف
في النسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان اما معلوما بالتواتر او الاحاد ولم يعلم بالتواتر لانه
كان يلزم منه كون علي وابن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد
عليه السلام وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالاحاد لزم منه نسخ الثابت المتواتر
المقطوع به بخبر الواحد المظنون وهذا ايضا باطل ومما يدل على بطلان هذا النسخ ايضا ان اكثر الروايات
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة يوم خيبر واكثر الروايات انه عليه السلام اباح المتعة في حجة
الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متاخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه عليه
السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من قال انه حصل التحليل مرارا
والنسخ مرارا قول ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه
الروايات الخامس ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتان في عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا تنصيص منه على ان متعة النكاح
كانت موجودة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى يدل على ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه واذا كان كذلك وجب ان لا يصير منسوخا بنسخ عمر

وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ولم تنزل آية بنسخ آية المتعة ولم ينه عنها حتى مات ثم قال
رجل برأيه ما شاء يريد أن عمر نهى عنها. والجواب أن يقال هذه الآية مشتملة على أن المراد منها تحريم نكاح
المتعة من ثلاثة أوجه. الأول أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولا في قوله حرمت عليكم أمهاتكم ثم قال في
آخر الآية وأحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بالتحريم والمراد هناك بالتحريم
هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا أيضا يجب أن يكون هو النكاح. الثاني قوله محصنين والإحصان لا يكون
إلا في نكاح صحيح. الثالث قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لأنه لا مقصود فيه إلا سفح الماء ولا يطلب
فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها إلا سفح الماء فكان سفاحا هذا قول أبي بكر الرازي
وفيه مناقشة. أما الأول فإنه تعالى ذكر أصنافا ممن يحرم وطؤهن ثم قال وأحل لكم ما وراء ذلكم أي
وأحل لكم وطء ما وراء هذه الأصناف فأي فساد في هذا الكلام. وأما الثاني وهو أن الإحصان لا يكون إلا
في نكاح صحيح فالمخالف يقول بصحة هذا النكاح. وأما الثالث وهو أن الزنا إنما سمي سفاحا لأنه لا يراد
منه إلا سفح الماء فالمتعة ليست كذلك فإن المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل
الله فلم قلتم إن المتعة محرمة. قال ابن الخطيب وإنما الجواب المعتمد أن نقول إنا لا ننكر أن المتعة
كانت مباحة إنما الذي نقوله إنها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها
مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب أيضا عن تمسكهم بقراءة أبي وابن عباس فإن
تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه لكن نقول إن النسخ
طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم إن الناسخ إما أن يكون متواترا أو آحادا قلنا لعل
بعضهم سمعه ثم نسيه ثم إن عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه
وسلموا الأمر له. وقولهم إن عمر أضاف النهي عن المتعة إلى نفسه. قلنا قد بينا أنه لو كان مراده أن المتعة
كانت مباحة في شرع محمد وأنا أنهى عنها لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضي ذلك إلى تكفير
جميع المؤمنين وكل ذلك باطل فلم يبق إلا أن يقال كان مراده أن المتعة كانت مباحة في زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنها لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم نسخها فهو ناقل للنسخ لا أنه نسخ من عنده
لفسد. فصل قال القرطبي اختلف العلماء كم مرة أبيحت ونسخت ففي صحيح مسلم عن عبد الله قال كنا نغزو
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس لنا نساء فقلنا ألا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن ننكح المرأة
بالثوب إلى أجل. قال أبو حاتم البستي في صحيحه قولهم للنبي صلى الله عليه وسلم ألا نستخصي دليل على أن
المتعة كانت محظورة قبل أن أبيح لهم الاستمتاع ولو لم تكن محظورة لم يكن لسؤالهم عن هذا معنى ثم
رخص لهم في الغزو أن ينكحوا المرأة بالثوب إلى أجل ثم نهى عنها عام خيبر ثم أذن فيها عام الفتح ثم حرمها
بعد ثلاث فهي محرمة إلى يوم القيامة. وقال ابن العربي وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة لأنها
أبيحت في صدر الإسلام ثم حرمت يوم خيبر ثم أبيحت في غزوة أوطاس ثم حرمت بعد ذلك واستقر الأمر
على التحريم وليس لها أخت في الشريعة إلا مسألة القبلة فإن النسخ طرأ عليها مرتين ثم استقرت بعد ذلك.
وقال غيره ممن جمع طرق الأحاديث فيها إنها تقتضي التحليل والتحريم سبع مرات فروى ابن أبي عمرة أنها
كانت في صدر الإسلام. وروى سلمة بن الأكوع أنها كانت عام أوطاس ومن رواية علي تحريمها يوم خيبر
ومن رواية الربيع بن سبرة إباحتها يوم الفتح. قال القرطبي وهذه الطرق كلها في صحيح مسلم وفي غيره
عن علي نهيه عنها في غزوة تبوك وفي مصنف أبي داود من حديث الربيع بن سبرة النهي عنها في حجة
الوداع. وروى الحسن عن سبرة أيضا ما حلت المتعة قط إلا ثلاثا في عمرة القضاء ما حلت قبلها ولا بعدها
فهذه سبعة مواطن أحلت فيها المتعة وحرمت. قوله فريضة حال من أجورهن أو مصدر مؤكد أي فرض الله
ذلك فريضة أو مصدر على غير الصدر لأن الإيتاء مفروض فكأنه قيل فآتوهن أجورهن إيتاء مفروضا. قوله
ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة. من حمل الآية على النكاح الصحيح قال المراد منه الإبراء
من المهر أو الحط عنه أو الافتداء أو الاعتياض وهو كقوله تعالى فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريئا. وقوله إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح. ومن حمل الآية على نكاح المتعة قال
أراد إذا انقطع زمان المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل فإن شاءت المرأة زادت في الأجل وزاد الرجل
في الأجر وإن لم يتراضيا تفارقا. فصل قال أبو حنيفة إلحاق الزيادة بالصداق جائزة وهي
ثابتة إن دخل بها أو مات عنها وإن طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكانت بمنزلة الهبة فإن
قبضتها ملكتها بالقبض وإن لم تقبضها بطلت. واحتجوا بقوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من

بعد الفريضة فهذا بعمومه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق ولأنه تعالى علقه بتراضيهما والإبراء والحط لا يفتقر
إلى رضى الزوج والزيادة لا تصح إلا بقوله فدل على أن المراد هو الزيادة. وأجيبوا بأنه لم لا يجوز أن تكون الزيادة
عبارة عما ذكره الزجاج وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول فإن شاءت أبرأته من النصف وإن شاء الزوج سلم
إليها كل المال فيكون قد زادها على ما وجب عليه ولأن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء
العقد الأول أو بعد زواله والأول باطل لأن العقد لما انعقد على القدر الأول فلو انعقد مرة أخرى على
القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وهو تحصيل الحاصل. والثاني باطل لانعقاد الإجماع
على أن عند إلحاق الزيادة لا يرتفع العقد الأول فبطل قولهم. فصل اعلم أنه لا تقدير لأكثر الصداق
لقوله تعالى وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا والمستحب أن لا يغالى فيه قال عمر بن الخطاب
ألا لا تغالوا في صدقة النساء فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله لكان أولاكم بها نبي الله صلى
الله عليه وسلم ما علمت رسول الله صلى الله عليه وسلم نكح شيئا من نسائه ولا أنكح شيئا من بناته بأكثر من
اثنتي عشرة أوقية. وعن أبي سلمة قال سألت عائشة كم كان صداق النبي صلى الله عليه وسلم قالت كان
صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشا قالت أتدري ما النش قلت لا قالت نصف أوقية فتلك خمسمائة
درهم. وأما أقل الصداق فذهب بعضهم إلى أنه لا تقدير فيه بل ما جاز أن يكون مبيعا أو ثمنا جاز أن يكون
صداقا وهو قول ربيعة وسفيان الثوري والشافعي وأحمد وإسحق. وقال عمر بن الخطاب في ثلاث قبضات زبيب
مهر. وقال سعيد بن المسيب لو أصدقها سوطا جاز. وقال قوم يتقدر بنصاب السرقة وهو قول
مالك وأبي حنيفة غير أن نصاب السرقة عند مالك ثلاثة دراهم وعند أبي حنيفة عشرة دراهم وحجة
الشافعي وأحمد قوله عليه السلام التمس ولو خاتما من حديد. وقوله عليه السلام زوجتكها بما معك
من القرآن. وزوج امرأة على تعليم. فصل قال الشافعي وأحمد يجوز أن يجعل تعليم القرآن صداقا
للحديث. وقال أصحاب الرأي لا يجوز وكذلك كل عمل يجوز الاستئجار عليه مثل البناء والخياطة وغيرها يجوز
أن يجعل صداقا للحديث ولقول شعيب لموسى عليهما السلام إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي على أن تأجرني
ثماني حجج. وقال أبو حنيفة لا يجوز أن يجعل منفعة الحر صداقا. قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن
بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن
فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن
تصبروا خير لكم والله غفور رحيم. من شرطية وهو الظاهر ويجوز أن تكون موصولة. وقوله فمما ملكت
إما جواب الشرط وإما خبر الموصول وشروط دخول الفاء في الخبر موجودة. ومنكم في محل نصب على الحال
من فاعل يستطع. وفي نصب طولا ثلاثة أوجه. أظهرها أنه مفعول بيستطع وفي قوله أن ينكح على هذا
ثلاثة أقوال. الأول أنه في محل نصب بطولا على أنه معمول بالمصدر المنون لأنه مصدر طلت الشيء أي نلته
والتقدير ومن لم يستطع أن ينال نكاح المحصنات ومثله قول الفرزدق

إن الفرزدق صخرة ملمومة ... طالت فليس تنالها الأوعالا
أي طالت الأوعال الحلم نيلها

وإعمال المصدر المنون كثير قال الشاعر:
بضرب بالسيوف رؤوس قوم ... أزلنا هامهن عن المقيل

وقوله تعالى أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا. وهذا الوجه ذهب إليه الفارسي. الثاني أن
ينكح بدل من طولا بدل الشيء من الشيء لأن الطول هو القدرة أو الفضل والنكاح قدرة وفضل. الثالث
أنه على حذف حرف الجر ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قدره بإلى أي طولا إلى أن ينكح ومنهم من قدره باللام
أي لأن ينكح وعلى هذا التقدير فالجار في محل الصفة لطولا فيتعلق بمحذوف ثم لما حذف حرف
الجر جاء الخلاف المشهور في محل أن أنصب هو أم جر. وقيل اللام المقدرة مع أن هي لام المفعول من أجله
أي طولا لأجل نكاحهن. الوجه الثاني من نصب طولا أن يكون مفعولا له على حذف أي ومن لم يستطع منكم لعدم
طول نكاح المحصنات وعلى هذا فأن ينكح مفعول يستطع أي ومن لم يستطع نكاح المحصنات لعدم الطول.
الوجه الثالث أن يكون منصوبا على المصدر. قال ابن عطية ويصح أن يكون طولا نصبا على المصدر والعامل
فيه الاستطاعة لأنها بمعنى وأن ينكح على هذا مفعول بالاستطاعة أو بالمصدر يعني أن الطول هو استطاعة
في المعنى فكأنه قيل ومن لم يستطع منكم استطاعة. والطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل قال
تعالى ذي الطول ويقال تطاول هذا الشيء أي تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة
من الطول الذي هو ضد القصر لأنه إذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما أنه إذا كان قصيرا ففيه

تصور النقصان سمي ايضا الغنا طولا لانه ينال به المراد ما لا ينال عند الفقر كما ان بالطول ينال ما لا يناله بالقصر. قال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والسدي وابن زيد ومالك الطول هو السعة والغنى. وقيل الطول الحرة ومعناه ان من عنده حرة فلا يجوز له نكاح امة وان عدم السعة وخاف العنت لانه طالب شهوة وعنده امراة وهو قول ابي حنيفة وبه قال الطبري. قال ابو يوسف الطول هو وجود الحرة تحته. وقيل الطول الجلد والصبر لمن احب امة وهويها حتى صار لذلك لا يستطيع ان يتزوج غيرها فان له ان يتزوج الامة اذا لم يملك هواها وخاف ان يبغي بها وان كان يجد سعة في المال لنكاح حرة وهذا قول قتادة والنخعي وعطا وسفين الثوري نقله القرطبي. **فصل** والمراد بالمحصنات ههنا الحرائر لانه تعالى اثبت نكاح الاما عند تعذر نكاح المحصنات فلا بد وان يكون المراد بهن الحرائر لانه ذكرهن كالضد للاماء ووجه تسميتهن بالمحصنات على قراءة من فتح الصاد انهن احصن بحريتهن عن احوال الاماء فان الامة تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة في الظاهر والحرة مصونة عن هذه النقصانات. واما على قراءة كسر الصاد فالمعنى انهن احصن انفسهن بحريتهن. **فصل** دلت الاية على انه لا يجوز للحر نكاح الامة الا بشرطين. احدهما ان لا يجد مهر حرة ولا ثمن امة. والثاني خوف العنت وهو قول جابر وبه قال طاوس وعمرو بن دينار واليه ذهب مالك والشافعي واحمد وجوز اصحاب الراي للحر نكاح الامة الا ان يكون في نكاحه حرة او امة. **فان قيل** اي تفاوت بين ثمن الامة او مهرها وبين نكاح الحرة الفقيرة. **فالجواب** ان العادة كانت في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السيد فظهر التفاوت. **فصل** دلت الاية على انه لا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية لقوله فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ولقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ولان الامة الكافرة ناقصة من وجهين نقص الرق ونقص الكفر والولد تابع للام في الحرية والرق فيتعلق الولد رقيقا للكافر. وجوز ابو حنيفة ذلك لعموم قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم. وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم. وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب. والمراد بها الاحصان العفة. والجواب ان ادلتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخلها التخصيص فيما اذا كان تحته حرة واتفقوا على انه يجوز وطؤها بملك اليمين. **فصل** ظاهر قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة اي لو قدر على طول حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب ولا فرق بين الحرة المؤمنة والكتابية في كثرة المؤنة وقلتها. **فصل** والحكمة في التحذير من نكاح الاماء وجوه. منها ان الولد يتبع الام في الحرية والرق فيصير الولد رقيقا. قال عمر رضي الله عنه ايما حر تزوج بامة فقد ارق نصفه يعني يصير ولده رقيقا. وقال سعيد بن جبير ما نكاح الامة من الزنا الا قريب قال الله تعالى وان تصبروا خير لكم اي عن نكاح الاماء. ومنها ان الامة تكون قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة للرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور. ومنها ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج فلا تخلص للزوج كخلوص الحرة وربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لحبس سيدها. ومنها ان المولى قد يبيعها من انسان اخر فعلى قول من يقول بيع الامة يوجب طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى. وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها وذلك من اعظم المضار. ومنها ان مهرها ملك لمولاها فلا تقدر على هبته لزوجها ولا ابرائه بخلاف الحرة. فلهذه الوجوه لم يؤذن في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة. وروى ابو هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحرائر صلاح البيت والاماء هلاك البيت او قال فساد البيت ذكره القرطبي. **قوله** فمما. الفا قد تقدم انها اما جواب الشرط واما زايدة في الخبر على القولين في من. وفي هذه الاية سبعة اوجه. احدها انها متعلقة بفعل مقدر بعد الفا تقديره فلينكح مما ملكت ايمانكم وما على هذا موصولة بمعنى الذي اي النوع الذي ملكته ومفعول ذلك الفعل المقدر محذوف تقديره فلينكح امراة او امة مما ملكته ايمانكم فمما في الحقيقة متعلق بمحذوف لانه صفة لذلك الفعل المحذوف ومن للتبعيض نحو اكلت من الرغيف ومن فتياتكم في محل نصب على الحال من الضمير المقدر في ملكت العايد على ما الموصولة والمؤمنات صفة لفتياتكم. الثاني ان تكون من زايدة وما هي المفعولة بذلك الفعل المقدر اي فلينكح ما ملكته ايمانكم. الثالث ان من في من فتياتكم زايدة وفتياتكم هو مفعول ذلك الفعل المقدر اي فلينكح فتياتكم ومما ملكت متعلق بنفس

الفعل ومن لابتدا الغاية او بمحذوف على انه حال من فتياتكم ومما ملكت قدم عليها ومن للتبعيض. الرابع ان مفعول فلينكح هو المؤمنات اي فلينكح المؤمنات الفتيات ومما ملكت على ما تقدم في الوجه قبله ومن فتياتكم حال من ذلك العايد المحذوف. الخامس ان مما في محل رفع خبر المبتدا المحذوف تقديره فالمنكوحة مما ملكت. السادس ان ما في مما مصدرية اي فلينكح من ملك ايمانكم ولا بد ان يكون هذا المصدر واقعا موقع المفعول نحو هذا خلق الله ليصح وقوع النكاح عليه. السابع وهو اغربها ونقل عن جماعة منهم ابن جرير ان في الاية تقديما وتاخيرا وان التقدير ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فلينكح بعضكم من بعض الفتيات فبعضكم فاعل ذلك الفعل المقدر فعلى هذا يكون قوله والله اعلم بايمانكم معترضا بين ذلك الفعل المقدر وفاعله ومثل هذا لا ينبغي ان يقال. **فصل** قال ابن عباس يريد بقوله فمما ملكت ايمانكم اي فليتزوج جارية اخيه فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه والفتيات المملوكات جمع فتاة تقول العرب للامة فتاة وللعبد فتى. قال عليه السلام لا يقولن احدكم عبدي ولا امتي ولكن ليقل فتاي وفتاتي. ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام يسمى فتى. **قوله** والله اعلم بايمانكم جملة من مبتدا وخبر جي بها بعد قوله من فتياتكم المؤمنات ليفيد ان الايمان الظاهر كاف في نكاح الامة المؤمنة ظاهرا ولا يشترط في ذلك ان يعلم ايمانها علما يقينا فان ذلك لا يطلع عليه الا الله تعالى وفيه تانيس ايضا بنكاح الاماء فانهم كانوا يتعيرون من ذلك. قال الزجاج المعنى اعملوا فيما بينكم على ظاهر الايمان والله اعلم بالسرائر. **قوله** بعضكم من بعض مبتدا وخبر وجي بهذه الجملة ايضا تانيسا بنكاح الاماء لما تقدم والمعنى ان بعضكم من جنس بعض في النسب والدين فلا يترفع الحر عن نكاح الامة عند الحاجة اليه وما احسن قول امير المؤمنين علي:

الناس من جهة التمثيل اكفاء ... ابوهم ادم والام حواء

والحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فاخبر تعالى ان ذلك لا يلتفت اليه لان الايمان اعظم الفضايل فاذا حصل الاشتراك فيه فلا يلتفت الى ما وراه قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا بعض وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكان اهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية. **قوله** باذن اهلهن متعلق بانكحوهن وقدر بعضهم مضافا فاحذف اي باذن اهل ولايتهن واهل ولاية نكاحهن هم الملاك. **فصل** اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل لهذه الاية فانها تقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا كقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فالسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفا هذه الشرايط ولان الامة ملك للسيد وبالتزويج يتعطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه. واما العبد فلقوله عليه السلام اذا تزوج العبد بغير اذن السيد فهو عاهر. **فصل** استدلوا بهذه الاية على انه لا يصح نكاح الحرة البالغة العاقلة الا باذن الولي قالوا لان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عايد الى الاماء والامة ذات موصوفة بصفة الرق وصفة الرق صفة زايلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زايلة لا يتناول الا الاشارة الى تلك الصفة الا ترى انه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه حنث فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زايلة باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية واذا كان كذلك فوجب ان تكون الاشارة الى الاماء باقية بعد زوال الرق وحصول صفة الحرية لهن واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوته في ساير الصور لانه لا قايل بالفرق. قال الرازي هذه الاية ترد على الشافعي فانه يقول لا عبارة للمراة في النكاح فاذا ملكت المراة جارية وكلت من يزوجها والله تعالى شرط اذن اهلهن مطلقا فقد ترك الظاهر. والجواب من وجوه. الاول ان المراد بالاذن الرضا ولا بد منه. الثاني ان المراد باهلهن من يقدر على نكاحهن فان كانت امراة فمولاها. الثالث ان الاهل يتناول الذكور والاناث لكنه عام والادلة الدالة على ان المراة لا تنكح نفسها خاصة والخاص مقدم. وفي الحديث العاهرة هي التي تنكح نفسها فاذا كانت مسلوبة الامارة في حق نفسها ففي حق مملوكتها اولى. **قوله** واتوهن اجورهن قال بعضهم هو المهر قال والمراد به مهر المثل لقوله بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف. وقال القاضي المراد من الاجور النفقة عليهن قال لان المهر مقدر فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة واكثر المفسرين حملوا قوله بالمعروف على ترك المطل والتاخير عند المطالبة على العادة الجميلة. **فصل** نقل ابو بكر الرازي في احكام القران عن بعض اصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها لهذه الاية. والجواب من وجوه احدها انا اذا حملنا الاجور على النفقة

زان تمسكهم . وثانيها انما اضاف ايتاء المهر اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله وآتوهن ما يوجب كون المهر
ملكا لهن . وثالثها انها تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه
وقال تعالى مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فينفي الملك عنه . ورابعها ان المهر عوض عن منافع البضع
وهي مملوكة للسيد قوله بالمعروف فيه ثلاثة اوجه احدها انه متعلق بآتوهن اي آتوهن مهورهن
بالمعروف . الثاني انه حال من اجورهن اي ملتبسات بالمعروف يعني غير ممطولة . الثالث انه متعلق
بقوله فانكحوهن اي فانكحوهن بالمعروف باذن اهلهن ومهر مثلهن والاشهاد عليه وهذا هو المعروف
وقيل في الكلام حذف تقديره وآتوهن اجورهن باذن اهلهن فحذف من الثاني لدلالة الاول عليه
نحو والذاكرين الله كثيرا والذاكرات الله . وقيل ثم مضاف مقدر اي وآتوا اليهن اجورهن لان الامة
لا يسلم لها شيء من المهر قوله محصنات غير مسافحات . حالان من مفعول فآتوهن محصنات على هذا بمعنى
مزوجات . وقيل محصنات حال من مفعول فانكحوهن ومحصنات على هذا بمعنى عفائف او مسلمات والمعنى
فانكحوهن حال كونهن محصنات لا حال سفاحهن واتخاذهن للاخدان وقد تقدم ان محصنات بكسر
الصاد وفتحها وما معناها وان غير مسافحات حال مؤكدة ولا متخذات عطف على الحال قبله والاخدان مفعول
بمتخذات لانه اسم فاعل . والاخدان جمع خدن كعدل واعدال . والخدن الصاحب قال ابو زيد الاخدان
الاصدقاء على الفاحشة والواحد خدن وخدين وهو الذي يخادنك ورجل خدنة اذا اتخذ اخدانا اي
اصحابا وقد تقدم ان المسافح هو المجاهر بالزنا ومتخذ الاخدان هو المتستر به وكان الزنا في الجاهلية
منقسما الى هذين القسمين ولم يحكموا على ذات الخدن بكونها زانية قوله فاذا احصن . قرأ نافع وابن
كثير وابو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم احصن بضم الهمزة وكسر الصاد على البناء للمفعول . والباقون
بفتحهما على البناء للفاعل فمعنى الاولى احصن بالتزويج فالمحصن لهن هو الزوج هكذا قاله ابن عباس
وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد . ومعنى الثانية احصن فروجهن او ازواجهن . وقال عمر وابن
مسعود والشعبي والنخعي والسدي اسلمن وطعنوا في هذا الوجه بانه تعالى وصف الاماء بالايمان
في قوله فتياتكم المؤمنات ويبعد ان يقال فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا آمن فان حالهن كذا
وكذا ويمكن جوابه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله فتياتكم
المؤمنات . والثاني ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن ايضا في هذا
الحكم وهو قوله فاذا احصن قوله فان اتين بفاحشة فعليهن . الفاء في فان جواب اذا وفي فعليهن
جواب ان فالشرط الثاني وجوابه مترتب على وجود الاول ونظيره ان اكلت فان ضربت عمرا
فانت حر لا يعتق حتى ياكل اولا ثم يضرب عمرا ثانيا ولو اسقطت الفاء الداخلة على ان في مثل هذا
التركيب انعكس الحكم ولزم ان يضرب اولا ثم ياكل ثانيا وهذا يعرف من قواعد النحو وهو ان الشرط
الثاني يجعل حالا فيجب التلبس به اولا . قوله من العذاب . متعلق بمحذوف لانه حال من الضمير المستكن
في صلة ما وهو عليهن فالعامل فيها معنوي وهو في الحقيقة ما تعلق به هذا الجار ولا يجوز ان يكون حالا من
ما المجرورة باضافة نصف اليها لان الحال لا بد ان يعمل فيها ما يعمل في صاحبها ونصف هو العامل في
صاحبها الخفض بالاضافة ولكنه لا يعمل في الحال لانه ليس من الاسماء العاملة الا ان بعضهم يرى
انه اذا كان المضاف جزءا من المضاف اليه جاز ذلك فيه والنصف جزء فيجوز ذلك فصل في الاية
اشكال وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحرائر
المتزوجات او الحرائر الابكار والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن فالاول مشكل
لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف الرجم
وذلك باطل والثاني وهو ان يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن خمسون جلدة
وهذا القدر واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا
بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الاية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزنا
لان قوله فاذا احصن فان اتين بفاحشة شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا والجواب
ان نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لانه يجب
في زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت
فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما
يجري مجرى المفهوم بالنص لانه لما خفف الحد لمكان الرق عند حصول ما يوجب التغليظ فبان يخفف

عندما لا يوجد المغلظ اولى . واجاب ابن عطية عن هذا الاشكال بان الصحابة كان مقررا عندهم ان الامة اذا لم تكن
مزوجة فحدها نصف حد الحرة وهو خمسون جلدة ولم يعرفوا حد الامة اذا كانت مزوجة فحدها نصف حد
الحرة وهو خمسون فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية . وذهب بعضهم الى انه
لا حد على من لم يتزوج من المماليك اذا زنا لقوله فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات
وهذا مروي عن ابن عباس وبه قال طاوس . ومعنى الاحصان عند الاخرين الاسلام . وان كان المراد منه التزويج
فليس المراد منه ان التزويج شرط لوجوب الحد عليه بل المراد منه التنبيه على ان المملوك وان كان محصنا بالتزويج
فلا رجم عليه انما حده الجلد بخلاف الحرة فحد الامة ثابت بهذه الاية وبيان انه الجلد قوله عليه السلام
اذا زنت امة احدكم فليجلدها ثم ان زنت فليجلدها ولا يثرب عليها ثم ان زنت الثالثة فليبعها ولو بحبل
من شعر فصل قال القرطبي اختلفوا فيمن يقيم الحد على العبيد والاماء اذا زنيا فقال الزهري مضت
السنة ان يحد العبد والامة اهلوهم في الزنا الا ان يرفع امرهم الى السلطان فليس لاحد ان يفتات
عليه لقوله عليه السلام اذا زنت امة احدكم فليجلدها الحد . وقال عليه السلام اقيموا الحدود على
ما ملكت ايمانكم من احصن منهم ومن لم يحصن . قال مالك يحد المولى عبده في الزنا وشرب الخمر والقذف
اذا شهد عنده الشهود ولا يقطعه في السرقة الا الامام . وقال ابو حنيفة لا يقيم الحدود عليهم الا السلطان
فصل قال القرطبي اذا زنت الامة ثم عتقت قبل ان يحدها سيدها لم يحدها الا السلطان . فان
زنت ثم تزوجت لم يكن لسيدها ان يجلدها لحق الزوج اذ قد يضره ذلك الا اذا لم يكن الزوج ملكا للسيد
فان كان ملكا للسيد جاز ذلك لان حقهما حقه فصل اذا اقر العبد بالزنا وانكره المولى فالحد يجب
على العبد لاقراره ولا يلتفت لانكار السيد . فلو عفا السيد عن عبده اذا زنا فقال الحسن له ان
يعفو . وقال غيره لا ينفعه الا اقامة الحد كما لا يسع السلطان ان يعفو عن حد اذا علمه قوله ذلك
لمن خشي . ذلك مبتدأ ولمن خشي جار ومجرور خبره والمشار اليه بذلك الى نكاح الامة المؤمنة لمن عدم
الطول والعنت في الاصل انكسار العظم بعد الجبر فاستعير لكل مشقة قال تعالى ولو شاء الله لاعنتكم
اي لشدد الامر عليكم والمراد به ههنا ما يجر اليه الزنا من العذاب الدنيوي والاخروي . وقال بعض المفسرين
ان الشبق الشديد في حق النساء قد يؤدي الى الاختناق في الرحم واما في حق الرجال فقد يؤدي الى اوجاع الوركين
والظهر والاول هو اللائق ببيان القرآن ومنكم حال من الضمير في خشي اي في حال كونه منكم . ويجوز
ان تكون من للبيان قوله وان تصبروا خير لكم . مبتدأ وخبر لتأوله بالمصدر وهو كقوله وان تعفوا
اقرب للتقوى . والمعنى وان تصبروا عن نكاح الاماء متعففين خير لكم لما بينا من المفاسد الحاصلة
في هذا النكاح فصل مذهب ابي حنيفة واحمد ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل
فان قالوا بهذا سواء كان نكاح حرة او نكاح امة فهذه الاية نص في بطلان قولهم . وان قالوا انا لا نرجح
نكاح الامة على النافلة فحينئذ يسقط استدلالهم ثم قال والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكره
لان الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه
لاحتياجكم اليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن
الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون
الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا في مثل هذا التركيب
مذاهب . مذهب البصريين ان مفعول يريد محذوف تقديره يريد الله تحريم ما حرم وتحليل ما حلل وتشريع
ما تقدم لاجل التبيين لكم ونسبه بعضهم لسيبويه فمتعلق الارادة غير التبيين وما عطف عليه فانما
تأولوه بذلك لئلا يلزم تعدي الفعل الى مفعوله المتأخر عنه باللام وهو ممتنع او الى اضمار ان بعد اللام الزائدة
والمذهب الثاني ويعزى ايضا لبعض البصريين انه يقدر الفعل الذي قبل اللام بمصدر في محل رفع بالابتداء والجار
بعده خبره فتقديره يريد الله ليبين ارادة الله للتبيين وقوله اريد لانسى ذكرها اي ارادتي وقوله تعالى
وامرنا لنسلم اي امرنا للاسلام وفي هذا القول تأويل الفعل بمصدر من غير حرف مصدري وهو ضعيف
نحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه قالوا تقديره ان تسمع فلما حذف ان رفع الفعل وهو في تأويل
المصدر لاجل الحرف المقدر وكذلك هذا فاللام الجر على الاول في محل نصب لتعلقها بيريد وعلى الثاني
في محل رفع لوقوعها خبرا . الثالث وهو مذهب الكوفيين ان اللام هي الناصبة بنفسها من غير اضمار
ان وهي وما بعدها مفعول الارادة قالوا انها قد تقام اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال اردت
ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا وقال

في موضع آخر يريدون أن يطفئوا وقال وأمرنا لنسلم وفي موضع وأمرت أن أسلم وقال وأمرت لأعدل
بينكم أي أن أعدل. ومنع البصريون ذلك لأن اللام ثبت لها الجر في الأسماء فلا يجوز أن ينصب بها
فالنصب عندهم بإضمار أن كما تقدم. الرابع وإليه ذهب الزمخشري وأبو البقاء أن اللام زائدة
وأن مضمرة بعدها والتبيين مفعول الإرادة. قال الزمخشري يريد الله ليبين يريد الله أن يبين
فزيدت اللام مؤكدة لإرادة التبيين كما زيدت في لا أبا لك لتأكيد إضافة الأب وهذا خارج عن أقوال
البصريين والكوفيين وفيه أن أن تضمر بعد اللام الزائدة وهي لا تضمر فيما نص النحويون بعد
لام إلا بعد تلك اللام للتعليل أو للجحود. وقال بعضهم اللام هنا لام العاقبة كما في قوله ليكون لهم عدوا
ولم يذكر مفعول التبيين بل حذفه للعلم به فقدره بعضهم ليبين لكم ما يقربكم منه وبعضهم أن الصبر
عن نكاح الإماء خير فالأول قاله عطاء والثاني قاله الكلبي وبعضهم ما فصل من الشرائع وبعضهم
أمر دينكم وهي متقاربة. ويجوز في الآية وجه آخر حسن وهو أن تكون المسألة من باب الإعمال
تنازع يبين ويهديكم في سنن الذين من قبلكم لأن كلا منهما يطلبه من جهة المعنى وتكون المسألة من إعمال الثاني وحذف
الضمير من الأول تقديره ليبينها لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم. والسنة الطريقة لأن المفسرين نقلوا أن كل
ما بين لنا تحريمه وتحليله من النساء في الآيات المتقدمة فقد كان الحكم كذلك أيضا في الأمم السالفة أو الذين
لكم المصالح لأن الشرائع وإن كانت مختلفة في نفسها إلا أنها متفقة في المصلحة **فصل** قال بعض المفسرين ليبين
لكم ويهديكم معناهما واحد. وقال آخرون هذا ضعيف والحق أن قوله ليبين لكم أي يميز الحلال عن الحرام
والحسن عن القبيح وقوله ويهديكم سنن الذين من قبلكم أي أن الذي بين تحريمه وتحليله لنا من
النساء في الآيات المتقدمة قد كان كذلك في شرائع من قبلنا أو يكون المراد منه يهديكم سنن الذين
من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة فإن الشرائع وإن اختلفت في نفسها إلا أنها متفقة في باب
المصالح **قوله** ويتوب عليكم. قال القاضي معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وأزال
الشبهة عنها فإذا وقع التقصير والتفريط منا فيريد أن يتوب علينا لأن المكلف قد يطيع فيستحق
الثواب وقد يعصي فيحتاج إلى التلافي بالتوبة. وفي الآية إشكال وهو أن الحق إما أن يكون قول أهل السنة
من أن فعل العبد مخلوق لله. وإما أن الحق قول المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى والآية مشكلة
على كلا القولين أما على الأول فلأن كل ما يريده الله تعالى فإنه يحصل فإذا أراد أن يتوب علينا وجب أن
تحصل التوبة للكل ومعلوم أنه ليس كذلك. وأما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا
وفعلنا وقوله ويتوب الله عليكم ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا. والجواب
أن قوله ويتوب الله عليكم صريح في أنه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل يؤكده لأن التوبة
عبارة عن الندم في الماضي والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الإرادات والإرادة
لا يمكن إرادتها وإلا لزم التسلسل فإذن الإرادة يمتنع أن تكون فعل الإنسان فعلمنا أن هذا الندم والعزم
لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى فدل البرهان العقلي على صحة ما أشعر به القرآن وهو أنه تعالى هو
الذي يتوب علينا فإن قالوا فالتوبة علينا فهل حصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الأمة
وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات وحصلت هذه
التوبة لهم فزال الإشكال والله أعلم ثم قال والله عليم حكيم عليم بمصالح عباده في أمر دينهم ودنياهم
حكيم فيما دبر من أمورهم **قوله** والله يريد أن يتوب عليكم. زعم بعضهم أن في قوله والله يريد أن يتوب عليكم
تكريرا لقوله ويتوب عليكم المعطوف على ليبين. قال ابن عطية وتكرار إرادة الله التوبة على عباده تقوية للإخبار
الأول وليس القصد في الآية إلا الإخبار عن إرادة الذين يتبعون الشهوات فقدمت إرادة الله توبته
مطهرة لفساد إرادة متبعي الشهوات وهذا الذي قاله إنما يتمشى على أن المجرور باللام في قوله ليبين
مفعول به للإرادة لا على كونه علة وقد تقدم أن ذلك قول الكوفيين وهو ضعيف وقد ضعفه هو أيضا
وإذا تقرر هذا فنقول لا تكرار في الآية لأن تعلق الإرادة بالتوبة في الأول على جهة العلية وفي
الثاني على جهة المفعولية فقد اختلف المتعلقان. وقوله ويريد الذين بالرفع عطفا على والله يريد
عطف جملة فعلية على جملة اسمية ولا يجوز أن ينصب لفساد المعنى إذ يصير التقدير والله يريد
أن يتوب ويريد أن يريد الذين واختار الراغب أن الواو للحال تنبيها على أنه يريد التوبة عليكم
في حال ما يريدون أن تميلوا فخالف بين الإخبارين في تقديم المخبر عنه في الجملة الأولى وتأخيره
في الثانية ليبين أن الثاني ليس على العطف وقد رد عليه بأن إرادة الله التوبة ليست مقيدة

بإرادة غير المبدل وبأن الواو باشرت المضارع المثبت وأتى بالجملة الأولى اسمية دلالة على الثبوت وبالثانية
فعلية دلالة على الحدوث **فصل** قيل إن المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الأخوة والأخوات فلما
حرمهن الله تعالى قالوا إنكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة حرام عليكم فانكحوا بنات الأخ
والأخت فنزلت هذه الآية. وقال السدي المراد بالذين يتبعون الشهوات هم اليهود والنصارى وقال
مجاهد هم الزناة يريدون أن تميلوا عن الحق فتزنون كما يزنون وقيل هم جميع أهل الباطل **فصل** قالت
المعتزلة قوله والله يريد أن يتوب عليكم يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة من الكل وقال
أهل السنة هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعلمه بأنه لا يتوب يمنع توبته ضدان وذلك
العلم ممتنع الزوال ومع وجود أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالا وذلك
محال وأيضا فإنه تعالى إذا كان يريد التوبة من الكافر ويريد الشيطان أن تميلوا ميلا عظيما ثم يحصل
مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن في ملك
نفسه وذلك محال فثبت أن قوله والله يريد أن يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه
التوبة لهم **قوله** يريد الله أن يخفف عنكم. في هذه الجملة احتمالان أصحهما أنها مستأنفة لا محل لها من
الإعراب. والثاني أنها حال من قوله والله يريد أن يتوب العامل فيها يريد أي والله يريد أن يتوب
عليكم مريدا أن يخفف عنكم. وفي هذا الإعراب نظر من وجهين أحدهما أنه يؤدي إلى الفصل بين الحال
وبين عاملها بجملة معطوفة على جملة العامل في الحال في ضمن تلك الجملة المعطوف عليها والجملة المعطوفة
وهي ويريد الذين يتبعون جملة أجنبية من الحال وعاملها. والثاني أن الفعل الذي وقع حالا رفع الاسم
الظاهر فوقع الربط بالظاهر لأن يريد رفع اسم الله وكان من حقه أن يرفع ضميره والربط بالظاهر
إنما وقع في الجملة الواقعة خبرا أو صلة. أما الواقعة حالا وصفة فلا إلا أن يرد به سماع فيصير
هذا الإعراب نظير يخرج يضرب بكر حالا ولم يذكر مفعول التخفيف فهو محذوف فقيل تقديره
يخفف عنكم تكليف النظر وإزالة الحيرة. وقيل إثم ما ترتكبون وقيل أحكام الشرع وقد سهل كما قال ويضع
عنهم إصرهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السمحة وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال مجاهد ومقاتل المراد منه إباحة نكاح الأمة عند الضرورة
قوله وخلق الإنسان ضعيفا. والمعنى أنه لضعفه خفف تكليفه والأقرب أن يحمل هذا الضعف على كثرة
الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة لا على ضعف الخلقة لأن ضعيف الخلقة لو قوى الله داعيته إلى الطاعة
كان في حكم القوي والقوي في الخلقة إذا كان ضعيف الدواعي إلى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتأثير
في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن. قال طاوس والكلبي وغيرهما في أمر النساء
لا يصبر عنهن. وقال ابن كيسان خلق الله الإنسان ضعيفا يستميله هواه وشهوته. وقال الحسن
المراد ضعف الخلقة وهو أنه خلقه من ماء مهين قال تعالى الله الذي خلقكم من ضعف **فصل**
وفي نصب ضعيفا أربعة أوجه أظهرها أنه حال من الإنسان وهي حال مؤكدة. الثاني أنه تمييز
قالوا لأنه يصلح لدخول من وهذا غلط. الثالث أنه على حذف حرف الجر والأصل خلق من شيء ضعيف
أي من ماء مهين أو من نطفة فلما حذف الموصوف وحرف الجر وصل الفعل إليه بنفسه فنصبه
الرابع وإليه أشار ابن عطية أنه منصوب على أنه مفعول ثان لخلق قالوا ويصح أن يكون خلق
بمعنى جعل فيكسبها ذلك قوة التعدي إلى مفعولين فيكون قوله ضعيفا مفعولا ثانيا وهذا
الذي ذكره غريب لم نرهم نصوا على أن خلق تكون بمعنى جعل فيتعدى لاثنين مع حصرهم الأفعال المتعدية
لاثنين بل رأيناهم يقولون إن جعل إذا كانت بمعنى خلق تعدت لواحد **فصل** روى ابن عباس أنه
قال ثماني آيات في سورة النساء هن خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم
يريد الله أن يتوب عليكم يريد الله أن يخفف عنكم إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه إن الله لا يغفر
أن يشرك به إن الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم
**قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا
أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك
على الله يسيرا** في كيفية النظم وجهان أحدهما أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح
ذكر بعده كيفية التصرف في الأموال. الثاني لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال وأمر بإيفاء المهور والنفقات بين بعده
ذلك كيفية التصرف في الأموال وخص الأكل بالذكر دون غيره من التصرفات لأنه المقصود الأعظم من الأموال

كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما ۞ واختلفوا في تفسير الباطل فقيل هو الربا والغصب والقمار والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وعلى هذا تكون الاية مجملة لانه يصير التقدير لا تأكلوا اموالكم التي تحصلونها بطريق غير مشروع ولم يذكر ههنا الطريق المشروع على التفصيل فصارت الاية مجملة ۞ وروي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وعلى هذا لا تكون الاية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان يأكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم وايضا فانا اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه تحرم الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الاية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة وقيل المراد بالباطل هو العقود الفاسدة ۞ وقوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل فيه اكل مال الغير بالباطل واكل نفسه بالباطل فيدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وقتل نفسه اما اكل مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال الغير بالباطل فقد عددناه قوله الا ان تكون تجارة في هذا الاستثناء قولان اصحهما انه استثناء منقطع لوجهين احدهما ان التجارة لم تندرج في الاموال المأكولة بالباطل حتى يستثنى عنها سواء فسرنا الباطل بغير عوض او بغير طريق شرعي ۞ والثاني ان المستثنى كون والكون ليس مالا من الاموال ۞ والثاني انه متصل قيل لان المعنى لا تأكلوها بسبب الا ان تكون تجارة ۞ قال ابو البقاء وهو ضعيف لانه قال بالباطل والتجارة ليست من جنس الباطل وفي الكلام حذف مضاف تقديره الا في حال كونها تجارة او في وقت كونها تجارة انتهى وان تكون في محل نصب على الاستثناء وقد تقدم تحقيقه ۞ وقرأ الكوفيون تجارة نصبا على ان كان ناقصة واسمها مستتر فيها يعود على الاموال ولا بد من حذف مضاف تقديره الا ان تكون الاموال اموال تجارة ۞ ويجوز ان يفسر الضمير بالتجارة بعدها اي الا ان تكون التجارة تجارة كقوله اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا اي اذا كان اليوم يوما ۞ واختار ابو عبيد قراءة الكوفيين ۞ وقرأ الباقون تجارة رفعا على انها كان التامة ۞ قال مكي الاكثر في كلام العرب ان قولهم الا ان تكون في الاستثناء بغير ضمير فيها على معنى تحدث وتقع وقد تقدم الكلام على ذلك في البقرة وعن تراض متعلق بمحذوف لانه صفة لتجارة فموضعه رفع او نصب على حسب القراءتين واصل تراض تراضو بالواو لانه مصدر تراضى تفاعل من رضي ورضي من ذوات الواو بدليل الرضوان وانما تطرفت الواو بعد كسرة فقلبت ياء فقلت تراضيا ومنكم صفة لتراض فهو في محل جر ومن لابتداء الغاية

فصل والتجارة في اللغة عبارة عن المعاوضة ومنه الاجر الذي يعطيه الله تعالى للعبد عوضا من الاعمال الصالحة قال تعالى يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم وقال يرجون تجارة لن تبور وقال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم فسمى ذلك كله بيعا وشراء على وجه المجاز تشبيها بعقود البياعات التي تحصل بها الاغراض

فصل اعلم ان كل معاوضة تجارة على اي وجه كان العوض الا ان قوله بالباطل اخرج منها كل عوض لا يجوز شرعا من ربا او جهالة او عوض فاسد كالخمر والخنزير وغير ذلك ۞ وتخرج ايضا كل عقد جائز لا عوض فيه كالقرض والصدقة والهبة لا للثواب وجازت عقود التبرعات بادلة اخر ۞ وخرج منها دعاء اخيك اياك الى طعامه باية النور على ما سيأتي ان شاء الله

فصل قال القرطبي لو اشتريت في السوق شيئا فقال لك صاحبه قبل الشراء ذقه وانت في حل فلا تأكل منه لان اذنه في الاكل لاجل الشراء فربما لا يقع بينكما بيع فيكون ذلك شبهة لكن لو وصف لك صفة فاشتريت فلم تجدها كانت بالخيار

فصل قوله عن تراض اي بطيبة نفس كل واحد منكم على الوجه المشروع ۞ وقيل هو ان يخير كل واحد من المتبايعين صاحبه بعد البيع فيلزم والا فلهما الخيار ما لم يتفرقا لقوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا او يخير احدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع ۞ واعلم انه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث والصدقة والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا الاستثناء منقطع فلا اشكال لانه تعالى ذكر ههنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر غيره بنفي ولا اثبات ۞ وان قلنا الاستثناء متصل كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد الحل فعلى هذا لا بد من النسخ او التخصيص

فصل ذهب بعض العلماء الى ان النهي في المعاملات يقتضي البطلان ۞ وقال ابو حنيفة لا يدل عليه ۞ واحتج الاولون بوجوه احدها ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان

وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فالتصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد بطريق الاولى ۞ وثانيها ان التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة للدخول المحرم المنهي عنه في الوجود او لا فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الفاسدة والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود ۞ وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين ۞ فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال ۞ وثالثها ان قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فكما ان هذا النهي في اللفظ لكنه نسخ للشرعية فكذا الاول واذا كان نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم

قوله ولا تقتلوا انفسكم قرأ علي رضي الله عنه تقتلوا بالتشديد على التكثير ۞ والمعنى لا يقتل بعضكم بعضا وانما قال انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم فان قيل المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه لان الصارف عنه قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن هذا النهي في من يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى من المؤمن فالجواب ان المؤمن مع ايمانه قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه ۞ ويحتمل ان معناه لا تفعلوا ما تستحقون به القتل كالزنا بعد الاحصان والردة وقتل النفس المعصومة ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة او محنة حيث لم يأمرهم بقتلهم انفسهم كما امر به بني اسرائيل ليكون توبة لهم ولم يكلفهم تلك التكاليف الصعبة

قوله ومن يفعل ذلك ۞ من شرطية مبتدأ والخبر فسوف والفاء هنا واجبة لعدم صلاحية الجواب للشرط وذلك اشارة الى قتل الانفس ۞ وقال الزجاج يعود الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة ۞ وقال ابن عباس انه يعود الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع ۞ وقال الطبري ذلك عائد على ما نهى عنه من اخر وعيد وذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها لان كل ما نهى عنه من اول السورة قرن به وعيد الا من قوله يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم فانه لا وعيد بعده الا قوله ومن يفعل ذلك عدوانا الاية ۞ وقيل الوعيد يذكر العدوان والظلم ليخرج منه فعل السهو والغلط وذكر العدوان والظلم مع تقارب معناهما لاختلاف الفاظهما كقوله بعدا وسحقا وقول يعقوب عليه السلام انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله والفى قولها كذبا ومينا ۞ وعدوانا وظلما حالان اي متعديا ظالما او مفعول من اجلهما وشروط النصب متوفرة ۞ وقرئ عدوانا بكسر العين ۞ والعدوان مجاوزة الحد ۞ والظلم وضع الشيء في غير موضعه ۞ ومعنى نصليه نارا اي نمسه حرها ۞ وقرأ الجمهور نصليه من اصلى والنون للتعظيم ۞ وقرأ الاعمش نصليه مشددا ۞ وقرئ نصليه بفتح النون من صلية النار ۞ ومنه شاة مصلية ويصليه بياء الغيبة وفي الفاعل احتمالان احدهما انه ضمير الباري تعالى ۞ والثاني انه ضمير عائد على ما اشير به ذلك اليه من القتل لانه سبب في ذلك وتنكير نارا للتعظيم وكان ذلك على الله يسيرا اي هينا

قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قرأ ابن جبير وابن مسعود كبير بالافراد والمراد به الكفر ۞ وقرأ المفضل يكفر ويدخلكم بياء الغيبة لله تعالى ۞ وقرأ ابن عباس من سيئاتكم بزيادة من ۞ وقرأ نافع وحده هنا وفي الحج مدخلا بفتح الميم ۞ والباقون بضمها ولم يختلفوا في ضم التي في الاسراء فاما المضموم الميم فانه يحتمل وجهين احدهما انه مصدر وقد تقدم ان اسم المصدر من الرباعي كاسم المفعول والمدخول فيه على هذا محذوف اي ويدخلكم الجنة ادخالا ۞ والثاني انه اسم مكان الدخول وفي نصبه حينئذ احتمالان احدهما انه منصوب على الظرف وهو مذهب سيبويه ۞ والثاني انه مفعول به وهو مذهب الاخفش وهكذا كل مكان مختص بعد دخل فان فيه هذين المذهبين وهذه القراءة واضحة لان اسم المصدر والمكان جاريان على فعليهما ۞ واما قراءة نافع فيحتاج الى تأويل وذلك لان المفتوح الميم انما هو من الثلاثي والفعل السابق لهذا رباعي فقيل انه منصوب بفعل مقدر مطاوع لهذا الفعل والتقدير ويدخلكم فتدخلون مدخلا منصوب على ما تقدم ۞ اما المصدرية واما المكانية بوجهيها ۞ وقيل هو مصدر على حذف الزوائد نحو انبتكم من الارض نباتا على احد القولين

فصل روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

الكبائر الإشراك بالله عز وجل، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس. وقال عليه السلام ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثا قالوا بلى يا رسول الله قال الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس وقال ألا وقول الزور، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت. وعن عمرو بن شرحبيل عن عبد الله قال قلت يا رسول الله أي الذنب أعظم قال أن تجعل لله ندا وهو خلقك قال ثم أي قال أن تقتل ولدك مخافة أن يأكل معك. قال ثم أي قال أن تزاني حليلة جارك فأنزل الله تصديق قول النبي صلى الله عليه وسلم والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون. وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات. وقال عبد الله بن مسعود أكبر الكبائر الشرك بالله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله واليأس من روح الله. وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه قال وكيف يسب الرجل والديه قال يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه. وعن سعيد بن جبير أن رجلا سأل ابن عباس عن الكبائر أسبع هي قال هي إلى السبعمائة أقرب إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار وقال كل شيء عصي الله به فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فإن الله لا يخلد في النار من هذه الأمة إلا من كان راجعا عن الإسلام أو جاحدا فريضة أو مكذبا بقدر. قال ابن الخطيب وهذا القول ضعيف لأنه لا ينبغي فرق بين ما يكفر وما لا يكفر ولكن في الحديث تعيين أشياء من الكبائر من الشرك واليمين الغموس وعقوق الوالدين والقتل وغيرها ولقوله تعالى وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان فالكبائر هي الفسوق والصغائر العصيان حتى يصح العطف. احتج ابن عباس بأنا إذا اعتبرنا المعاصي بالنسبة إلى جلال الله تعالى وعظمته كانت كبائر وبالنسبة لكثرة نعمه تعالى فكذلك لعدم تناهيها فكل ذنب كبيرة. والجواب أنه سبحانه أجل الموجودات وأشرفها فهو أرحم الراحمين وأغنى الأغنياء عن الطاعات وذلك يوجب خفة الذنب ثم إنها وإن كانت كبيرة فبعضها أكبر من بعض.

فصل قال بعضهم تتميز الكبيرة عن الصغيرة بذاتها. وقيل إنما تتميز بحسب فاعليها والأولون لهم أقوال. أولها قال ابن عباس كل ما قرن بذكر الوعيد فهو كبيرة كالقتل والقذف. وعن ابن مسعود كل ما نهي عنه من أول النساء إلى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة لقوله عقيبه إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه. الثاني قيل كل عمد فهو كبيرة. ويرد على الأول أن كل ذنب لا بد أن يكون متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فهذا يقتضي أن كل ذنب كبيرة، وعلى الثاني أن الكبائر مذكورة في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة. وعن الثالث أنه إن أراد بالعمد أنه ليس بساه فهذا هو الذي نهي عنه فيكون كل ذنب كبيرة وإن أراد أنه يفعله مع العلم بأنه معصية فمعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يعلمون أنه معصية وذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الوجوه الثلاثة. وأما القول الثاني وهو أن الكبائر تمتاز عن الصغائر باعتبار فاعلها فهو قول من يقول للطاعة قدر من الثواب وللمعصية قدر من العقاب فالقسمة العقلية تقتضي ثلاثة أقسام التساوي والتعادل، ورجحان الثواب، ورجحان العقاب. فالأول ممكن عقلا وذلك السمع ينفيه فقوله تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد ذلك لم يكن في الجنة ولا في السعير. والثاني يحبط العقاب بما يساويه من الثواب والمعصية هي الصغيرة ويسمى الإحباط بالتكفير. والثالث يحبط الثواب بما يقابله من العقاب ويعذب من العقاب والمعصية هي الكبيرة ويسمى الإحباط بالإحباط فظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة وهو مبني على أصول باطلة. الأول أن الطاعة توجب ثوابا وأن المعصية توجب عقابا وهو باطل لما تقدم من أن الفعل يتوقف على داعية من الله تعالى وذلك يمنع الإيجاب ولأن من اشتغل بالعبادة والتوحيد ثمانين سنة ثم شرب قطرة خمر فإن قالوا بالإحباط خالفوا الصورة والإجماع وإن قالوا بترجيح الثواب نقضوا أصلهم من التحسين والتقبيح العقليين لتبطل ثواب عاداتهم ولأن نعم الله تعالى كثيرة سابقة على الطاعة وموجبة لها فأول الواجبات لا يستحق ثوابا فيكون عقاب كل معصية أزيد من ثواب فاعلها فيكون جميع المعاصي كبائر وهو باطل وقد تقدم القول بإبطال القول بالإحباط.

فصل قال ابن الخطيب الأكثرون على أن الله لم يميز الكبائر ولم يعينها قالوا لأن تمييزها وتعيينها مع إخباره بأن اجتنابها يكفر الصغائر إغراء بالإقدام على الصغائر وذلك قبيح لا يليق بالحكمة أما إذا لم يميزها فتجويز كون المعصية كبيرة زاجر عن الإقدام عليها كإخفاء ليلة القدر وساعة الجمعة والصلاة الوسطى

ووقت الموت مع تجويز التعيين بعض الكبائر كما ورد في الحديث والآثار كما ذكر عبد الله بن عباس أنها سبعة ثم قال إلى السبعمائة أقرب.

فصل احتج الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر قال لأنه تعالى بين أن من اجتنب الكبائر يكفر سيئاته فدل على أن من لم يجتنبها لم يكفر عنه ولو جاز أن يغفر الكبائر والصغائر لم يصح هذا الكلام. والجواب من وجوه. الأول أن استدلالكم بأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فذلك باطل عند المعتزلة وعندنا دلالة ظنية ضعيفة وإن كان بأن المعلق على الشيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك فهذا أيضا ضعيف لقوله تعالى واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون فالشكر واجب، ولقوله فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته وأداء الأمانة واجب مطلقا، ولقوله تعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تجوز شهادتهما مع وجود الرجلين، وقوله فلم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة، وقوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا، فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم، فإن كن نساء فوق اثنتين والثلثان للبنتين، إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما، وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته، وهذا كله لا يدل على العدم بهذا الكلام. والعجب أن القاضي عبد الجبار لا يرى أن المعلق على الشيء بكلمة إن يكون عدما عند العدم واستحسن في التفسير استدلاله بهذه الآية. الجواب الثاني قال أبو مسلم جاءت هذه الآية عقيب نكاح المحرمات وعضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك فالمراد إن تجتنبوا هذه الكبائر نكفر عنكم ما سلف من ارتكابها وإذا احتمل هذا لم يتعين ما ذكره المعتزلة واعترضه القاضي بوجهين أحدهما أن الآية عامة فلا تختص بذلك. الثاني أن اجتنابهم إما أن يكون مع التوبة فالتوبة قد أزالت الفعل أو بدونها فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات. والجواب عن الأول أنا لا ندعي القطع بذلك بل نقول هو محتمل فلا يتعين ما ذكرتموه. وعن الثاني أن ما ذكروه لا يقدح في الاحتمال المذكور. الجواب الثالث أن المعاصي قد تكون كبيرة بالنسبة إلى شيء صغيرة بالنسبة إلى شيء آخر وكذلك العكس فليس ثم ما هو كبيرة مطلقا إلا الكفر وأنواعه كبيرة فلم لا يكون المراد إن تجتنبوا الكفر بأنواعه نغفر لكم ما وراءه وهذا احتمال ظاهر مطابق لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فسقط استدلالهم.

فصل قال القرطبي قال الأصوليون لا يجب القطع بتكفير الصغائر باجتناب الكبائر وإنما يحمل ذلك على غلبة الظن وقوة الرجاء والمشيئة ثابتة ويدل على ذلك أنا لو قطعنا لمجتنب الكبائر وممتثل الفرائض بتكفير صغائره قطعا لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بأن لا تباعة عليه وذلك نقض لعرى الشريعة ولا صغيرة عندنا. قال القشيري والصحيح أنها كبائر ولكن بعضها أعظم وقعا من بعض والحكمة في عدم التمييز أن يجتنب العبد جميع المعاصي. قال القرطبي وأيضا فإن من نظر إلى نفس المخالفة كما قال بعضهم لا تنظر إلى صغر الذنب ولكن انظر من عصيت كانت الذنوب بهذه النسبة كلها كبائر وعلى هذا النحو يخرج كلام القشيري وأبي إسحق الإسفرايني والقاضي أبي بكر بن الطيب قالوا وإنما يقال لبعضها صغيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها كما يقال الزنا صغيرة بإضافته إلى الكفر والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة إلى الزنا ولا ذنب عندنا يغفر باجتناب ذنب آخر بل كل ذلك كبيرة ومرتكبه في المشيئة غير الكفر لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قالوا وهذه الآية يرد إليها جميع الآيات المطلقة. ويؤيده قوله عليه السلام من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال رجل يا رسول الله وإن كان شيئا يسيرا قال وإن كان قضيبا من أراك فقد جاء الوعيد الشديد على اليسير كما جاء على الكثير. وقال عبد الله بن مسعود ما نهى الله عنه في هذه السورة إلى قوله إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فهو كبير. وقال علي بن أبي طلحة هي كل ذنب ختمه الله بنار أو غضب أو لعنة أو عذاب. وقال الضحاك ما أوعد الله عليه حدا في الدنيا وعذابا في الآخرة. وقال الحسين بن الفضل ما سماه الله في القرآن كبيرا أو عظيما نحو قوله تعالى إنه كان حوبا كبيرا، إن قتلهم كان خطأ كبيرا، إن الشرك لظلم عظيم، سبحانك هذا بهتان عظيم، إن ذلكم كان عند الله عظيما. وقال سفيان الثوري الكبائر هي المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك وبين الله إن الله كريم يعفو. وقال مالك بن مغول الكبائر ذنوب أهل البدع والسيئات ذنوب أهل السنة. وقيل الكبائر ذنوب العمد والسيئات الخطأ والنسيان وما أكره عليه وحديث النفس المرفوعة عن هذه الأمة. وقال السدي الكبائر ما نهى الله عنه من الذنوب الكبار والسيئات مقدماتها وتوابعها وما يجتمع فيه الصالح والفاسق مثل النظرة واللمسة والقبلة

واشباهها قال عليه السلام العينان تزنيان واليدان تزنيان والرجلان تزنيان ويصدق ذلك
الفرج او يكذبه وقيل الكبائر الشرك وما يؤدي اليه وما دون الشرك فهو من السيئات قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله نكفر عنكم سيئاتكم قال
المفسرون اي من الصلاة الى الصلاة ومن الجمعة الى الجمعة ومن رمضان الى رمضان لقوله
عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن
اذا اجتنب الكبائر وندخلكم مدخلا كريما اي حسنا وهو الجنة قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله
به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله
ان الله كان بكل شيء عليما في كيفية النظم وجهان احدهما قال القفال لما نهاهم في الاية المتقدمة
عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفوس امرهم في هذه الاية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات
وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع
لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس الثاني ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من
اعمال الجوارح فامر اولا بتركها ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة ثم امر بعده بترك التعرض
لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن ايضا طاهرا عن الاخلاق الذميمة
فصل قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله ان الرجال يغزون ولا نغزو ولهم ضعف ما لنا
من الميراث فلو كنا رجالا غزونا كما غزوا واخذنا من الميراث مثل ما اخذوا فنزلت هذه الاية وقيل
لما جعل الله للذكر مثل حظ الانثيين في الميراث قالت النساء نحن احوج الى الزيادة من الرجال لانا
ضعفاء وهم اقوى واقدر على المعاش فنزلت الاية وقال قتادة والسدي لما نزل قوله للذكر
مثل حظ الانثيين قال الرجال انا لنرجوا ان نفضل على النساء بحسناتنا في الاخرة فيكون اجرنا على
الضعف من اجر النساء كما فضلنا عليهن في الميراث فقال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء
نصيب مما اكتسبن وقيل اتت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت رب الرجال والنساء
واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا ادم وامنا حواء فما السبب في ان الله يذكر الرجال ولا
يذكرنا فنزلت الاية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل
منكن اجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر احد ما لها من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل
مصة اجر احياء نفس قوله ما فضل الله ما موصولة او نكرة موصوفة والعائد الهاء في به وبعضكم
مفعول بفضل وعلى بعض متعلق به فصل قال القرطبي التمني نوع من الارادة يتعلق بالمستقبل
واعلم ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خالية عن جملتها او عن
اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ثم يعرض ههنا حالتان احداهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك
الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له فالاول هو الحسد المذموم والثاني
هو الغبطة فاما كون الحسد مذموما فلان الله تعالى لما دبر هذا العالم وافاض انواع الكرم
عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكانه اعترض على الله في فعله وفي حكمته وربما اعتقد في نفسه
انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان وهذا اعتراض على الله تعالى فيما يلقيه في الكفر
وفساد الدين وقطع المودة والمحبة والموالاة وينقلب كل ذلك الى اضدادها واما سبب
المنع من الحسد فعلى مذهب اهل السنة فلانه تعالى فعال لما يريد لا يسئل عما يفعل ولا اعتراض عليه
في فعله وعلى مذهب المعتزلة فلانه تعالى علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بطرق المصالح
ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء
الله ومما يؤكد ذلك قوله عليه السلام لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه
ولا تسأل المرأة طلاق اختها لتكفأ ما في انائها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك
المبالغة في المنع من الحسد واما الثاني وهو الغبطة فمن الناس من جوزه ومنعه اخرون
قالوا لانه ربما كانت تلك النعمة مفسدة في دينه ومضرة عليه في الدنيا فلذلك لا يجوز
للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان
يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تأمل الانسان لم
يجد دعاء احسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله ربنا اتنا في الدنيا حسنة
وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار ولهذا قال واسألوا الله من فضله واما من جوزه فاستدل

بقوله عليه السلام لا حسد الا في اثنتين رجل اتاه الله القرآن فهو يقوم به اناء الليل واناء النهار ورجل
اتاه الله مالا فهو ينفق منه اناء الليل واناء النهار فمعنى قوله لا حسد اي لا غبطة اعظم وافضل من
الغبطة في هذين الامرين قال بعض العلماء النهي عن التمني المذكور في هذه الاية هو ما لا يجوز تمنيه
من عرض الدنيا واشباهها واما التمني في الاعمال الصالحة فحسن قال عليه السلام وددت اني احيا
ثم اقتل وذلك يدل على فضل الشهادة على سائر اعمال البر لانه عليه السلام تمناها دون غيرها فرزقه
الله اياها بقوله ما زالت اكلة خيبر تعاودني الان اوان قطعت ابهري وفي الصحيح ان الشهيد يقال
له تمن فيقول اتمنى ان ارجع الى الدنيا فاقتل في سبيلك مرة اخرى وكان عليه السلام يتمنى ايمان
ابي طالب وابي لهب وصناديد قريش مع علمه بانه لا يكون قوله للرجال نصيب مما اكتسبوا قيل من امر
الجهاد وللنساء نصيب مما اكتسبن اي من طاعة ازواجهن وحفظ فروجهن وقيل ما قدر لهم من الميراث
يجب ان يرضوا به ويتركوا الاعتراض نهى الله عز وجل عن التمني على هذا الوجه لما فيه من دواعي الحسد
ولان الله اعلم بمصالحهم منهم فوضع القسمة بينهم متفاوتة على حسب ما علم من مصالحهم ويكون الاكتساب
بمعنى الاصابة وقيل ما يستحقونه من الثواب في الاخرة وقيل المراد الكل لان اللفظ محتمل ولا منافاة قوله
واسألوا الله الجمهور على اثبات الهمزة في الامر من السؤال الموجه نحو المخاطب اذا تقدمه واو او فاء نحو فاسأل
الذين واسألوا الله من فضله وابن كثير والكسائي بنقل حركة الهمزة الى السين تخفيفا لكثرة استعماله
فان لم يتقدمه واو ولا فاء فالكل على النقل نحو سل بني اسرائيل وان كان للغائب فالكل على الهمزة نحو وليسألوا
ما انفقوا ووهم ابن عطية فنقل اتفاق القراء على الهمز في نحو واسألوا ما انفقتم وليس اتفاقهم في هذا
بل في وليسألوا ما انفقوا كما تقدم وتخفيف الهمز لغة الحجاز ويحتمل ان يكون ذلك من لغة من يقول
سال يسال بالف محضة وقد تقدم تحقيق ذلك وهذا انما يتاتى في سل وفسل واما واسألوا فلا يتاتى
فيه ذلك لانه كان ينبغي ان يقال سالوا كخافوا وقد يقال انه التزم الحذف لكثرة الدور وقد تقدم
في البقرة عند سل بني اسرائيل وهو يتعدى لاثنين والجلالة مفعول اول وفي الثاني قولان احدهما
انه محذوف فقدره ابن عطية امانيكم وقدره ابو علي الفارسي وغيره شيئا من فضله فحذف الموصوف
وابقى صفته نحو اطعمته من اللحم اي شيئا منه ومن تبعيضية والثاني ان من زائدة والتقدير واسألوا
الله فضله وهذا انما يتمشى على راي الاخفش لفقدان الشرطين تنكير المجرور وكون الكلام غير
موجب فصل قال عليه السلام سلوا الله من فضله فانه يحب ان يسأل وافضل العبادة انتظار الفرج
وقال عليه السلام من لم يسأل الله يغضب عليه قال القرطبي وهذا يدل على ان الامر بالسؤال لله تعالى
واجب وهذه الاية تدل على ان الانسان لا يجوز له ان يعين شيئا في الطلب في الدعاء ولكن يطلب
من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه ثم قال ان الله كان بكل شيء عليما ومعناه انه
العالم بما يكون صلاحا للسائلين قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين
عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شيء شهيدا جعلنا فيه ستة اوجه وذلك يستدعي
مقدمة قبله وهو ان كلا لا بد لها من شيء تضاف اليه قال القرطبي كل في كلام العرب معناها الاحاطة
والعموم فاذا جاءت مفردة فلا بد ان يكون في الكلام حذف عند جميع النحويين واختلفوا في تقديره
فقيل تقديره ولكل انسان وقيل لكل مال وقيل لكل قوم فان كان التقدير ولكل انسان ففيه ثلاثة اوجه
احدها ولكل انسان موروث جعلنا موالي اي وراثا مما ترك ففي ترك ضمير عائد على كل وهنا تم الكلام
ويتعلق مما ترك بموالي لما فيه من معنى الوراثة وموالي مفعول اول لجعل بمعنى صير ولكل جار ومجرور هو
المفعول الثاني قدم على عامله ويرتفع الوالدان على خبر مبتدا محذوف او بفعل مقدر اي يرثون كانه
قيل ومن الوارث فقيل هم الوالدان والاقربون والاصل وجعلنا لكل ميت وراثا يرثون مما ترك هم
الوالدان والاقربون والثاني ان التقدير ولكل انسان موروث جعلنا وراثا مما ترك ذلك الانسان
ثم بين الانسان المضاف اليه كل بقوله الوالدان كانه قيل ومن هو هذا الانسان الموروث فقيل
الوالدان والاقربون والاعراب كما تقدم في الوجه قبله والفرق بينهما ان الوالدين في الاول
وارثون وفي الثاني موروثون وعلى هذين الوجهين فالكلام جملتان ولا ضمير محذوف في جعلنا وموالي
مفعول اول ولكل مفعول ثان الثالث ان يكون التقدير ولكل انسان وارث مما تركه الوالدان والاقربون
جعلنا موالي اي موروثين فيراد بالمولى الموروث ويرتفع الوالدان بترك ويكون ما بمعنى من والجار والمجرور
صفة للمضاف اليه كل والكلام على هذا جملة واحدة وفي هذا بعد كثير الرابع اذا كان التقدير ولكل

نحو فالمعنى ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما تركه والداهم والأقربون فلكل خبر مقدم ونصيب مبتدأ مؤخر
وجعلناهم صفة لقوم والضمير العائد عليهم مفعول لجعل وموالي إما ثان وإما حال على أنها بمعنى خلقنا
ومما ترك صفة للمبتدأ ثم حذف المبتدأ وبقيت صفته وحذف المضاف إليه كل وبقيت صفته
أيضا وحذف العائد على الموصوف ونظيره لكل خلقه الله إنسانا من رزق الله أي لكل أحد خلقه الله
إنسانا نصيب من رزق الله. الخامس أن يكون التقدير ولكل مال مما تركه الوالدان والأقربون جعلنا موالي أي ورّاثا يلونه ويحوزونه وجعلوا لكل متعلقه بجعل
ومما ترك صفة لكل والوالدان فاعل بترك فيكون الكلام على هذا وعلى الوجهين قبله كلاما واحدا
وهذا وإن كان حسنا إلا أن فيه الفصل بين الصفة والموصوف بجملة عاملة في الموصوف. قال
أبو حيان وهو نظير قولك بكل رجل مررت تميمي وفي جواز ذلك نظر. قال شهاب الدين ولا يحتاج إلى نظر
لأنه قد وجد الفصل بين الموصوف وصفته بالجملة العاملة في المضاف إلى الموصوف كقوله تعالى قل
أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات ففاطر صفة لله وقد فصل بينهما بأتخذ العامل في غير فهذا أولى.
السادس أن يكون لكل مال مفعولا ثانيا لجعل على أنها تصييرية وموالي مفعول أول والإعراب على ما تقدم
فصل المولى لفظ مشترك بين معان أحدها المعتق لأنه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة
وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في إنعامه عليه وهذا كما سمي الطالب غريما لأن له اللزوم
والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له. وثالثها الحليف لأن المحالف يلي أمره
بعقد اليمين. ورابعها ابن العم لأنه يليه بالنصرة. وخامسها الناصر لأنه يليه بالنصرة قال تعالى
ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم. وسادسها العصبة وهو المراد بهذه الآية
لقوله عليه السلام أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك دينا فأنا وليه
وقال عليه السلام ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى عصبة ذكر. قوله والذين عاقدت فيه محله
أربعة أوجه أحدها أنه مبتدأ والخبر قوله فآتوهم ودخلت الفاء في الخبر لتضمن الذي معنى الشرط
الثاني أنه منصوب على الاشتغال بإضمار فعل وهذا أرجح من حيث إن بعده طلبا. والثالث أنه مرفوع
عطفا على الوالدان والأقربون فإن أريد بالوالدين أنهم يورثون عاد الضمير من فآتوهم على موالي
وإن أريد أنهم يرثون جاز عوده على موالي وعلى الوالدين وما عطف عليهم. الرابع أنه منصوب عطفا
على موالي قال أبو البقاء أي وجعلنا الذين عاقدت ورّاثا وكان ذلك ونسخ. ورد عليه أبو حيان بفساد
العطف قال إذ يصير التقدير ولكل إنسان أو لكل شيء من المال جعلنا موالي وورّاثا الذين عاقدت
أيمانكم ثم قال فإن جعل من عطف الجمل وحذف المفعول الثاني لدلالة المعنى عليه أمكن ذلك أي جعلنا
ورّاثا لكل شيء من المال أو لكل إنسان وجعلنا الذين عاقدت أيمانكم ورّاثا وفيه بعد ذلك تكلف انتهى. وقرأ
عاصم وحمزة والكسائي عقدت والباقون عاقدت بالألف. وروي عن حمزة التشديد في عقدت والمفاعلة
هنا ظاهرة لأن المراد المحالفة والمفعول محذوف على كل من القراءات أي عاقدتهم أو عقدت حلفهم
ونسبة المعاقدة أو العقد إلى الأيمان مجاز سواء أريد بالأيمان الجارحة أم القسم. وقيل ثم مضاف
محذوف أي عقدت ذوو أيمانكم. فصل المعاقدة المحالفة والأيمان جمع يمين من اليد والقسم وذلك
أنهم كانوا عند المحالفة يأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد. فصل قال بعضهم إن هذه
الآية منسوخة واستدل بوجوه أحدها أن الرجل كان في الجاهلية يعاقد غيره فيقول دمي دمك
وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وأرثك وتعقل عني وأعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من
الميراث فذلك قوله فآتوهم نصيبهم فنسخ ذلك بقوله وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب
الله وبقوله يوصيكم الله. وثانيها أن الرجل كان يتخذ أجنبيا ابنا له وهم المسمون بالأدعياء وكانوا
يتوارثون بذلك ثم نسخ. وثالثها أن النبي عليه السلام كان يثبت المؤاخاة بين الرجلين من
أصحابه وكان ذلك سببا للتوارث ثم نسخ. وقال آخرون الآية غير منسوخة قال إبراهيم ومجاهد
أراد فآتوهم نصيبهم من النصر والرفد ولا ميراث. وقال الجبائي تقدير الآية ولكل شيء مما ترك
الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالي ورثة فآتوهم نصيبهم أي فآتوا الموالي والورثة
نصيبهم فقوله والذين عاقدت أيمانكم معطوف على قوله الوالدان والأقربون وسمى الله تعالى الوارث
مولى. والمعنى لا تدفعوا المال إلى الحليف بل للمولى والوارث. وقال آخرون المراد بالذين عاقدت
أيمانكم الزوج والزوجة والمراد عقد النكاح وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني قال ونظيره آية المواريث

لما بين ميراث الوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة. وقيل أراد بقوله والذين عاقدت أيمانكم الميراث
بسبب الولاء. وقيل نزلت في أبي بكر الصديق وابنه عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه. وقال الأصم
المراد بهذا النصيب على سبيل الهبة والهدية بالشيء القليل كأمره تعالى لمن حضر القسمة أن يجعل له نصيب
كما تقدم. فصل قال أكثر الفقهاء لا يرث المولى الأسفل من الأعلى. وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أنه
قال يرث لما روى ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ميراثه للغلام المعتق ولدخوله في عموم قوله والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم. وأجيب بأنه
لعل ذلك لما صار لبيت المال دفعه النبي صلى الله عليه وسلم إلى الغلام لحاجته وفقره لأنه كان مالا لا وارث
له فسبيله أن يصرف إلى الفقراء. ثم قال تعالى إن الله كان على كل شيء شهيدا وهذه كلمة وعد للمطيعين ووعيد
للعصاة. والشهيد الشاهد والمراد إما علمه تعالى بجميع المعلومات فيكون المراد بالشهيد العالم وإما
شهادته على الخلق يوم القيامة فالمراد بالشهيد المخبر. قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله
بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله. وجه النظم أن
النساء لما تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث بين في هذه الآية أنه إنما فضل الرجال على النساء
في الميراث لأن الرجال قوامون على النساء فإنهم وإن اشتركوا في استمتاع كل واحد منهم بالآخر فالله أمر
الرجال بالقيام عليهن والنفقة ودفع المهر إليهن والقوام والقيم بمعنى واحد والقوام أبلغ وهو
القيم بالمصالح والتدبير والتأديب والاهتمام بالحفظ. قال مقاتل نزلت في سعد بن الربيع وكان
من النقباء وفي امرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير. وقال ابن عباس والكلبي امرأته بنت محمد بن
مسلمة وذلك أنها نشزت عليه فلطمها فانطلق أبوها معها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أفرشته
كريمتي فلطمها وإن أثر اللطمة باق في وجهها فقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتصي منه ثم قال لها
اصبري حتى أنظر فنزلت هذه الآية فقال النبي عليه السلام أردنا أمرا وأراد الله أمرا والذي أراد
الله خير ورفع القصاص. قوله على النساء متعلق بقوامون وكذا بما والباء سببية. ويجوز أن تكون للحال
فتتعلق بمحذوف لأنها حال من الضمير في قوامون تقديره مستحقين بتفضيل الله إياهم وما مصدرية
وقيل بمعنى الذي وهو ضعيف لحذف العائد من غير مسوغ والبعض الأول المراد به الرجال والبعض
الثاني النساء وعدل عن الضمير بل فلم يقل بما فضلهم الله عليهن وللإبهام الذي في بعض. فصل
دلت هذه الآية على تأديب الرجال نساءهم فإذا حفظن حقوق الرجال فلا ينبغي أن يسيء الرجل عشرتها
فصل اعلم أن فضل الرجال على النساء من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها أحكام شرعية
فالصفات الحقيقية أن عقول الرجال وعلومهم أكثر وقدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل وكذلك في العقل
والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وفيهم العلماء والإمامة الكبرى والصغرى
والجهاد والأذان والخطبة والجمعة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص وفي
الأنكحة عند بعضهم وزيادة نصيب الميراث والتعصيب وتحمل الدية في قتل الخطأ وفي القسامة
وفي ولاية النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج وإليهم الانتساب. وأما الصفات
الشرعية فقوله وبما أنفقوا من أموالهم والمراد عطية المهر والنفقة عليها وكل ذلك يدل على فضل
الرجال على النساء. قوله وبما أنفقوا متعلق بما تعلق به الأول وما يجوز هنا أن تكون بمعنى الذي من غير
ضعف لأن الحذف مسوغ أي وبما أنفقوه من أموالهم ومن أموالهم متعلق بأنفقوا أو بمحذوف على
أنه حال من الضمير المحذوف. فصل قال القرطبي قوله وبما أنفقوا من أموالهم يدل على أنه متى عجز عن
نفقتها لم يكن قواما عليها وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ النكاح فدل ذلك على ثبوت فسخ النكاح
عند الإعسار بالنفقة والكسوة وهذا مذهب مالك والشافعي وأحمد. وقال أبو حنيفة لا تفسخ لقوله
تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة. قوله فالصالحات قانتات حافظات الصالحات مبتدأ
وما بعده خبران له وللغيب متعلق بحافظات وأل في الغيب عوض من الضمير عند الكوفيين كقوله
واشتعل الرأس أي رأسي وقوله لمياء في شفتيها حوة لعس وفي اللثات وفي أنيابها شنب. أي لثاتها
والجمهور على رفع الجلالة من حفظ الله وفي ما على هذه القراءة ثلاثة أوجه. أحدها أنها مصدرية
والمعنى بحفظ الله إياهن أي بتوفيقه لهن أو بالوصية منه تعالى عليهن. والثاني أن تكون بمعنى
الذي والعائد محذوف أي بالذي حفظه الله لهن من مهور أزواجهن والنفقة عليهن قاله الزجاج.
والثالث أن تكون ما نكرة موصوفة والعائد محذوف أيضا كما تقرر في الموصولة بمعنى الذي. وقرأ

ابو جعفر بنصب الجلالة. وفي ما ثلاثة اوجه ايضا احدها انها بمعنى الذي، والثاني نكرة موصوفة وفي حفظ ضمير يعود على ما اي بما حفظ من البر والطاعة ولا بد من حذف مضاف تقديره بما حفظ دين الله او امر الله لان الذات المقدسة لا يحفظها احد. والثالث ان تكون ما مصدرية، والمعنى بما حفظن الله في امتثال امره وساغ عود الضمير مفردا على جمع الاناث لانهن في معنى الجنس كانه قيل فمن صلح فعاد الضمير مفردا بهذا الاعتبار ورد هذا الوجه بعدم مطابقة الضمير لما يعود عليه وهذا جوابه وجعله ابن جني مثل قول الشاعر. فان الحوادث اودى بها. اي اودين فينبغي ان يقال الاصل بما حفظت الله والحوادث اودت لانها يجوز ان يعود الضمير على جمع الاناث كعوده على الواحدة منهن تقول النساء قامت الا انه شذ حذف تاء التانيث من الفعل المسند الى ضمير المؤنث. وقرا عبد الله بن مسعود وهي في مصحفه كذلك فالصوالح قوانت حوافظ بالتكسير. قال ابن جني وهي اشبه بالمعنى لاعطائها الكثرة وهي المقصودة هنا يعني ان فواعل من جموع الكثرة وجمع التصحيح جمع قلة ما لم يقترن بالالف واللام وظاهر عبارة ابي البقا انه للقلة وان اقترن بال فانه قال وجمع التصحيح لا يدل على الكثرة بوضعه وقد استعمل فيها كقوله تعالى وهم في الغرفات امنون وفيما قاله ابو الفتح وابو البقا نظر فان الصالحات في القراءة المشهورة معرفة بال وقد تقدم انه يكون للعموم الا ان العموم المفيد للكثرة ليس من صيغة الجمع بل من ال واذا ثبت ان الصالحات جمع كثرة لزم ان يكون قانتات حافظات للكثرة لانه خبر عن الجمع فيفيد الكثرة الا ترى انك اذا اطلقت الرجال قائمون لزم ان يكون كل واحد من الرجال قائما ولا يجوز ان يكون بعضهم قاعدا فاذن القراءة الشهيرة وافية بالمعنى المقصود

فصل قال الواحدي لفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج. واما حال المراة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب. واعلم ان الغيب خلاف الشهادة. والمعنى كونهن حافظات بموجب الغيب وهو ان تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد المتكون من نطفة غيره وتحفظ ماله عن الضياع وتحفظ منزله عما لا ينبغي. قال عليه السلام خير النساء امراة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الاية

قوله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا

لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن. والخوف عبارة عن حالة تحصل في القلب عند حدوث امر مكروه في المستقبل. قال الشافعي رضي الله عنه دلالة النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا. فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت. والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل اليها او كانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارة دالة على النشوز فحينئذ ظن نشوزها فهذه المقدمات توجب خوف النشوز. واما النشوز فهو معصية الزوج ومخالفته واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز يقال نشز الرجل ينشز وينشز اذا كان قاعدا فنهض قائما ومنه قوله تعالى واذا قيل انشزوا فانشزوا اي ارتفعوا وانهضوا الى حرب او امر من امور الله. قال ابو منصور اللغوي النشوز كراهية كل واحد من الزوجين صاحبه يقال نشزت تنشز فهي ناشز بغير هاء ونشصت وهي السيئة العشرة. وقال ابن دريد نشزت المراة ونشست ونشصت بمعنى واحد. **قوله** فعظوهن اي بالتخويف من الله فيقال اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك فان اصرت على النشوز فيهجرها في المضجع. قال ابن عباس يوليها ظهره في الفراش ولا يكلمها. وقال غيره يعتزل عنها الى فراش اخر. قال الشافعي ولا يزيد في هجره الكلام على ثلاث فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز. وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فيكون ذلك دليلا على كمال النشوز. ومنهم من حمل الهجران في المضاجع على ترك المباشرة. قال القرطبي وقيل اهجروهن من الهجر وهو القبيح من الكلام اي اغلظوا عليهن في القول وضاجعوهن للجماع وغيره. قال معناه سفيان. وروي عن ابن عباس وقيل شدوهن وثاقا في بيوتهن من قولهم هجر البعير اي ربطه بالهجار وهو حبل يشد به البعير وهذا اختيار الطبري وقدح في سائر الاقوال ورد عليه القاضي ابو بكر بن العربي وقال يا لها من هفوة من عالم بالقران والسنة والذي حمله على هذا التاويل حديث غريب رواه ابن وهب عن مالك ان اسماء بنت ابي بكر الصديق امراة الزبير بن العوام كانت تخرج حتى عوتب قال وعتب عليها وعلى

ضرتها فعقد شعر واحدة بالاخرى ثم ضربهما الحديث فراى الربط والعقد مع احتمال اللفظ مع فعل الزبير فاقدم على هذا التفسير. قال القرطبي وهذا الهجر غايته عند العلماء شهر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين اسر الى حفصة حديثا فافشته الى عائشة رضي الله عنهما. **قوله** في المضاجع فيه وجهان احدهما ان في على بابها من الظرفية متعلقة باهجروهن اي اتركوا مضاجعتهن اي النوم معهن دون كلامهن ومواكلتهن والثاني انها للسبب قال ابو البقا واهجروهن بسبب المضاجع كما تقول في هذه الجناية عقوبة وجعل مكي هذا الوجه متعينا ومنع الاول قال ليس في المضاجع ظرفا للهجران وانما هو سبب للهجران للتخلف ومعناه فاهجروهن من اجل تخلفهن عن المضاجعة معكم وفيه نظر لا يخفى وكلام الواحدي يفهم انه يجوز تعلقه بنشوزهن فانه قال بعد ما حكى عن ابن عباس كلاما والمعنى على هذا واللاتي تخافون نشوزهن في المضاجع والكلام الذي حكاه عن ابن عباس هو قوله هذا كله في المضجع اذا هي عصت ان تضطجع معه ولكن لا يجوز ذلك لئلا يلزم الفصل بين المصدر ومعموله باجنبي وقدر بعضهم معطوفا بعد قوله واللاتي تخافون اي واللاتي تخافون نشوزهن ونشزن كانه يريد انه لا يجوز الاقدام على الوعظ وما بعده بمجرد الخوف. وقيل لا حاجة الى ذلك لان الخوف بمعنى اليقين. قال تعالى فمن خاف من موص جنفا. قال ابن عباس تخافون بمعنى تتيقنوا. وقيل غلبة الظن كافية في ذلك. **قوله** واضربوهن يعني ان لم ينزعن مع الهجران فاضربوهن يعني ضربا غير مبرح ولا شائن. قال عطا ضربا بالسواك وقال عليه السلام حق المراة ان تطعمها اذا طعمت وتكسوها اذا اكتسيت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر الا في البيت. قال الشافعي يكون دون الاربعين. وقال بعضهم لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ويكون بحيث لا يفضي الى الهلاك ويكون مفرقا على بدنها ولا يوالي به في موضع واحد ويتقي الوجه. قال بعض العلماء يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب. قال الشافعي الضرب مباح ههنا وتركه افضل. واختلفوا هل هذا الحكم على الترتيب ام لا. قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه يعظها بلسانه فان ابت هجرها في المضجع فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكم. وقال اخرون هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز اما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل. **قوله** فلا تبغوا عليهن سبيلا. في نصب سبيلا وجهان احدهما انه مفعول به والثاني انه على اسقاط الخافض وهذان الوجهان مبنيان على تفسير البغي هنا ما هو فقيل هو الظلم كقوله فبغى عليهم فعلى هذا يكون لازما وسبيلا منصوب باسقاط الخافض اي بسبيل. وقيل هو الطلب من قولهم بغيته اي طلبته. وفي عليهن وجهان احدهما انه متعلق بتبغوا والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من سبيلا لانه في الاصل صفة النكرة قدمت عليها.

فصل قال بعضهم لا تتجنوا عليهن الذنوب. وقال ابن عيينة لا تكلفوهن محبتكم فان القلب ليس بايديهن ثم قال ان الله كان عليا كبيرا متعاليا عن ان يكلف العباد ما لا يطيقونه فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يطيقون ذلك. وقيل انه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب فانتم اولى اذا تابت المراة عن نشوزها ان تقبلوا توبتها وقيل انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم فالله سبحانه علي كبير قادر قاهر ينتصف لهن منكم

قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا

لما ذكر الضرب ذكر بعده المحاكمة لانها ينتصف المظلوم من الظالم. قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب ان اصرت على النشوز فقد حصل العلم بالنشوز فوجب حمل الخوف ههنا على العلم. وقال الزجاج القول بان الخوف ههنا بمعنى اليقين خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجيب بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذلك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى. قال ابن الخطيب ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفائدة في بعث الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل. **قوله** شقاق بينهما فيه وجهان احدهما ان الشقاق مضاف الى بين ومعناها الظرفية والاصل شقاقا بينهما ولكن اتسع فيه فاضيف الحدث الى ظرفه واضافة المصدر الى الظرف جائزة لحصوله فيه وظرفيته باقية نحو سرني مسير الليلة ويعجبني صوم يوم عرفة ومنه مكر الليل. والثاني انه خرج عن الظرفية وبقي كسائر الاسماء كانه اريد به المعاشرة والمصاحبة بين الزوجين والى هذا ميل ابي

الشقاق والبين هنا الوصل الكائن بين الزوجين. وللشقاق تأويلان: أحدهما أن كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه. والثاني أن كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة. فصل ورد الشقاق على ثلاثة أوجه: الأول بمعنى الخلاف كهذه الآية أي خلاف بينهما. الثاني الضلال قال تعالى إن الظالمين لفي شقاق بعيد أي في ضلال. الثالث الشقاق العداوة قال تعالى ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي أي عداوتي. قوله فابعثوا قال بعضهم هذا خطاب للإمام أو نائبه. وقال آخرون هو خطاب عام لأنه خطاب للجميع وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يكون أمرا لآحاد الأمة سواء وجد الإمام أو لم يوجد فللصالحين أن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها للإصلاح ولأن هذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل أحد أن يقوم به. قوله من أهله فيه وجهان: أحدهما أنه متعلق بابعثوا فهي لابتداء الغاية. والثاني أن تتعلق بمحذوف لأنها صفة للنكرة أي كائنا من أهله فهي للتبعيض. فصل شرط الحكمين أن يكونا عدلين ويجعلهما حكمين والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب وأشد طلبا للصلاح فإن كانا أجنبيين جاز وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف منه حقيقة الحال ليعرف رغبته في الإقامة على النكاح أو المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو المصلحة من طلاق أو خلع. وهل للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين دون إذنهما مثل أن يطلق حكم الرجل أو يفتدي حكم المرأة بشيء من مالها؟ قال أبو حنيفة لا يجوز وقال غيره يجوز. قوله إن يريدا يجوز أن يعود الضمير الذي في يريدا وبينهما على الزوجين أي إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين وأن يعودا على الحكمين وأن يعود الأول على الحكمين والثاني على الزوجين وأن يكون بالعكس وأضمر الزوجان وإن لم يجر لهما ذكر لدلالة ذكر الرجال والنساء عليهما وجعل أبو البقاء الضمير في بينهما عائدا على الزوجين فقط سواء قيل بأن ضمير يريدا عائد على الحكمين أو الزوجين. فصل قال القرطبي يجزي إرسال الواحد لأن الله تعالى حكم في الزنا بأربعة شهود ثم أرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المرأة الزانية أنيسا وحده وقال له إن اعترفت فارجمها قال وإذا جاز إرسال الواحد فلو حكم الزوجان واحدا أجزأ إذا رضيا بذلك وإنما خاطب الله بالإرسال الحكام دون الزوجين فإن أرسل الزوجان حكمين وحكما نفذ حكمهما لأن التحكيم عندنا جائز وينفذ فعل الحكم في كل مسألة إذا كان كل واحد منهما عدلا. والأصل التوفيق إلى الموافقة والمساواة في أمر من الأمور والتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة ثم قال إن الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين في سلوك ما يخالف طريق الحق. قوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر أرشد في هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها ههنا عشرة أنواع: الأول قوله واعبدوا الله قال ابن عباس وحدوه. واعلم أن العبادة عبارة عن كل عمل يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى بذلك ولما أمر بالعبادة أمر بالإخلاص فيها بقوله ولا تشركوا به شيئا. قال القرطبي ذكر بعض العلماء أن من تطهر تبردا أو صام مجما لمعدته ونوى مع ذلك التقرب لم يجزه لأنه مزج نية التقرب بنية دنياوية. وكذا إذا أحس الإمام بداخل وهو راكع لم ينتظره لأنه يخرج ركوعه بانتظاره عن كونه خالصا لله. ثم قال وبالوالدين إحسانا وتقدم الكلام على نظيرتها في البقرة واتفقوا على أن ههنا محذوفا وقدروه وأحسنوا بالوالدين إحسانا كقوله فضرب الرقاب أي فاضربوها. وقرأ ابن أبي عبلة إحسان بالرفع على أنه مبتدأ وخبره الجار قبله والمراد بهذه الجملة الأمر بالإحسان وإن كانت خبرية كقوله فصبر جميل. قوله وبذي القربى فأعاد الباء وذلك لأنها في حق هذه الأمة فالاعتناء بها أكثر وإعادة الباء تدل على زيادة تأكيد فناسب ذلك هنا بخلاف آية البقرة فإنها في حق بني إسرائيل والمراد الأمر بصلة الرحم كما ذكر في أول السورة بقوله والأرحام. واعلم أن الوالدين من القرابة أيضا إلا أنهما خصصت قرابتهما بكونها أقرب القرابات لا جرم خصهما بالذكر. قوله واليتامى فاليتيم مخصوص بنوعين من العجز أحدهما الصغر والثاني عدم المشفق ومن هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة. قوله والمساكين فالمسكين وإن كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير فيجتلب به نفعا أو يدفع به ضررا. وأما اليتيم فلا قدرة له فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين. والإحسان إلى المسكين إما بالإجمال إليه وإما بالرد الجميل كقوله وأما السائل فلا تنهر. قوله والجار ذي القربى الجمهور على خفض الجار والمراد

به القريب النسيب والجار الجنب البعيد النسيب. وعن ميمون بن مهران والجار ذي القربى أريد به الجار القريب قال ابن عطية وهذا خطأ لأنه على تأويله جمع بين الألف واللام والإضافة إذ كان وجه الكلام وجار ذي القربى ويمكن جوابه على أن ذي القربى بدل من الجار على حذف مضاف أي والجار جار ذي القربى كقوله:

نضر الله أعظما دفنوها بسجستان طلحة الطلحات

أي أعظم طلحة ومن كلامهم لو يعلمون العلم الكبيرة سنه أي علم الكبيرة سنه فحذف البدل لدلالة الكلام عليه. وقرأ بعضهم والجار ذا القربى نصبا وخرجه الزمخشري على الاختصاص كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى. والجنب صفة على فعل نحو ناقة سرح ويستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع مذكرا ومؤنثا نحو رجال جنب قال تعالى وإن كنتم جنبا وبعضهم يثنيه ويجمعه ومثله شلل. وعن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو وصف أيضا بمعنى المجانب كقولهم رجل عدل والف الجار عن واو لقولهم تجاوروا وجاورته ويجمع على جيرة وجيران. والجنابة البعد قال:

فلا تحرمني نائلا عن جنابة فإني امرؤ وسط القباب غريب

لأن الإنسان يترك جانبا ومنه واجنبني وبني وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعد يقال رجل جنب إذا كان غريبا متباعدا عن أهله ورجل أجنبي وهو البعيد منك في القرابة. ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن الصلاة حتى يغتسل. وكذا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر. فصل قالت عائشة يا رسول الله إن لي جارين فإلى أيهما أهدي قال إلى أقربهما منك بابا. وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه. وقال عليه السلام لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه. الأذان الجوار يقولون دارا وكان الزهري يقول أربعون يمنة وأربعون يسرة وأربعون أمامه وأربعون خلفه. وعن أبي هريرة قيل يا رسول الله فلانة تصوم النهار وتصلي بالليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها قال هي سليطة فقال عليه السلام لا خير فيها هي في النار. وقال عليه السلام والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار إلا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما حق الجار إن افتقر أغنيته وإن استقرض أقرضته وإن أصابه خير هنأته وإن أصابه شر عزيته وإن مرض عدته وإن مات شيعت جنازته. وقال نوف الشامي الجار ذي القربى المسلم والجار الجنب اليهودي والنصراني. قال القرطبي وعلى هذا الوصاة بالجار مأمور بها مندوب إليها مسلما كان أو كافرا وهو الصحيح. والإحسان قد يكون بمعنى المواساة وقد يكون بمعنى حسن العشرة وكف الأذى والمحاماة دونه. وقال عليه السلام الجيران ثلاثة فجار له ثلاث حقوق وجار له حقان وجار له حق واحد. فأما الجار الذي له ثلاث حقوق فالجار القريب المسلم له حق الجوار وحق القرابة وحق الإسلام. والجار الذي له حقان فهو الجار المسلم فله حق الإسلام وحق الجوار. والجار الذي له حق واحد هو الكافر له حق الجوار. وقال بعض العلماء الجار ذي القربى هو القريب المسكن منك والجار الجنب هو البعيد المسكن منك. قال القرطبي وأحاديث إكرام الجارات مطلقة غير مقيدة حتى الكافر وفي الخبر قالوا يا رسول الله أنطعمهم من لحوم النسك قال لا تطعم المشركين من نسك المسلمين ونهيه صلى الله عليه وسلم عن إطعام المشركين من نسك المسلمين يحتمل النسك الواجب في الذمة الذي لا يجوز للناسك أن يأكل منه شيئا ولا أن يطعمه الأغنياء. فأما غير الواجب الذي يجزيه إطعام الأغنياء فجائز أن يطعمه أهل الذمة قال عليه السلام لعائشة عند تفريق لحم الأضحية ابدئي بجارنا اليهودي. قوله والصاحب بالجنب قال ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة يعني الرفيق في السفر. وقال علي وعبد الله والنخعي هو المرأة معه تكون إلى جنبه. وقال ابن جريج وابن زيد هو الذي يصحبك رجاء نفعك. وقيل هو الذي صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقا في سفر وإما جارا ملاصقا وإما شريكا في تعلم أو حرفة وإما قاعدا إلى جنبك في مجلس أو مسجد أو غير ذلك من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه. قوله بالجنب في الباء وجهان أحدهما أن تكون بمعنى في. والثاني أن تكون على بابها وهو الأولى وعلى كلا التقديرين تتعلق بمحذوف لأنها حال من الصاحب. قوله وابن السبيل قيل هو المسافر الذي انقطع عن بلده. وقيل هو الضيف. قال عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه. قوله وما ملكت أيمانكم يجوز أن يريد به الأرقاء من العبيد والإماء حملا على الأنواع لقوله ما طاب لكم. وأن يكون أريد جميع ما ملكه الإنسان من الحيوانات فاختلط العاقل بغيره فأتى بما. فصل روت أم سلمة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في مرضه الصلاة وما ملكت أيمانكم. وقال عليه السلام هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن جعل الله أخاه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا يكلفه من العمل ما يغلبه فإن كلفه ما يغلبه

فليعنه عليه ثم قال ان الله لا يحب اى لا يرضى من كان مختالا فخورا المختال هو ذو الخيلاء والكبر. قال اهل اللغة هو التياه الجهول. والمختال اسم فاعل من اختال يختال اى تكبر واعجب بنفسه والفه عن يا لقولهم الخيلاء والمخيلة وسمع ايضا خال الرجل يخال خولا بالمعنى الاول فيكون لهذا المعنى مادتان خيل وخول. قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد. والفخور صيغة مبالغة وهو الذي يعدد مناقب نفسه ومحاسنه. قال ابن عباس الفخور الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه من انواع نعمه. وقال عليه السلام بينما رجل يتبختر في بردين وقد اعجبته نفسه خسف الله به الارض فهو يتجلجل فيها الى يوم القيامة. وقال عليه السلام لا ينظر الله يوم القيامة الى من جر ثوبه خيلاء قوله تعالى الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذابا مهينا في الذين يبخلون سبعة اوجه احدها ان يكون منصوبا بدلا من من وجمع حملا على المعنى. الثاني انه نصب على البدل من مختالا وجمع ايضا لما تقدم. الثالث انه نصب على الذم قاله القرطبي ويجوز ان يكون منصوبا باضمار اعني قاله ولا يجوز ان يكون صفة لان من وما لا يوصفان ولا يوصف بهما. الرابع انه مبتدا وفي خبره قولان احدهما انه محذوف فقدره بعضهم مبغضون لدلالة ان الله لا يحب. وبعضهم معذبون لقوله واعتدنا للكافرين عذابا. وقدره الزمخشري احقاء بكل ملامة وقدره ابو البقاء اولئك قرناؤهم الشيطان. والثاني انه قوله ان الله لا يظلم مثقال ويكون قوله والذين ينفقون عطفا على المبتدا والعائد محذوف والتقدير الذين يبخلون والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ان الله لا يظلمهم مثقال ذرة او مثقال ذرة لهم واليه ذهب الزجاج وهذا متكلف جدا لكثرة الفواصل ولقلق المعنى ايضا. الخامس انه خبر مبتدا مضمر اى هم الذين. السادس انه بدل من الضمير المستكن في فخورا ذكره ابو البقاء وهو قلق. السابع انه صفة لمن كانه قيل لا يحب المختال الفخور البخيل. وفي البخل اربع لغات فتح الخاء والباء مثل الكرم وبها قرا حمزة والكسائي وبضمهما ذكره المبرد وبها قرا الحسن وعيسى بن عمر وبفتح الباء وسكون الخاء وبها قرا قتادة وابن الزبير وبضم الباء وسكون الخاء وبها قرا الجمهور والبخل والبخل كالحزن والحزن والعرب والعرب قوله بالبخل فيه وجهان احدهما انه متعلق بيامرون فالباء للتعدية على حد امرتك بكذا. والثاني انها للحالية والمامور محذوف والتقدير ويامرون الناس بشكرهم مع التباسهم بالبخل فيكون في المعنى كقول الشاعر

اجمعت امرين ضاع الحزم بينهما ... تيه الملوك وافعال المماليك

فصل قال الواحدي البخل في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة عبارة عن منع الواجب. قال ابن عباس نزلت في اليهود بخلوا ببيان صفة محمد صلى الله عليه وسلم وكتموها. وقال سعيد بن جبير هذا في كتمان العلم. وقال ابن عباس وابن زيد نزلت في كردم بن زيد وحيي بن اخطب ورفاعة بن التابوت واسامة بن حبيب ونافع بن ابي نافع وبحري بن عمرو كانوا ياتون رجالا من الانصار ويخالطونهم فيقولون لا تنفقوا اموالكم فانا نخشى عليكم الفقر ولا تدرون ما يكون فانزل الله هذه الاية. وقيل انها عامة في البخل بالعلم والدين والمال لان الكل مذموم واللفظ عام. قال القرطبي والمراد بهذه الاية في قول ابن عباس وغيره اليهود فانهم جمعوا بين الاختيال والتفاخر والبخل بالمال وكتمان ما انزل الله من التوراة من صفة محمد عليه السلام. وقيل المراد المنافقون الذين كان انفاقهم وايمانهم تقية قوله ويكتمون ما آتاهم الله من فضله يعني المال. وقيل يبخلون بالصدقة قوله من فضله يجوز ان يتعلق بآتاهم او بمحذوف على انه حال من ما او من العائد عليها ثم قال تعالى واعتدنا للكافرين عذابا مهينا فجعل تعالى توعد المؤمنين الباخلين من توعد الكافرين بان جعل الاول عدم المحبة والثاني عذابا مهينا قوله تعالى والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما في الذين ينفقون ثلاثة اوجه احدها ان يكون مرفوعا عطفا على الذين يبخلون والخبر ان الله لا يظلم كما تقدم وضعفه. الثاني انه مجرور عطفا على الكافرين اى اعتدنا للكافرين وللذين ينفقون اموالهم رئاء الناس قاله ابن جريج. الثالث انه مبتدا وخبره محذوف اى معذبون او قرينهم الشيطان فعلى الاولين يكون من عطف المفردات وعلى الثالث من عطف الجمل قوله رئاء الناس فيه ثلاثة اوجه احدها انه مفعول من اجله وشروط النصب متوفرة. والثاني انه حال من فاعل ينفقون يعني مصدرا واقعا موقع الحال اى مرائين. والثالث انه حال من نفس الموصول ذكره المهدوي ورئاء مصدر مضاف الى المفعول فصل

قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه لذكر الرئاء وهو ضرب من النفاق وهو قول السدي. وقيل نزلت في اليهود وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول عليه السلام. قال ابن الخطيب والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان الى المحتاجين بين ان الممتنع من ذلك قسمان اما بان لا يعطي شيئا وهو البخل فذكره واما بان يعطي رئاء وسمعة فهذا ايضا مذموم فلم يبق الا الانفاق للاحسان قوله ولا يؤمنون فيه ثلاثة اوجه احدها انه مستانف. والثاني انه عطف على الصلة وعلى هذين الوجهين فلا محل له من الاعراب. والثالث انه حال من فاعل ينفقون الا ان هذين الوجهين الاخيرين اعني العطف على الصلة وعلى هذين الوجهين والحالية يمتنعان على الوجه المحكي عن المهدوي وهو كون رئاء حالا من نفس الموصول لئلا يلزم الفصل بين ابعاض الصلة او بين الصلة ومعمولها باجنبي وهو رئاء لانه حال من الموصول لا تعلق له بالصلة بخلاف ما اذا جعلناه مفعولا له او حالا من فاعل ينفقون فانه على الوجهين معمول لينفقون فليس اجنبيا فلم يبال بالفصل به وفي جعل ولا يؤمنون حالا نظر من حيث ان بعضهم نص على ان المضارع المنفي بلا كالمثبت في انه لا تدخل عليه واو الحال وهو محل توقف وكررت لا في قوله ولا باليوم وكذا الباء اشعارا بان الايمان منتف عن كل على حدته لو قلت لا اضرب زيدا وعمرا احتمل نفي الضرب عن المجموع ولا يلزم منه نفي الضرب عن كل واحد على انفراده واحتمل نفيه عن كل واحد بانفراده فاذا قلت ولا عمرا تعين هذا الثاني قوله ومن يكن الشيطان له قرينا اى صاحبا وخليلا والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال. قال القرطبي وفي الكلام اضمار تقديره ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر فقرينهم الشيطان ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا قوله فساء قرينا في ساء هذه احتمالان احدهما انها نقلت الى الذم فجرت مجرى بئس ففيها ضمير فاعل لها يفسره النكرة بعدها وهو قرينا والمخصوص بالذم محذوف اى فساء قرينا هو وهو عائد على الشيطان وهو الظاهر او على من وقد تقدم حكم نعم وبئس. والثاني انها على بابها فهي متعدية ومفعولها محذوف وقرينا على هذا منصوب على الحال او على القطع والتقدير فساءه اى فساء الشيطان مصاحبه. وقال القرطبي قرينا منصوب على التمييز. واحتجوا للوجه الاول بانه كان ينبغي ان يحذف الفاء من فساء او يقترن به قد لانه حينئذ فعل متصرف ماض وما كان كذلك ووقع جوابا للشرط تجرد من الفاء او اقترن بقد هذا معنى كلام ابي حيان. قال شهاب الدين وفيه نظر لقوله تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وان كان قميصه قد من دبر فكذبت فما يؤول به هذا ونحوه يتاول به هذا وممن ذهب الى ان قرينا منصوب على الحال ابن عطية ولكن يحتمل ان يكون حالا بان ساء متعدية وان يكون حالا براى الكوفيين فانهم ينصبون ما بعد نعم وبئس على الحال والقرين المصاحب الملازم وهو فعيل بمعنى مفاعل كالخليط والجليس والقرن الحبل لانه يقرن به بين البعيرين قال

وابن اللبون اذا ما لز في قرن

قوله وماذا عليهم قد تقدم الكلام على نظيرها وماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار. وقال القرطبي ما في موضع رفع بالابتداء وذا خبره وذا بمعنى الذي ويجوز ان يكون الاسم كله هنا. ويجوز ان يكون وماذا اسما واحدا ويكون المعنى اى واى شيء عليهم في الايمان بالله او وماذا عليهم من الوبال والعذاب يوم القيامة ثم استانف بقوله لو آمنوا ويكون جوابها محذوفا اى لحصلت لهم السعادة. ويحتمل ان يكون تمام الكلام بلو وما بعدها وذلك على جعل لو مصدرية عند من يثبت لها ذلك اى وماذا عليهم في الايمان ولا جواب لها حينئذ. واجاز ابن عطية ان يكون ماذا عليهم جوابا للو فقال ان اراد من جهة المعنى فمسلم وان اراد من جهة الصناعة ففاسد لان الجواب الصناعي لا يتقدم عند البصريين وايضا فالاستفهام لا يجاب به لو واجاز ابو البقاء في لو ان تكون بمعنى ان الشرطية كما جاء في قوله ولو اعجبتكم اى واى شيء عليهم ان آمنوا فصل قال الجبائي لو كانوا غير قادرين لم يجز ان يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل. وقال الكعبي لا يجوز ان يخلق فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو كان على غير ما خلقته ماذا عليه لو بدل خلقتي ولا يجوز ان يمنعه القدرة ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن به مرض ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمراة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا فكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذلك لا يحسن من الله تعالى. وقال القاضي عبد الجبار لا يجوز ان يامر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه بحيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل ذلك على انه غير جائز على الله تعالى واعلم ان الجواب عن تمسك به المعتزلة من المدح والذم والثواب والعقاب معارضتهم بمسالة العلم والداعي قال ابن الخطيب

قد يحسن منه ما يقبح من غيره لان الملك ملكه ثم قال وكان الله بهم عليما اي عليم ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها وهذا كالردع للمكلف عن القبائح من افعال القلوب مثل النفاق والرياء والسمعة

قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما لما بين انه عليم ببواطنهم وظواهرهم بين انه كما علمها لا يظلمهم مثقال ذرة منها قوله مثقال ذرة فيه وجهان احدهما انه منصوب على انه نعت لمصدر محذوف اي لا يظلم احدا ظلما وزن ذرة فحذف المفعول والمصدر واقام نعته مقامه ولما ذكر ابو البقاء هذا الوجه قدر قبله مضافا فحذف وقال تقديره ظلما قدر مثقال ذرة فحذف المصدر وصفته واقام المضاف اليه مقامها ولا حاجة الى ذلك لان المثقال نفسه هو قدر من الاقدار جعل معيارا لهذا القدر المخصوص والثاني انه منصوب على انه مفعول ثان ليظلم والاول محذوف كانهم ضمنوا يظلم معنى يغصب وينقص فعدوه لاثنين والاصل ان الله لا يظلم احدا مثقال ذرة والمثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا اي وزنه ومعنى الاية انه تعالى لا يظلم لا قليلا ولا كثيرا وانما اخرجه على اصغر ما يتعارفه الناس ويؤيده قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا والذرة قال اهل اللغة هي النملة الحمراء الصغيرة وقيل راسها وقيل الذرة جزء من اجزاء الهباء في الكوة ولا يكون لها وزن وروي ان ابن عباس ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الاشياء ذرة والاول هو المشهور لان النملة يضرب بها المثل في القلة واصغر ما تكون اذا مر عليها حول قالوا لانها حينئذ تصغر جدا قال حسان

لو يدب الحولي من ولد الذر عليها لاندبتها الكلوم

وقال امرؤ القيس

من القاصرات الطرف لو دب محول من الذر فوق الاتب منها لاثرا

فصل روى مسلم عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الاخرة واما الكافر فيعطى بحسنات ما عمل لله بها في الدنيا حتى اذا افضى الى الاخرة لم يكن له حسنة يجزى بها

فصل احتج اهل السنة بهذه الاية على ان المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة قالوا لان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بالعبودية مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب جرعة من الخمر فاذا حضر هذا الشارب القيامة واسقط قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة قوله وان تك حسنة حذفت النون تخفيفا لكثرة الاستعمال وهذه قاعدة كلية وهو انه يجوز حذف نون تكون مجزومة بشرط ان لا يليها ضمير متصل نحو لم يكنه وان لا تحرك النون لالتقاء الساكنين نحو لم يكن الذين كفروا خلافا ليونس فانه اجاز ذلك مستدلا بقوله

فان لم تك المرآة ابدت وسامة فقد ابدت المرآة جبهة ضيغم

وهذا عند سيبويه ضرورة وانما حذفت النون لغنتها وسكونها فاشبهت الواو وهذا الحكم ليس لسائر الافعال نحو لم يصن ولم يهن لكثرة استعمال كان وكان ينبغي ان تعود الواو عند حذف هذه النون لانها انما حذفت لالتقاء الساكنين وقد زال ثانيهما وهو النون الا انها كالملفوظ بها واعلم ان النون الساكنة اذا وقعت طرفا تشبه حروف اللين وحروف اللين اذا وقعت طرفا سقطت للجزم وقد جاء القرآن بالحذف والاثبات اما الحذف ففي هذه الاية واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا وقرأ الجمهور حسنة نصبا على خبر كان الناقصة واسمها مستتر فيها يعود على مثقال وانما انث ضميره حملا على المعنى لانه بمعنى وان تكن زنة ذرة حسنة او لاضافته الى مؤنث فاكتسب منه التأنيث وقرأ ابن كثير ونافع حسنة رفعا على انها التامة اي وان تقع او توجد حسنة وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتضعيف والباقون يضاعفها قال ابو عبيدة ضاعفه يقتضي مرارا كثيرة وضعف يقتضي مرتين وهذا عكس كلام العرب لان المضاعفة تقتضي زيادة المثل فاذا شددت دلت البنية على التكثير فيقتضي ذلك تكرير المضاعفة بحسب ما يكون من العدد وقال الفارسي هما لغتان بمعنى يدل عليه قوله يضاعف لها العذاب ضعفين فيضاعفه له اضعافا كثيرة وقد تقدم ذلك وقرأ ابن هرمز نضاعفها بالنون وقرئ نضعفها بالتخفيف من اضعفه مثل اكرم فصل قال ابو عثمان النهدي بلغني عن ابي هريرة انه قال ان الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله ان ذهبت الى مكة حاجا او معتمرا فالقيته فقلت بلغني انك تقول ان الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه

الاية وقال الله تعالى ويؤت من لدنه اجرا عظيما فمن يقدر قدره قوله من لدنه فيه وجهان احدهما انه متعلق بيؤت ومن للابتداء مجازا والثاني يتعلق بمحذوف على انه حال من اجرا فانه صفة نكرة في الاصل قدم عليها فانتصب حالا ولدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكينا يقول الرجل عندي مال اذا كان ماله ببلد اخر ولا يقال لدي مال ولا لدي الا لما كان حاضرا قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا

فكيف فيها ثلاثة اقوال احدها انها في محل رفع خبر المبتدأ محذوف اي فكيف حالهم او صنيعهم والعامل في اذا هو هذا المقدر والثاني انها في محل نصب بفعل محذوف اي فكيف يكونون او يصنعون ويجري فيها الوجهان النصب على التشبيه بالحال كما هو مذهب سيبويه او على التشبيه بالظرفية كما هو مذهب الاخفش وهو العامل في اذا ايضا والثالث حكاه ابن عطية عن مكي انها معمولة لجئنا وهذا غلط فاحش قوله من كل امة فيه وجهان احدهما انه متعلق بجئنا والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من شهيد وذلك على راي من يجوز تقديم حال المجرور بالحرف عليه كالنعم والمشهود عليه محذوف اي بشهيد على امته فصل من عادة العرب انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا وكذا ومعنى الكلام كيف يرون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل امة برسولها يشهد عليهم بما عملوا وجئنا بك على هؤلاء شهيدا اي شاهدا على جميع الامم روى ابن مسعود قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اقرأ علي فقلت يا رسول الله اقرأ عليك وعليك انزل قال نعم احب ان اسمعه من غيري فقرأت سورة النساء حتى اتيت الى هذه الاية قال حسبك الان فالتفت اليه فاذا عيناه تذرفان قوله وجئنا بك في هذه الجملة ثلاثة اوجه اظهرها انها في محل جر عطفا على جئنا الاولى اي فكيف يصنعون في وقت المجيئين والثاني انها في محل نصب على الحال وقد مرادة معها والعامل فيها جئنا الاولى اي جئنا من كل امة بشهيد وقد جئنا وفيه نظر والثالث انها مستأنفة قال ابو البقاء ويجوز ان تكون مستأنفة ويكون الماضي بمعنى المستقبل انتهى وانما احتاج لذلك لان المجيء بعد لم يقع فادعى ذلك والله اعلم قوله على هؤلاء متعلق بشهيدا وعلى على بابها وقيل هي بمعنى اللام وفيه بعد وجوزوا ان يكون على متعلقة بمحذوف على انها حال من شهيدا وفيه بعد وشهيدا حال من الكاف في بك قوله يومئذ فيه ثلاثة اقوال احدها انه معمول ليود اي يود الذين كفروا يوم اذ جئنا والثاني انه معمول لشهيدا قاله ابو البقاء قال وعلى هذا يكون يود صفة ليوم والعائد محذوف تقديره فيه وقد ذكر ذلك في قوله واتقوا يوما لا تجزي وفيما قاله نظر والثالث ان يومئذ مبني لاضافته الى اذ قاله الحوفي قال لان الظرف اذا اضيف الى غير متمكن جاز بناؤه معه واذ هنا اسم لان الظروف اذا اضيفت اليها خرجت الى معنى الاسمية من اجل تخصيص المضاف اليها كما تخصص الاسماء ومع استحقاقها الجر والجر ليس من علامات الظروف والتنوين في اذ تنوين عوض على الصحيح فقيل عوض عن الجملة الاولى في قوله جئنا من كل اي يوم جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا يود والرسول على هذا اسم جنس وقيل عوض عن الجملة الاخيرة وهي وجئنا بك ويكون المراد بالرسول محمدا صلى الله عليه وسلم وكان النظم وعصوك ولكن ابرز ظاهرا بصفة الرسالة تنويها بقدره وشرفه قوله وعصوا الرسول فيه ثلاثة اوجه احدها انها جملة معطوفة على كفروا فتكون صلة فيكونون جامعين بين كفر ومعصية لان العطف يقتضي المغايرة واذا كان كذلك فيحمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر واذا ثبت ذلك فالاية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وقيل بل هي صلة لموصول اخر فتكون طائفتين وقيل بل هي في محل نصب على الحال من كفروا وقد مرادة اي وقد عصوا وقرأ يحيى وابو السمال وعصوا الرسول بكسر الواو على الاصل قوله لو تسوى ان قيل ان لو على بابها كما هو قول الجمهور فمفعول يود محذوف اي يود الذين كفروا تسوية الارض بهم ويدل عليه لو تسوى بهم الارض وجواب لو محذوف اي لسروا بذلك وان قيل انها مصدرية كانت هي وما بعدها في محل مفعول يود ولا جواب لها حينئذ وقد تقدم تحقيق ذلك في يود احدهم لو يعمر قال ابو البقاء وعصوا الرسول في موضع الحال وقد مرادة وهي معترضة بين يود وبين مفعولها وهو لو تسوى ولو بمعنى ان المصدرية انتهى وفي جعله الجملة الحالية معترضة بين المفعول وعامله نظر لا يخفى لانها من جملة متعلقات العامل الذي هو صلة للموصول وهذا نظير قولك ضرب الذين جاؤوا مسرعين زيدا فكما لا يقال ان مسرعين معترض به فكذلك هذه الجملة وقرأ ابو عمرو وابن كثير وعاصم تسوى بضم التاء وتخفيف السين مبنيا للمفعول وقرأ حمزة والكسائي تسوى بفتحها والتخفيف ونافع وابن عامر بالتثقيل فاما القراءة الاولى فمعناها انهم يودون ان الله تعالى يسوي بهم الارض اما على ان الارض تنشق ويبتلعهم

وتكون الباء بمعنى على وأما على أنهم يودون أن لو صاروا ترابا كالبهائم فالأصل يودون أن الله يسوي بهم الأرض فقلب
إلى هذا كقولهم أدخلت القلنسوة في رأسي وأما على أنهم يودون لو يدفنون فيها فهو كمعنى القول الأول
وقيل لو تعدل بهم الأرض أي يؤخذ ما عليها منهم فدية وأما على القراءة الثانية فأصلها تتسوى بتائين
فحذفت إحداهما وادغمت في السين لقربها منها وفي الثالثة حذفت إحداهما ومعنى القراءتين ظاهر مما
تقدم فإن الأقوال الجارية في القراءة الأولى جارية في القراءتين الأخيرتين غاية ما في الباب أنه نسب
الفعل إلى الأرض ظاهرا قوله ولا يكتمون فيه ستة أوجه وذلك أن هذه الواو يحتمل أن تكون للعطف
وأن تكون للحال فإن كانت للعطف احتمل أن يكون من عطف المفردات وأن يكون من عطف الجمل إذا تقرر
هذا فقوله ولا يكتمون يجوز أن يكون عطفا على مفعول يود أي يودون تسوية الأرض بهم وانتفاء كتمان
الحديث ولو على هذا مصدرية بلا قيد أن يجعلها حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره ويكون ولا يكتمون عطفا
على مفعول يود المحذوف فهذان وجهان على تقدير كونه من عطف المفردات ويجوز أن يكون عطفا على جملة
يود أخبر تعالى عنهم بخبرين أحدهما الوداده لكذا والثاني أنهم لا يقدرون على الكتم في مواطن دون مواطن
ولو على هذا مصدرية ويجوز أن يكون لو حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره وجوابها محذوف ومفعول يود أيضا
محذوف ويكون ولا يكتمون عطفا على لو وما في حيزها ويكون تعالى قد أخبر عنهم بثلاث جمل الوداده
وجملة الشرط بلو وانتفاء الكتمان فهذان أيضا وجهان على تقدير كونه من عطف الجمل وإن كانت
للحال جاز أن يكون حالا من الضمير في بهم والعامل فيها تسوى ويجوز في لو حينئذ أن تكون مصدرية
وأن تكون امتناعية والتقدير يودون تسوية الأرض بهم غير كاتمين أو لو تسوى بهم غير كاتمين
لكان بغيتهم ويجوز أن يكون حالا من الذين كفروا والعامل فيها يود ويكون الحال قيدا في الوداده ولو
على هذا مصدرية في محل مفعول الوداده والمعنى يومئذ يود الذين كفروا التسوية الأرض بهم غير
كاتمين الله حديثا ويبعد أن يكون لو على هذا الوجه امتناعية للزوم الفصل بين الحال وعاملها
بالجملة ويكتمون يتعدى لاثنين والظاهر أنه يصل إلى أحدهما بالحرف والأصل ولا يكتمون من الله
حديثا فصل قال عطاء ود لو تسوى بهم الأرض وإنهم لم يكونوا كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم
ولا نعته وقال آخرون بل هو كلام مستأنف يعني ولا يكتمون الله حديثا لأن ما عملوه لا يخفى على الله فلا
يقدرون على كتمانه وقال الكلبي وجماعة لا يكتمون الله حديثا لأن جوارحهم تشهد عليهم وقال سعيد
ابن جبير قال رجل لابن عباس إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي قال هات ما اختلف عليك قال
فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقال ولا يكتمون الله حديثا
وقالوا والله ربنا ما كنا مشركين فقد كتموا وقال أم السماء بناها إلى قوله والأرض بعد ذلك دحاها
فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض ثم قال أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين إلى طائعين فذكر في هذه
الآية خلق الأرض قبل خلق السماء وقال وكان الله غفورا رحيما عزيزا حكيما فكأنه كان ثم مضى فقال ابن
عباس فلا أنساب بينهم في النفخة الأولى وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض
فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ثم في النفخة الآخرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون وأما قوله
ما كنا مشركين ولا يكتمون الله حديثا فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم فيقول المشركون تعالوا نقل
ما كنا مشركين فيختم على أفواههم وتنطق أيديهم وأرجلهم فعند ذلك عرفوا أن الله لا يكتم حديثا وعنده يود
الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ثم استوى
إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ثم دحا الأرض ودحيها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال
والآكام وما بينهما في يومين آخرين فقال خلق الأرض في يومين فخلقت الأرض وما فيها من شيء في
أربعة أيام وخلقت السموات في يومين وكان الله غفورا رحيما أي لم يزل كذلك فلا يختلف عليك
القرآن فإن كلا من عند الله وقال الحسن إنها مواطن ففي موطن لا يتكلمون ولا تسمع إلا همسا وفي موطن
يتكلمون ويكذبون ويقولون والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وفي موطن يعترفون
على أنفسهم فهو قوله فاعترفوا بذنوبهم وفي موطن يتساءلون وفي موطن يسألون الرجعة
وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم جوارحهم وهو قوله ولا يكتمون الله حديثا وقال
آخرون قولهم والله ربنا ما كنا مشركين أي على حسب ما توهمنا في أنفسنا بل كنا مصيبين في ظنوننا
حتى تحققنا الآن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم

النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا وجه اتصال هذه
الآية بما قبلها أنه تعالى لما قال واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا ذكر بعده الإيمان الصلاة التي هي رأس
العبادات ولذلك يقتل تاركها ولا يسقط فرضها قال ابن عباس نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم
الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع النبي صلى الله عليه وسلم فنهوا بهذه الآية وقال جماعة
من المفسرين إن عبد الرحمن بن عوف صنع طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة ودعا جماعة من أكابر
الصحابة فأكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم فقرأ قل يا أيها الكافرون
أعبد ما تعبدون بحذف لا هكذا إلى آخر السورة فأنزل الله هذه الآية فكانوا يجتنبون السكر أوقات
الصلوات فإذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر حتى نزل تحريم الخمر على الإطلاق
في سورة المائدة وعن عمر أنه لما بلغه ذلك قال اللهم إن الخمر تضر بالعقول والأموال فأنزل فيها
أمرك قال فصبحهم الوحي بآية المائدة قوله لا تقربوا الصلاة فيه وجهان أحدهما أن في الكلام حذف
مضاف تقديره مواضع الصلاة والمراد بمواضعها المساجد ويؤيده قوله بعد ذلك إلا عابري سبيل
في أحد التأويلين والثاني أنه لا حذف والنهي عن قربان نفس الصلاة في هذه الحالة فصل قال
بعضهم إن هذا يكون من باب إطلاق اسم الحال على المحل فعلى الأول لمنع السكران من المسجد والجنب إلا عابري
سبيل فيجوز للجنب العبور في المسجد وعلى الثاني أنه نهي للجنب عن الصلاة إلا إذا كان عابر سبيل وهو المسافر
عند العجز عن الماء ورجح أصحاب الشافعي الأول بأن القرب والبعد حقيقة في المسجد مجاز في الصلاة والحقيقة
أولى من المجاز ولأن الاستثناء يصح عليه ولا يصح على الثاني لأن غير عابر سبيل إذا عجز عن الماء كالمريض يجوز له
الصلاة بالتيمم ولأن الجنب المسافر لا يجوز له قربان الصلاة إلا بشرط عدم الماء وبشرط التيمم فيحتاج إلى إضمار
وعلى الأول لا يحتاج إلى إضمار ولأنه تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء والتيمم عقيبها وقد استحسنت القراء
الوقوف عند قوله تعالى حتى تغتسلوا ثم يبتدئ وإن كنتم مرضى ومن البعيد أن يعاد ذلك الحكم بعينه
ورجح الثاني بأن قوله حتى تعلموا ما تقولون يناسب نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروط يمنع منه
السكر وأيضا سبب النزول يرجحه قوله وأنتم سكارى مبتدأ وخبر في محل نصب على الحال من فاعل تقربوا وقرأ
الجمهور سكارى بضم السين وألف بعد الكاف وفيه قولان أصحهما أنه جمع تكسير نص عليه سيبويه قال وقد
يكسرون بعض هذا على فعالى وذلك كقول بعضهم سكارى وعجالى والثاني أنه اسم جمع وزعم ابن الباذش أنه
مذهب سيبويه قال وهو القياس لأنه لم يأت من أبنية الجمع شيء على هذا الوزن وذكر السيرافي الخلاف
ورجح كونه تكسيرا وقرأ الأعمش سكرى بضم السين وسكون الكاف وتوجيهها أنها صفة على فعلى كحبلى وقعت
صفة لجماعة أي وأنتم جماعة سكرى وحكى جناح بن حبيش كسلى وكسلى بضم الكاف وفتحها قاله الزمخشري
وقرأ النخعي سكرى بفتح السين وسكون الكاف وهذه تحتمل وجهين أحدهما ما تقدم في القراءة قبلها وهو
أنها صفة مفردة على فعلى كامرأة سكرى وصف بها الجماعة والثاني أنها جمع تكسير كجرحى وموتى وهلكى وإنما
جمع سكران على فعلى حملا على هذه لما فيه من الآفة اللاحقة للعقل وقد تقدم شيء من هذا في قوله وإن
يأتوكم أسارى وقرئ سكارى بفتح السين والألف وهذا جمع تكسير نحو ندمان وندامى وعطشان
وعطاشى والسكر لغة السد ومنه قيل لما يعرض للمرء من شرب المسكر لأنه يسد ما بين المرء وعقله
وأكثر ما يقال السكر لإزالة العقل بالمسكر وهو المراد بالآية في قول عامة المفسرين وقد يقال
ذلك لإزالته بغضب ونحوه من عشق وغيره قال

سكران سكر هوى وسكر مدامة ... أنى يفيق فتى به سكران

والسكر بالفتح وسكون الكاف حبس الماء وبكسر السين نفس الموضع المسدود وأما السكر بفتحهما فما يسكر به من المشروب ومنه سكرا
ورزقا حسنا والسكر بضم السين وسكون الكاف السد أي الحاجز بين الشيئين قال

فما زلنا على السكر ... نداوي السكر بالسكر

والحاصل أن أصل المادة الدلالة على الانسداد
ومنه سكرت عين البازي إذا خالطها نوم وسكر النهر إذا لم يجر وسكرته أنا وقال تعالى إنما سكرت
أبصارنا أي غشيت والسكر في الشراب هو أن ينقطع عما عليه من المضاء حال الصحو فلا ينفذ
رأيه كنفاذه حال الصحو وقال الضحاك أراد به سكر النوم نهى عن الصلاة عند غلبة النوم قال
عليه السلام إذا نعس أحدكم وهو يصلي فليرقد حتى يذهب عنه النوم فإن أحدكم إذا صلى وهو
ينعس لعله يذهب يستغفر فيسب نفسه والصحيح الأول لأن السكر حقيقة هو من شرب الخمر
فأما السكر من الغضب أو العشق أو النوم فمجاز وإنما استعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت

وترى الناس سكارى وما هم بسكارى قال الفرزدق

من السير والادلاج تحسب انما ٭ سقاه الكرا في كل منزلة خمرا
ولان عند النوم تمتلى مجارى الروح من الابخرة الغليظة فلا ينفذ الروح الباصر **قوله** حتى تعلموا حتى جارة بمعنى الى فهى متعلقة بفعل النهى والفعل بعدها منصوب باضمار ان وتقدم تحقيقه وقال بعضهم ان حتى هنا بمعنى كى فهى تعليلية والمعنى كى تعلموا ما تقولون وما يجوز فيها ثلاثة اوجه ان تكون بمعنى الذى او نكرة موصوفة والعايد على هذين القولين محذوف اى تقولونه او مصدرية فلا حذف الا على راى ابن السراج ومن تبعه **فصل** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المايدة قال ابن الخطيب والذى يمكن النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضى انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية وهذا يقتضى جواز قربان الصلاة مع السكر الذى يعلم معه ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر باية المايدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية المايدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية والجواب انه هذا نهى عن قربان الصلاة حال السكر وتخصيص الشى بالذكر لا يدل على نفى ما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا **فصل** قال بعضهم هذه الاية تدل على جواز التكليف بما لا يطاق لانه تعالى قال لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذه جملة حالية فكانه تعالى قال للسكران لا تصل وانت سكران وهذا خطاب للسكران والجواب عنه بان هذا ليس خطابا للسكران بل هو خطاب للذين امنوا فكانه قال يا ايها الذين امنوا لا تسكروا فهذا نهى عن السكر ونظيره قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فهو ليس نهيا عن الموت وانما هو امر بالمداومة على الاسلام حتى ياتيه الموت وهو فى تلك الحال **قوله** ولا جنبا نصب على انه معطوف على الحال قبله وهو قوله وانتم سكارى عطف المفرد على الجملة لما كانت فى تاويله واعاد معها لا تنبيها على ان النهى عن قربان الصلاة مع كل واحد من هذين الحالين على انفراد بهما فالنهى عنها مع اجتماع الحالين اكد واولى **والجنب** مشتق من الجنابة وهى البعد قال

فلا تحرمنى نايلا عن جنابة ٭ فانى امرؤ وسط القباب غريب
وسمى الرجل جنبا لبعده عن الطهارة او لانه ضاجع بجنبه ومس به والمشهور انه يستعمل بلفظ واحد للمفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ومنه الاية الكريمة قال الزمخشرى لجريانه مجرى المصدر الذى هو الاجناب ومن العرب من يثنيه فيقول جنبان ويجمع سلامة فيقول جنبون وتكسيرا فيقول اجناب ومثله فى ذلك شلل وتقدم تحقيق ذلك **قوله** الا عابرى سبيل فيه وجهان احدهما انه منصوب على الحال فهو استثناء مفرغ والعامل فيها فعل النهى والتقدير لا تقربوا الصلاة فى حال الجنابة الا فى حال السفر او عبور المسجد على حسب القولين وقال الزمخشرى الا عابرى سبيل استثناء من عامة احوال المخاطبين وانتصابه على الحال قال فان قلت كيف جمع بين هذه الحال والحال التى قبلها قلت كانه قيل لا تقربوا الصلاة فى حال الجنابة الا ومعكم حال اخرى تعذرون فيها وهى حال السفر وعبور السبيل عبارة عنه والثانى انه منصوب على انه صفة لقوله جنبا وصفه بالا بمعنى غير فظهر الاعراب فيما بعدها وسياتى لهذا مزيد بيان عند قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا كانه قيل لا تقربوها جنبا غير عابرى سبيل اى جنبا مقيمين غير معذورين وهذا معنى واضح على تفسير العبور بالسفر وهذا قول على وابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قالوا معناه الا ان يكونوا مسافرين ولا يجدون الماء فيتيمموا منع الجنب من الصلاة حتى يغتسل الا ان يكون فى سفر لا يجد ماء فيصلى بالتيمم واما من قدر مواضع الصلاة فالمعنى عنده لا تقربوا المساجد جنبا الا مجتازين لكونه لا ممر سواه وهو قول عبد الله بن مسعود وسعيد بن المسيب والحسن وعكرمة والنخعى والزهرى وذلك ان قوما من الانصار كانت ابوابهم فى المسجد فتصيبهم الجنابة ولا ماء عندهم ولا ممر لهم الا فى المسجد فرخص لهم فى العبور قالوا والمراد من الصلاة هنا موضع الصلاة لقوله تعالى وبيع وصلوات والمعنى لا تقربوا المسجد وانتم جنب الا مجتازين فيه للخروج منه مثل ان ينام فى المسجد فيجنب او يصيبه جنابة والماء فى المسجد **والعبور** الجواز ومنه ناقة عبر الهواجر قال

عيرانة سرح اليدين شملة ٭ عبر الهواجر كالهجف الخاضب
وقوله حتى تغتسلوا كقوله حتى تعلموا فهى متعلقة بفعل النهى **فصل** اختلفوا فى عبور المسجد للجنب فاباح الحسن ومالك

والشافعى المرور فيه على الاطلاق وهو قول اصحاب الراى وقال بعضهم يتيمم للمرور فيه واما المكث فلا يجوز عند اكثر العلما لقول النبى صلى الله عليه وسلم وجهوا هذه البيوت عن المسجد فانى لا احل المسجد لحايض ولا جنب وجوز احمد المكث فيه وضعف الحديث لان راويه مجهول **قوله** وان كنتم مرضى جمع مريض واراد به مرضا يضره امساس الماء كالجدرى والقروح العظيمة او كان على موضع طهارته جراح يخاف من استعمال الماء التلف او زيادة المرض فانه يصلى بالتيمم وان كان الماء موجودا وان كان بعض اعضا طهارته صحيحا والبعض جريحا غسل الصحيح وتيمم عن الجريح لما روى جابر قال خرجنا فى سفر فاصاب رجلا منا حجر فشجه فى راسه فاحتلم فسال اصحابه هل تجدون لى رخصة فى التيمم قالوا ما نجد لك رخصة وانت تقدر على الماء فاغتسل فمات فلما قدمنا على النبى صلى الله عليه وسلم اخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله الا سالوا اذ لم يعلموا فانما شفاء العى السوال انما كان يكفيه ان يتيمم ويعصر او يعصب شك الراوى على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل ساير جسده ولم يجوز اصحاب الراى الجمع بين التيمم والغسل وقالوا ان كان اكثر اعضايه صحيحا غسل الصحيح وكفاه وان كان الاكثر جريحا اقتصر على التيمم والحديث حجة عليه **قوله** او على سفر فى محل نصب عطفا على خبر كان وهو مرضى وكذلك قوله او جاء احد او لامستم وفيه دليل على مجى خبر كان فعلا ماضيا من غير قد وادعا حذفها تكلف لا حاجة اليه كذا استدل به ابو حيان ولا دليل فيه لاحتمال ان يكون او جا عطفا على كنتم تقديره وان جا احد واليه ذهب ابو البقا وهو اظهر من الاول والله اعلم **فصل** اراد مطلق السفر طويلا كان او قصيرا اذا عدم الماء فانه يصلى بالتيمم ولا اعادة عليه لما روى عن ابى ذر قال قال النبى صلى الله عليه وسلم ان الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشرته قال لم يكن مريضا ولا فى سفر ولكنه عدم الماء فى موضع لا يعدم فيه الماء غالبا كقرية انقطع ماوها فقال بعضهم يصلى بالتيمم ويعيد اذا قدر على الماء وقال اخرون لا اعادة وهو قول مالك والاوزاعى وقال ابو حنيفة يوخر الصلاة حتى يجد الماء **قوله** او جاء احد منكم من الغايط اراد به اذا احدث وقوله او جاء احد يدل على الانتقال من مكان الغايط والانتقال عنه **ومنكم** فى محل رفع لانه صفة لاحد فيتعلق بمحذوف ومن الغايط متعلق بجا فهو مفعوله وقرا الجمهور الغايط بزنة فاعل وهو المكان المطمين من الارض وجمعه الغيطان ثم عبر به عن نفس الحدث كناية للاستحيا من ذكره وفرقت العرب بين الفعلين منه فقالت غاط فى الارض اى ذهب وابعد الى مكان لا يراه فيه الا من وقف عليه وتغوط اذا احدث وقرا ابن مسعود من الغيط وفيه قولان احدهما واليه ذهب ابن جنى انه مخفف من فيعل كهين وميت فى هين وميت والثانى انه مصدر على وزن فعل قالوا غاط يغيط غيطا وغاط يغوط غوطا وقال ابو البقا هو مصدر الغوط فكان القياس غوطا فقلبت الواو ياء وان سكنت وانفتح ما قبلها لخفتها كانه لم يطلع على ان فيه لغة اخرى من ذوات اليا حتى ادعى ذلك **قوله** او لامستم النساء قرا الاخوان هنا وفى المايدة لمستم والباقون لامستم فقيل فاعل بمعنى فعل وقيل لمس جامع ولامس لما دون الجماع قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة كنى باللمس عن الجماع لان باللمس يتوصل الى الجماع ولان اللمس والمس ورد فى القران كناية عن الجماع فى قوله من قبل ان تمسوهن وقال من قبل ان يتماسا ولان الحدث الاصغر مذكور فى قوله او جا احد منكم من الغايط فلو حمل اللمس على الاصغر لم يبق للحدث الاكبر ذكر وقال ابن مسعود وابن عمر والشعبى والنخعى هما التقا البشرتين سوا كان بجماع او غير جماع لان حكم الجنابة تقدم فى قوله ولا جنبا فلو حملنا اللمس على الجنابة لزم التكرار **قوله** فلم تجدوا ما الفا عطفت ما بعدها على الشرط وقال ابو البقا على جا لانه جعل جا عطفا على كنتم فهو شرط عنده والفا فى قوله فتيمموا هى جواب الشرط والضمير فى تيمموا للكل من تقدم من مريض ومسافر ومتغوط وملامس او لامس وفيه تغليب للخطاب على الغيبة وذلك انه تقدم غيبة فى قوله او جا احد منكم وخطاب فى كنتم ولمستم فغلب الخطاب فى قوله كنتم وما بعده عليه وما احسن ما اتى هنا بالغيبة لانه كناية عما يستحيا منه فلم يخاطبهم به وهذا من محاسن الكلام ونحوه واذا مرضت فهو يشفين وجاء هنا بمعنى لغى فتعدت لواحد وصعيدا مفعول به لقوله تيمموا اى اقصدوا وقيل هو على اسقاط حرف اى بصعيد وليس بشى لعدم انقياسه والصعيد فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره **فصل** قال الشافعى اذا دخل وقت الصلاة فلم يجد الماء تيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية يجب عليه الطلب ثانيا لقوله فلم تجدوا وهذا يشعر بسبق الطلب قال تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد ووجدنا اكثرهم لفاسقين وكذلك غايبا لا يقال لم يجد له عزما وهذا لا يستعمل الا بسبق طلب لاستحالة ذلك على الله تعالى **فصل** قال ابو حنيفة التيمم

هو القصد والصعيد هو ما يصعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا وقال الشافعي هذه الاية مطلقة واية المائدة مقيدة بقوله منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه فوجب حمل المطلق على المقيد **فان قيل** الكلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض والاذعان للحق احق من المراء وقال الواحدي انه تعالى قال صعيدا طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت لقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه وقال عليه السلام التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء **قوله** فامسحوا بوجوهكم هذا الجار متعلق بامسحوا وهذه الباء تحتمل ان تكون زائدة وبه قال ابو البقاء وتحتمل ان تكون متعدية لان سيبويه حكى مسحت راسه وبراسه فيكون من باب نصحته ونصحت له وحذف الممسوح به وقد ظهر في اية المائدة في قوله منه فحمل عليه هذا ثم قال تعالى ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من عفا عمن ذنب كان بترخيص للعاجز اولى **فصل** قال القرطبي اجمع العلماء على ان التيمم لا يرفع الجنابة ولا الحدث وان المتيمم لهما اذا وجد الماء عاد جنبا او محدثا كما كان لقوله عليه السلام لابي ذر فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك **فصل** قال القرطبي والمس لفظ مشترك يكون بمعنى الجماع يقال مسح الرجل المراة اذا جامعها والمسح مسح الشيء بالسيف وقطعه به ومسحت الابل يومها اذا سارت والمسحاء المراة الرسحاء التي لا است لها وبفلان مسحة من جمال والمراد هنا بالمسح عبارة عن مر اليد على الممسوح

قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون ان تضلوا السبيل والله اعلم باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا لما ذكر تعالى انواع التكاليف من اول السورة الى هنا ذكر اقاصيص المتقدمين لان الانتقال من نوع من العلوم الى نوع اخر كانه ينشط الخاطر وقد تقدم الكلام في قوله تعالى الم تر الى الذي حاج ابراهيم والمراد بالذين اوتوا نصيبا هم اليهود قال ابن عباس نزلت هذه الاية في حبرين من احبار اليهود كانا ياتيان راس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه يثبطونهم عن الاسلام وعن ابن عباس ايضا قال نزلت في رفاعة بن زيد ومالك بن دخشم كانا اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم لويا السنتهما وعاباه فانزل الله هذه الاية **قوله** من الكتاب فيه وجهان احدهما انه يتعلق بمحذوف اذ هو صفة لنصيبا فهو في محل نصب والثاني متعلق باوتوا اي اوتوا من الكتاب نصيبا ويشترون حال وفي صاحبها وجهان احدهما انه واو اوتوا والثاني انه الموصول وهي على هذا حال مقدرة والمشترى به محذوف اي بالهدى كما صرح به في مواضع ومعنى يشترون يستبدلون الضلالة بالهدى **قوله** ويريدون عطف على يشترون وقرا النخعي ويريدون ان تضلوا بتاء الخطاب والمعنى ويريد ايها المؤمنون ان تدعوا الصواب وقرا الحسن ان تضلوا من اضل وقرئ ان تضلوا السبيل بضم التاء وفتح الضاد وعلى ما لم يسم فاعله والسبيل مفعول به كقولك اخطا الطريق وليس بظرف وضل يتعدى بعن تقول ضللت السبيل وعن السبيل ثم قال والله اعلم باعدائكم اي اعلم بما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء **قوله** وكفى بالله وليا تقدم الكلام عليه اول السورة وكذا الكلام في المنصوب بعده والمعنى انه تعالى ولي المؤمنين وناصرهم **فان قيل** ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له فذكر النصر بعد ذكر الولي تكرار **فالجواب** ان الولي هو المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا **فان قيل** ما الفائدة في تكرار قوله وكفى بالله **فالجواب** ان التكرار في مثل هذا المقام يكون اشد تأثيرا في القلب واكثر مبالغة **فان قيل** ما فائدة الباء في قوله بالله فذكروا وجوها احدها لو قيل كفى الله لاتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره وثانيها قال ابن السراج تقديره كفى اكتفاؤك بالله وليا ولما ذكرت كفى دل على الاكتفاء من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له اي كان الكذب شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه وثالثها قال ابن الخطيب الباء اصله للالصاق وانما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التاثير فلو قيل كفى الله دل ذلك على كونه فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل ذلك على انه تعالى يفعل بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت الباء دل على انه يفعل بغير واسطة بل هو تعالى يتكفل به ابتداء من غير واسطة كقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد

قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة بين تلك الضلالة ما هي **قوله** من الذين هادوا فيه سبعة اوجه احدها ان يكون من الذين خبر مقدم ويحرفون جملة في محل رفع صفة لموصوف محذوف هو مبتدا تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون وحذف الموصوف بعد من التبعيضية جائز وان كانت الصفة فعلا كقولهم منا ظعن ومنا اقام اي فريق ظعن وهذا مذهب سيبويه والفارسي ومثله

وما الدهر الا تارتان فمنهما اموت * واخرى ابتغي العيش اكدح

اي فمنهما تارة اموت فيها الثاني قول الفراء وهو ان الجار والمجرور خبر مقدم ايضا ولكن المبتدا المحذوف تقديره موصول تقديره من الذين هادوا من يحرفون ويكون قد حمل على المعنى في يحرفون قال الفراء ومثله

فظلوا ومنهم دمعه سابق له * واخر يثني دمعة العين باليد

قال تقديره ومنهم من دمعه سابق له والبصريون لا يجيزون حذف الموصول لانه جزء كلمة وهذا عندهم متاول على حذف موصوف كما تقدم ذكره ويلهم اولى لعطف النكرة عليه وهو اخر واخرى في البيت قبله فيكون في ذلك دلالة على المحذوف والتقدير فمنهم عاشق سابق دمعه له واخر الثالث ان من الذين خبر مبتدا محذوف اي هم من الذين هادوا ويحرفون على هذا حال من ضمير هادوا وعلى هذه الاوجه الثلاثة يكون الكلام قد تم عند قوله نصيرا الرابع ان يكون من الذين حالا من فاعل يريدون قاله ابو البقاء ومنع ان يكون حالا من الضمير في اوتوا ومن الذين اعني في قوله الم تر الى الذين اوتوا قال لان الحال لا يكون لشيء واحد الا بعطف بعضها على بعض قال شهاب الدين وفي هذه المسالة خلاف بين النحويين منهم من منع ومنهم من جوز وهو الصحيح الخامس ان من الذين بيان للموصول في قوله الم تر الى الذين اوتوا لانهم يهود ونصارى فبينهم باليهود قاله الزمخشري وفيه نظر من حيث انه قد فصل بينهما بثلاث جمل وهي والله اعلم الى اخره واذا كان الفارسي قد منع الاعتراض بجملتين فما بالك بثلاث قاله ابو حيان وفيه نظر فان الجمل هنا متعاطفة والعطف يصير الشيئين شيئا واحدا السادس انه بيان لاعدائكم وما بينهما اعتراض ايضا وقد عرف ما فيه السابع انه متعلق بنصيرا وهذه المادة تتعدى بمن قال تعالى ونصرناه من القوم فمن ينصرنا من باس الله على احدنا ويلين اما على تضمين النصر معنى المنع اي منعناه من القوم وكذلك وكفى بالله ناصرا ينصره من الذين هادوا واما على جعل من بمعنى على والاول مذهب البصريين فاذا جعلنا من الذين بيانا لما قبله فبم يتعلق والظاهر انه يتعلق بمحذوف ويدل على ذلك انهم قالوا في سقيا لك ان لك متعلق بمحذوف لانه بيان وقال ابو البقاء وقيل هو حال من اعدائكم اي والله اعلم باعدائكم كائنين من الذين هادوا والفصل بينهما مسدد فلم يمنع من الحال فقوة هذا يعطي انه بيان لاعدائكم مع اعتداده له حالا فيتعلق ايضا بمحذوف لكن لا على ذلك الحذف المقصود في البيان وقد ظهر مما تقدم ان يحرفون اما لا محل له او له محل رفع او نصب على حسب ما تقدم وقرا ابو رجاء والنخعي الكلام وقرئ الكلم بكسر الكاف وسكون اللام جمع كلمة تخفيفة من كلمة ومعانيها متقاربة **قوله** عن مواضعه متعلق بيحرفون وذكر الضمير في مواضعه حملا على الكلم لانها جنس وقال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره وقال غيره يمكن ان يقال كون هذا الجمع مؤنثا ليس امرا حقيقيا بل هو امر لفظي فكان التذكير والتانيث فيه جائز او جاء هنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه قال الزمخشري اما عن مواضعه فعلى ما فسرناه من ازالته عن مواضعه التي اوجبت حكمة الله وضعه فيها بما اقتضت شهواتهم من ابدال غيره مكانه واما من بعد مواضعه فالمعنى انه كانت له مواضع هو قمن بان يكون فيها فحين حرفوه تركوه كالغريب الذي لا موضع له بعد مواضعه ومقاره والمعنيان متقاربان قال ابو حيان وقد يقال انهما سيان لكنه حذف هنا وفي اول المائدة من بعد مواضعه لان قوله عن مواضعه يدل على استقرار مواضع له وحذف في ثاني المائدة عن مواضعه لان التحريف من بعد مواضعه يدل على انه تحريف عن مواضعه فالاصل يحرفون الكلم من بعد مواضعه عنها فحذف هنا البعدية وهناك عنها توسعا في العبارة وكانت البداءة هنا بقوله عن مواضعه لانه اخصر وفيه تنصيص باللفظ على عن وعلى المواضع واشارة الى البعدية وقال ايضا والظاهر انهم حيث وصفوا بشدة التمرد والطغيان واظهار العداوة واشتراء الضلالة ونقض الميثاق جاء يحرفون الكلم عن مواضعه كانهم حرفوها من اول وهلة قبل استقرارها في مواضعها وبادروا الى ذلك ولذلك جاء اول المائدة كهذه الاية حيث وصفهم بنقض الميثاق وقسوة القلوب وحيث وصفوا بالكذب وتردد الحكم الى الرسول جاء من بعد مواضعه كانهم لم يبادروا الى التحريف

بل عرض لهم بعد استقرار الكلم في مواضعها فيما سبق انهما متحملتان ويقولون عطف على يحرفون وقد تقدم وما
بعده في محل نصب به **فصل** اختلفوا في كيفية التحريف فقيل كانوا يبدلون اللفظ بلفظ اخر كتحريفهم
الرجم موضعه الجلد ونظيره قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله **فان
قيل** كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت احاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر واشتهر في الشرق والغرب
فالجواب لعل القوم كانوا قليلين والعلما بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على ذلك وقيل المراد
بالتحريف القا الشبه والتاويلات الفاسدة لتلك النصوص واما الاية التي في المائدة فهي دالة على
الجمع بين الامرين فكانوا يذكرون التاويلات الفاسدة وكانوا يحرفون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله
يحرفون الكلم اشارة الى التاويل الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب وقيل
المراد بالتحريف تغيير صفة محمد صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس كانت اليهود ياتون رسول الله صلى الله
عليه وسلم يسالونه عن الامر فيخبرهم فيرى انهم ياخذون بقوله فاذا انصرفوا من عنده حرفوا كلامه
ويقولون سمعنا منك قولك وعصينا امرك وهو المراد بقوله سمعنا وعصينا **قوله** واسمع غير
مسمع في نصب غير وجهان احدهما انه حال والثاني انه مفعول به والمعنى اسمع غير مسمع كلاما ترضاه
فسمعك عنه ناب قال الزمخشري بعد حكايته نصبه على الحال وذكره المعنى المتقدم ويجوز على هذا
ان يكون غير مسمع مفعول اسمع اي اسمع كلاما غير مسمع اياك لان اذنك لا تعيه نبوا عنه وهذا الكلام
ذو وجهين يعني انه يحتمل المدح والذم فارادة المدح تقدير غير مسمع مكروها فيكون قد حذف المفعول
الثاني لان الاول قام مقام الفاعل وبارادة الذم تقدير غير مسمع خيرا وحذف المفعول الثاني ايضا والمعنى
كانوا يقولون للنبي عليه السلام اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت وقال ابو البقا وقيل اراد غير مسموع
منك وهذا القول نقله ابن عطية عن الطبري وقال انه حكاية عن الحسن ومجاهد قال ابن عطية ولا يساعده
التصريف يعني ان العرب لا تقول اسمعتك بمعنى قبلت منك وانما تقول اسمعته بمعنى سببته وسمعت
منه بمعنى قبلت منه يعبرون بالسماع لا بالاسماع عن القبول مجازا وتقدم القول في راعنا في البقرة
وفيها وجوه احدها ان هذه كلمة كانت تجري بينهم على جهة الهزء والسخرية وقيل معناها ارعنا سمعك
اي اصرف سمعك الى كلامنا وقيل كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر الامر انهم يريدون راعنا
سمعك ومرادهم التشبيه بالرعونة في لغتهم وقيل كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا
راعينا ويريدون انك كنت ترعى اغنامنا قال القفال كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فلما
هو الملي وكذلك قولهم غير مسمع ارادوا به لا سمعت هذا هو الملي **فان قيل** كيف جاءوا بقول يحتمل
الوجهين بعد التصريح بقولهم سمعنا وعصينا **فالجواب** انه قال بعض المفسرين انهم كانوا يقولون
وعصينا سرا في انفسهم وقيل كان بعضهم يقوله جهرا **قوله** ليا بالسنتهم وطعنا فيهما وجهان
احدهما انهما مفعول من اجله ناصبهما ويقولون والثاني انهما مصدران في موضع الحال اي لاوين
وطاعنين واصل ليا لويا من لوى يلوي فادغمت الواو في الياء بعد قلبها يا مثل طي مصدر طوى يطوي
وبالسنتهم وفي الدين متعلقان بالمصدرين قبلهما وتقدم الكلام في البقرة على قوله ولو انهم
قالوا **قوله** لكان خيرا فيه قولان اظهرهما انه بمعنى افعل ويكون المفضل عليه محذوفا اي لو قالوا
هذا الكلام لكان خيرا من ذلك الكلام والثاني انه لا تفضيل فيه بل يكون بمعنى جيد وفاضل فلا
حذف حينيذ والبا في بكفرهم للسببية **قوله** الا قليلا فيه ثلاثة اوجه احدها انه منصوب
على الاستثنا من لعنهم اي لعنهم الله الا قليلا منهم فانهم امنوا فلم يلعنهم والثاني انه مستثنى
من الضمير في فلا يومنون والمراد بالقليل عبد الله بن سلام واضرابه ولم يستحسن مكي هذين
الوجهين اما الاول فقال لان من كفر ملعون لا يستثنى منهم احد واما الثاني فلان الوجه الرفع
على البدل لان الكلام غير موجب والثالث انه صفة لمصدر محذوف اي الا ايمانا قليلا وتعليله هو
انهم امنوا بالتوحيد وكفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم وشريعته وعبر الزمخشري وابن عطية عن
هذا التقليل بالعدم يعني انهم لا يومنون البتة كقوله قليل التشكي للمهم يصيبه قال ابو
حيان وما ذكراه من ان التقليل يراد به العدم صحيح غير ان هذا التركيب الاستثنائي يأباه فاذا
قلت لم اقم الا قليلا فالمعنى انتفا القيام الا القليل فيوجد منك لانه دال على انتفا القيام
البتة بخلاف قلا يقول ذلك احد الا زيد وقل رجل يفعل ذلك فانه يحتمل التقليل المقابل
للتكثير ويحتمل النفي المحض اما انك تنفي ثم توجب ثم تريد بالايجاب بعد النفي نفيا فلا لانه

بل لزمان يجي الا وما يلعنها لغوا من غير فايدة لان انتفا القيام قد فهم من قولك لم اقم فاي فايدة في
استثنا مثبت يراد به انتفاوه مفهوم من الجملة السابقة وايضا فانه يودي الى ان يكون ما بعد الا موافقا
لما قبلها في المعنى والاستثنا يلزم ان يكون ما بعد الا مخالفا لما قبلها فيه **فصل** معنى الكلام فلا يومن
منهم الا اقوام قليلون واختلفوا في ذلك القليل فقال بعضهم هو عبد الله بن سلام ومن اسلم معه
منهم وقيل القليل صفة للايمان والتقدير فلا يومنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يومنون بالله
والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول قال لان قليلا
لفظ مفرد والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسئل حميم حميما يبصرونهم فعاد
الذكر مجموعا الى الاثنين على انه اريد بهما الكثرة **فصل** استدل بعض العلما بهذه الاية مع الاية التي
بعدها على جواز تكليف ما لا يطاق لانه تعالى اخبر عنهم في هذه الاية بانهم لا يومنون وخبره تعالى صدق
وحق ثم امرهم في الاية التي بعدها بالايمان فقال يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا فامرهم بالايمان
مع اخباره بانهم لا يومنون **قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل
ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا** وذلك
ان النبي صلى الله عليه وسلم كلم احبار اليهود عبد الله بن صوريا وكعب بن اسد فقال يا معشر اليهود
اتقوا الله واسلموا فوالله انكم لتعلمون ان الذي جيتكم به لحق قالوا ما نعرف ذلك واصروا على الكفر
فنزلت هذه الاية **فان قيل** كان يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر في الدلايل حتى يكون ايمانهم استدلاليا
فلما امرهم بالايمان ابتدا فكانه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد **فالجواب** ان هذا خطاب
مع اهل الكتاب وكانوا عالمين بما في التوراة ولهذا قال مصدقا لما معكم اي من الايات الموجودة في التوراة
الدالة على نبوة محمد عليه السلام **قوله** من قبل ان نطمس متعلق بالامر في قوله امنوا ونطمس يكون متعديا
ومنه هذه الاية ومثلها فاذا النجوم طمست لبنايه للمفعول من غير حرف ويكون لازما يقال طمس المطر
الاعلام وطمست الاعلام قال كعب
من كل نضاخة الذفرى اذا عرقت، عرضتها طامس الاعلام مجهول، وقرا الجمهور نطمس بكسر الميم
وابو رجا بضمها وهما لغتان في المضارع وقدر بعضهم مضافا اي عيون وجوه ويقويه ان الطمس للاعين
قال تعالى لطمسنا على اعينهم **فصل** الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام
وطمس الطريق اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وطمست الريح الاثار اذا محتها وطمست الكتاب
اذا محوته واختلفوا في المراد بالطمس هنا فقال ابن عباس يجعلها كخف البعير وقال قتادة والضحاك
نعميها وقيل نمحو اثارها وما فيها من عين وانف وفم وحاجب وقيل يجعل الوجوه منابت الشعر كوجوه
القردة وقيل يجعل عينيه في القفا فيمشي القهقرى وقيل المراد بالوجوه الوجهاء والروسا وروي ان عبد
الله بن سلام لما سمع هذه الاية جا الى النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله ويده على وجهه واسلم وقال
يا رسول الله ما كنت ارى ان اصل اليك حتى يتحول وجهي الى قفاي وكذلك كعب الاحبار لما سمع هذه الاية
اسلم في زمن عمر فقال يا رب امنت يا رب اسلمت مخافة ان يصيبه وعيد هذه الاية **فان قيل**
قد اوعدهم بالطمس ان لم يومنوا ثم لم يومنوا ولم يفعل ذلك بهم **فالجواب** الوعيد بان يكون
طمس ومسخ في اليهود قبل قيام الساعة وقيل انه جعل الوعيد اما الطمس واما اللعن وقد فعل احدهما
وهو اللعن وقيل كان هذا وعيدا بشرط فلما اسلم عبد الله بن سلام واصحابه رفع ذلك عن الباقين
وقيل اراد به في القيامة وقال مجاهد اراد بقوله نطمس وجوها اي نتركهم في الضلالة فيكون
المراد طمس وجه القلب والرد عن الهدى وقال ابن زيد نمحو اثارهم من وجوههم ونواحيهم التي هم
بها وقد لحق اليهود مضى وتاول ذلك في اجلاء بني النضير الى الشام فرد الله وجوههم على
ادبارهم حتى عادوا الى اذرعات واريحا من الشام **قوله** على ادبارها فيه وجهان اظهرهما انه
متعلق بنردها والثاني ان يتعلق بمحذوف لانه حال من المفعول في نردها قاله ابو البقا **قوله**
او نلعنهم عطف على نطمس والضمير في نلعنهم يعود على الوجوه على حذف مضاف اليه اي وجوه قوم
او على ان يراد بهم الوجهاء والروسا او يعود على الذين اوتوا الكتاب ويكون ذلك التفاتا من خطاب
الى الغيبة وفيه استدعاؤهم للايمان حيث لم يواجههم باللعنة بعد ان شرفهم بكونهم من اهل
الكتاب **فصل** قال مقاتل وغيره المراد باللعن مسخهم قردة وخنازير **فان قيل** قد كان اللعن
حاصلا قبل هذا الوعيد **فالجواب** ان هذه اللعنة بعد الوعيد ازيد بل انها في الخزي وقيل

المراد بهذا اللعن الطرد والإبعاد قوله وكان أمر الله مفعولا أي واحد أريد به الأمور وقيل هو مصدر واقع
موقع المفعول به أي مأموره أي ما أوجده كائن لا محالة قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه ولا ناقض
لأمره على معنى أنه لا يتعذر عليه شيء يريد أن يفعله وإنما قال وكان إخبارا عن جريان عادة الله
في الأنبياء المتقدمين أنه متى أخبرهم بإنزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فصل احتج الجبائي
بهذه الآية على أن كلام الله محدث لأن المفعول مخلوق والجواب أن الأمر في اللغة جاء بمعنى الشأن
والطريقة والفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيد قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما لما توعد على الكفر وبين أن
ذلك التوعد لا بد من وقوعه بين أن ذلك إنما هو من خواص الكفر وأما سائر الذنوب غير
الشرك فإنه يغفرها إن شاء قال الكلبي نزلت في وحشي بن حرب وأصحابه وذلك أنه لما قتل
حمزة كان قد جعل له على قتله أن يعتق فلم يوف له بذلك فلما قدم مكة ندم على صنيعه هو وأصحابه
فكتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا قد ندمنا على الذي صنعنا وأنه ليس يمنعنا عن الإسلام
إلا أنا سمعناك تقول بمكة والذين لا يدعون مع الله إلها آخر الآيات وقد دعونا مع الله إلها
آخر وقتلنا النفس التي حرم الله وزنينا فلولا هذه الآيات لاتبعناك فنزلت إلا من تاب وآمن
وعمل عملا صالحا الآيتين فبعث بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم فلما قرأوا كتبوا إليه إن
هذا شرط شديد نخاف أن لا نعمل عملا صالحا فنزل إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فبعث بها إليهم فبعثوا إليه إنا نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته فنزلت يا عبادي
الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية فبعث بها إليهم فدخلوا في الإسلام
ورجعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقبل منهم ثم قال لوحشي أخبرني كيف قتلت حمزة فلما أخبره
قال ويحك غيب وجهك عني فلحق وحشي بالشام وكان بها إلى أن مات وروى أبو مجلز عن ابن عمر
لما نزلت يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم الآية قام رجل فقال والشرك يا رسول الله فسكت
ثم قام إليه مرتين أو ثلاثا فنزلت إن الله لا يغفر أن يشرك به قال مطرف بن الشخير قال ابن عمر
كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار حتى نزلت
هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات حكي عن علي رضي الله عنه أن هذه الآية أرجى آية في القرآن
قوله ويغفر ما دون ذلك كلام مستأنف وليس عطفا على يغفر الأول لفساد المعنى والفاعل في
يشاء ضمير عائد على الله تعالى ويفهم من كلام الزمخشري أنه ضمير عائد على من في لمن لأن المعنى عنده
إن الله لا يغفر الشرك لمن لا يشاء أن يغفر له بكونه مات على الشرك غير تائب منه ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء أن يغفر له بكونه مات تائبا من الشرك ولمن يشاء متعلق بيغفر قوله ومن يشرك بالله فقد
افترى إثما عظيما أي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه
وأصله من الفري بمعنى القطع روى جابر قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول
الله ما الموجبتان قال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار
وقال ابن عباس إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك
عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروى أبو ذر قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب
أبيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك
إلا دخل الجنة قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق قلت وإن زنى وإن سرق قال
وإن زنى وإن سرق قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر وكان أبو ذر
إذا حدث بهذا قال وإن رغم أنف أبي ذر فصل قال القرطبي قوله تعالى إن الله لا يغفر أن
يشرك به من المحكم المتفق عليه الذي لا خلاف فيه بين الأمة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من المتشابه
الذي قد تكلم العلماء فيه فقال محمد بن جرير الطبري قد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة ففي
مشيئة الله عز وجل إن شاء عفا له وإن شاء عاقبه ما لم تكن كبيرته شركا وقال بعضهم قد
بين الله تعالى بقوله عز وجل إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فاعلم أنه يكفر
الصغائر لمن اجتنب الكبائر لمن يشاء ولا يغفر الصغائر لمن أتى الكبائر وقال بعضهم هذه الآية
ناسخة للتي في آخر الفرقان قال زيد بن ثابت نزلت سورة النساء بعد الفرقان بستة أشهر قال
القرطبي والصحيح أن لا نسخ لأن النسخ في الأخبار مستحيل وسيأتي الجمع بين الآي في هذه السورة إن شاء الله

493

تعالى فصل قال ابن الخطيب دلت هذه الآية على أن اليهودي يسمى مشركا في الشرع لأنها دلت على أن ما سوى
الشرك يغفر فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لكانت مغفورة بحكم الآية وهو خلاف الإجماع ولأن هذه
الآية متصلة بوعيد اليهود فلولا دخول اليهودية تحت اسم الشرك لم يحصل الالتئام فإن قيل عطف الذين
أشركوا على الذين هادوا في قوله إن الذين آمنوا والذين هادوا ثم قال بعده والذين أشركوا يقتضي
المغايرة قلنا التغاير في المفهوم اللغوي والاتحاد في الشرعي دفعا للتناقض ويتفرع عليه أن المسلم لا يقتل
بالذمي لأن المشرك مباح الدم لقوله تعالى اقتلوا المشركين ومباح الدم لا يقتص من قاتله ولا يتوجه
النهي عن قتله ترك العمل به في الذمي فيبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله فصل وهذه الآية
من أقوى الدلائل على صحة العفو عن أصحاب الكبائر من وجوه الأول أن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك
به أي لا يغفره تفضلا مع عدم التوبة لأنه يغفره وجوبا عند التوبة بالإجماع فيكون قوله ويغفر ما
دون ذلك على سبيل التفضل حتى يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد كما لو قال أن فلانا لا يعطي
أحدا على سبيل التفضل ويعطي زيدا فهم أنه على سبيل التفضل حتى لو قال يعطيه على سبيل الوجوب كان ركيكا
وحينئذ يجب أن يكون المراد أصحاب الكبائر قبل التوبة لأن عند المعتزلة غفران الصغائر والكبائر بعد
التوبة واجب فلا يمكن حمل الآية عليه فلم يبق إلا الكبائر قبل التوبة الثاني أن ما سوى الشرك يدخل فيه
الكبائر قبل التوبة وبعدها ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور وعلى غير الشرك بأنه مغفور لمن يشاء فوجب
أن تكون الكبيرة قبل التوبة مغفورة الثالث أنه علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة وغفران الكبيرة
بعد التوبة والصغيرة مقطوع به فوجب أن يكون المعلق الكبيرة قبل التوبة فإن قيل إن تعليقه على
المشيئة لا ينافي وجوبه كقوله بل الله يزكي من يشاء ثم إنا نعلم أنه لا يزكي إلا من يكون أهلا للتزكية وإلا
لكان كذبا والجواب أنه ليس للمعتزلة في مقابلة هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بآيات الوعيد
وهي معارضة بآيات الوعد قوله تعالى ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون
فتيلا قد تقدم الكلام على مثل قوله ألم تر وقوله بل إضراب عن تزكيتهم أنفسهم وقد رأى أبو البقاء قبل هذه
الإضراب جملة قال تقديره أخطأوا بل الله يزكي من يشاء وقوله ولا يظلمون يجوز أن يكون حالا مما تقدم وأن
يكون مستأنفا والضمير في يظلمون يجوز أن يعود على من يشاء أي لا ينقص من تزكيتهم شيئا وإنما جمع الضمير
حملا على معنى من وأن يعود على الذين يزكون وأن يعود على القبيلين من زكى نفسه ومن زكاه الله فذاك
لا ينقص من عقابه شيئا وهذا لا ينقص من ثوابه شيئا والأول أظهر لأن من أقرب مذكور ولأن بل إضراب
فينقطع ما بعدها عما قبلها وقال أبو البقاء ويجوز أن يكون مستأنفا أي من زكى نفسه ومن زكاه الله انتهى
فجعل عود الضمير على الفريقين بناء على وجه الاستئناف وهذا غير لازم بل يجوز عوده عليهما والجملة حالية
وفتيلا مفعول ثان لأن الأول قام مقام الفاعل ويجوز أن يكون نعت مصدر محذوف كما تقدم تقريره في
مثقال ذرة والفتيل خيط رقيق في شق النواة يضرب به المثل في القلة قاله ابن السكيت وغيره وقيل
هو ما خرج من بين إصبعيك وكفيك من الوسخ حين تفتلهما فهو فعيل بمعنى مفعول وقد ضرب العرب المثل
في القلة التافهة بأربعة أشياء اجتمعن في النواة وهي الفتيل والنقير وهو النقرة التي في ظهر
النواة والقطمير وهو القشر الرقيق فوقها وهذه الثلاثة واردة في الكتاب العزيز والثفروق
وهو ما بين النواة والقمع الذي يكون في رأس الثمرة كالعلاقة بينهما فصل لما هدد اليهود
بأنه تعالى لا يغفر أن يشرك به قالوا لسنا مشركين نحن من خواص الله وقال الكلبي نزلت هذه الآية
في رجال من اليهود منهم بحري بن عمرو ونعمان بن أوفى ومرحب بن زيد أتوا بأطفالهم إلى النبي صلى
الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء من ذنب فقال لا قالوا ما نحن إلا كهيئتهم ما عملنا بالنهار
يكفر عنا بالليل وما عملنا بالليل يكفر عنا بالنهار فنزلت هذه الآية وقال مجاهد وعكرمة كانوا
يقدمون أطفالهم في الصلاة يزعمون أنهم لا ذنوب لهم فتلك التزكية وقال الحسن والضحاك
وقتادة ومقاتل نزلت في اليهود والنصارى حين قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه وقالوا لن يدخل
الجنة إلا من كان هودا أو نصارى قال عبد الله بن مسعود هو تزكية بعضهم لبعض فصل
التزكية ههنا عبارة عن مدح الإنسان نفسه قال تعالى فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى
والتقوى لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى فإن قيل أليس قد قال عليه السلام والله إني لأمين
في السماء أمين في الأرض فالجواب إنما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل في
القسمة ولأن الله تعالى لما زكاه أولا بقيام المعجز جاز له ذلك بخلاف غيره قوله تعالى انظر

كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبينا كيف منصوب بيفترون وتقدم الخلاف فيه وفي الجملة في محل نصب بعد إسقاط الخافض لأنها معلقة لانظر وانظر يتعدى بفي لأنها هنا ليست بصرية وعلى الله متعلق بيفترون وأجاز أبو البقاء أن يتعلق بمحذوف على أنه حال من الكذب قدم عليه قال ولا يجوز أن يتعلق بالكذب لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه فإن جعل على التبيين جاز وجوز ابن عطية أن يكون كيف مبتدأ والجملة من قوله يفترون الخبر وهذا فاسد لأن كيف لا يرفع بالابتداء وعلى تقدير ذلك فأين الرابط بينها وبين الجملة الواقعة خبرا عنها ولم يكن نفس المبتدأ حتى يستغني عن رابط وإثما تمييز والضمير في به عائد على الكذب وقيل على الافتراء وجعله الزمخشري عائدا على زعمهم يعني من حيث التقدير فصل هذا تعجب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهو تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم هو قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه فصل الكذب هو الإخبار عن الشيء على خلاف المخبر عنه سواء علم قائله كونه كذلك أو لا يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا أن يعلم القائل كونه بخلاف ذلك وهذه الآية دليل عليه لأنهم كانوا يعتقدون في أنفسهم الزكاء والطهارة وكذبهم الله فيه وقوله وكفى به إثما مبينا يقال في المدح وفي الذم أما في المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا وأما في الذم ففي هذا الموضع قوله تعالى ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا قال المفسرون خرج كعب بن الأشرف وحيي بن أخطب في سبعين راكبا من اليهود إلى مكة بعد وقعة أحد ليحالفوا قريشا على محاربة الرسول عليه السلام وينقضوا العهد الذي كان بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم فنزل كعب على أبي سفيان فأحسن مثواه ونزلت اليهود في دور قريش فقال أهل مكة إنكم أهل كتاب ومحمد صاحب كتاب ولا نأمن أن يكون هذا مكرا منكم فإن أردت أن نخرج معك فاسجد لهذين الصنمين وآمن بهما ففعل فذلك قوله تعالى يؤمنون بالجبت والطاغوت وهما الصنمان ثم قال كعب لأهل مكة ليجئ منكم ثلاثون ومنا ثلاثون فنلزق أكبادنا بالكعبة فنعاهد رب هذا البيت لنجهدن على قتال محمد ففعلوا ثم قال أبو سفيان لكعب إنك امرؤ تقرأ الكتاب وتعلم ونحن أميون لا نعلم فأينا أهدى طريقا نحن أم محمد فقال كعب اعرضوا علي دينكم فقال أبو سفيان نحن ننحر للحجيج الكوماء ونسقيهم الماء ونقري الضيف ونفك العاني ونصل الرحم ونعمر بيت ربنا ونطوف به ونحن أهل الحرم ومحمد فارق دين آبائه وقطع الرحم وفارق الحرم وديننا القديم ودين محمد الحديث فقال كعب أنتم والله أهدى سبيلا مما عليه محمد فنزلت هذه الآية قوله يؤمنون فيه وجهان أحدهما أنه حال إما من الذين وإما من واو أوتوا بالجبت متعلق به ويقولون عطف عليه وللذين متعلق بيقولون واللام إما للتبليغ وإما للعلة كنظائرها وهؤلاء أهدى مبتدأ وخبر في محل نصب بالقول وسبيلا تمييز والثاني أن يؤمنون مستأنف وكأنه تعجب من حالهم إذ كان ينبغي لمن أوتي نصيبا من الكتاب أن لا يفعل شيئا مما ذكر فيكون جوابا لسؤال مقدر كأنه قيل ألا تعجب من حال الذين أوتوا نصيبا من الكتاب فقيل وما حالهم فقال يؤمنون ويقولون وهذان منافيان لحالهم والجبت حكى القفال وغيره عن بعض أهل اللغة هو الجبس بالسين المهملة أبدلت تاء كالنات والأكات وست في الناس والأكياس وسدس قال

شرار النات ليسوا بأجواد ولا أكات

والجبس هو الذي لا خير عنده يقال رجل جبس وجبت أي رذل قيل وإنما ادعي قلب السين تاء لأن مادة ج ب ت مهملة قاله قطرب وغيره يجعلها مادة مستقلة وقيل الجبت الساحر بلغة الحبشة والطاغوت الكاهن قاله سعيد بن جبير وأبو العالية وقال عكرمة هما صنمان وقال أبو عبيدة هما كل معبود يعبد من دون الله وقال عمر الجبت السحر والطاغوت الشيطان وهو قول الشعبي ومجاهد وقال محمد بن سيرين ومكحول الجبت الكاهن والطاغوت الساحر وروي عن عكرمة الجبت بلسان الحبشة شيطان وقال الضحاك الجبت حيي بن أخطب والطاغوت كعب بن الأشرف لقوله تعالى يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقيل الجبت كل ما حرم الله والطاغوت كل ما يطغي الإنسان وروى قبيصة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العيافة والطرق والطيرة من الجبت الطرق الزجر والعيافة الخط قوله تعالى أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا بين أن علتهم اللعن من الله وهو الخذلان والإبعاد لقوله ملعونين أينما ثقفوا وإنما استحقوا هذا اللعن لتفضيلهم

عبدة الأوثان على المؤمنين بمحمد عليه السلام قوله تعالى أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا لما وصف اليهود بالجهل في الآية المتقدمة لتفضيلهم عبادة الأوثان على عبادة الله وصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد وهذا على سبيل الإنكار والبخل أن لا يدفع إلى أحد شيئا مما أوتي من النعمة والحسد أن يتمنى أن لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فهما يشتركان في إرادة منع النعمة من الغير وإنما قدم وصف الجهل على وصف البخل والحسد لأن الجهل سببهما وذلك لأن البخيل والحاسد يجهلان أن الله تعالى هو الذي أعطى هذا ومنع هذا واعلم أن الله تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على أن الملك والبخل لا يجتمعان وذلك لأن الانقياد للغير مكروه لذاته وإنما يحمل الإنسان على الانقياد للغير الإحسان له فالإحسان المحسن يدعو إلى الانقياد له كما قيل بالبر يستعبد الحر فمتى لم يوجد الإحسان لم يوجد الانقياد ثم قد يكون الملك على الظاهر فقط وهو ملك الملوك وقد يكون الملك على الباطن فقط وهو ملك العلماء وقد يكون الملك عليهما وهو ملك الأنبياء فوجب في الأنبياء أن يكونوا في نهاية الجود والكرم والرحمة والشفقة حتى يحصل الانقياد بالباطن والظاهر وكمال هذه الصفات كان حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم وأم هذه منقطعة لفوات شرط الاتصال كما تقدم أول البقرة فتتقدر ببل والهمزة التي يراد بها الإنكار وكذلك هي في قوله أم يحسدون الناس وقال بعضهم الميم صلة وتقديره ألهم لأن حرف أم إذا لم يسبقه استفهام كانت الميم فيه صلة وقيل أم ههنا متصلة وقد سبقه ههنا استفهام على سبيل المعنى لأنه لما حكى قولهم للمشركين بأنهم أهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه قوله أم لهم نصيب فكأنه قال أمن ذلك يتعجب أم من كونهم لهم نصيب من الملك مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل فصل اختلفوا في هذا الملك فقيل إن اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فأبطل الله ذلك بهذه الآية وقيل كانوا يزعمون أن الملك يعود إليهم في آخر الزمان فيخرج من اليهود من يجدد ملكهم فكذبهم الله بهذه الآية وقيل المراد بالملك ههنا التمليك يعني أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك لهم ولو كان التمليك إليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والإثبات قال أبو بكر الأصم كانوا أصحاب بساتين وأموال وكانوا في عزة ومنعة وكانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل فنزلت هذه الآية قوله فإذا إذن حرف جواب وجزاء ونونها أصلية قال مكي وجماهير النحويين على كتب نونها نونا وأجاز الفراء أن تكتب ألفا وما قاله الفراء هو قياس الخط لأنه مبني على الوقف والوقف على نونها بالألف وهي حرف ينصب المضارع بشروط تقدمت ولكن إذا وقعت بعد عاطف فالأحسن الإهمال وقد قرأ ابن مسعود وابن عباس هنا بإعمالها فحذفا النون من قوله لا يؤتون وقال أبو البقاء ولم يعمل هنا من أجل حرف العطف وهو الفاء ويجوز في غير القرآن أن تعمل مع الفاء وليس المبطل لا لأن لا يتخطاها العامل فظاهر هذه العبارة أولا أن المانع حرف العطف وليس كذلك بل المانع التلاوة ولذلك قال أخيرا ويجوز في غير القرآن قال سيبويه إذن في عوامل الأفعال بمنزلة أظن في عوامل الأسماء وتقريره أن الظن إذا وقع أول الكلام نصب لا غير كقولك أظن زيدا قائما وإن توسط جاز إلغاؤه وإعماله تقول زيد ظننت منطلق ومنطلقا وإن تأخر ألغي والسبب في ذلك أن الظن وأخواتها نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لأنها لا تؤثر في مفعولاتها فإذا تقدمت دل تقدمها على شدة العناية فقوي على التأثير وإذا تأخرت دل على عدم العناية فتلغى وإن توسطت فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الإهمال من كل الوجوه فلا جرم أوجب توسطها الإعمال والإهمال والإعمال في حال التوسط أحسن والإلغاء حال التأخر أحسن وإذا عرفت ذلك فنقول إذن على هذا الترتيب والنقير قال أهل اللغة النقير نقطة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة وقال أبو العالية هو نقر الرجل الشيء بطرف إصبعه كما ينقد الدرهم وأصله أنه فعيل من النقر يقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لأنه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار ويقال فلان كريم النقير أي الأصل والمنقار حديدة كالفأس يقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به وذكر النقير ههنا تمثيل والغرض منه أنهم يبخلون بأقل القليل قوله أم يحسدون الناس قال قتادة المراد أن اليهود يحسدون العرب على النبوة وما أكرمهم الله تعالى بمحمد عليه السلام وقال ابن عباس والحسن ومجاهد وجماعة المراد بالناس رسول الله صلى الله عليه وسلم حسدوه على ما أحل الله له من النساء وقالوا ما له هم إلا النكاح وهو المراد بقوله على

ما آتاهم الله من فضله. وقيل حسدوه على النبوة والشرف في الدين والدنيا وهذا أقرب وأولى. وقيل
المراد بالناس محمد وأصحابه. ولما بين تعالى أن كثرة نعم الله عليه صار سببا لحسد هؤلاء اليهود بين
ما يدفع ذلك الحسد فقال فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما أي أنه
حصل في أولاد إبراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وأنتم لا تتعجبون من ذلك
ولا تحسدونهم فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه. والمراد بآل إبراهيم داود وسليمان
وبالكتاب ما أنزل عليهم وبالحكمة النبوة فمن فسر الفضل بكثرة النساء فالملك العظيم فالمعنى
أن داود وسليمان أوتوا ملكا عظيما وكان لسليمان ألف امرأة ثلاثمائة مهرية وسبع
مائة سرية وكان لداود مائة امرأة ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تسع نسوة
فلما قال لهم ذلك سكتوا. قوله فمنهم من آمن به الضمير في به عائد على إبراهيم أو على القرآن أو على
الرسول عليه السلام أو على ما أوتيه إبراهيم عليه السلام فإن عاد إلى محمد فالمراد بالذين آمنوا
به أن الذين أوتوا الكتاب آمن بعضهم كعبد الله بن سلام وأصحابه وبقي بعضهم على الكفر والإنكار
وكذلك إن عاد إلى ما أوتيه إبراهيم. قال السدي الهاء في به وعنه راجعة إلى إبراهيم وذلك
أنه زرع ذات سنة وزرع الناس فهلك زرع الناس وزكا زرع إبراهيم فاحتاج الناس إليه وكان يقول من آمن
بي أعطيته فمن آمن منهم أعطاه ومن لم يؤمن منعه. وإن عاد إلى القرآن فالمعنى أن الأنبياء
عليهم السلام وأتباعهم معهم صدقوا بمحمد بما جاءه. وقال آخرون المراد أن أولئك الأنبياء مع ما
خصوا به من النبوة والملك جرت عادة أممهم أن آمن بعضهم وكفر بعضهم فلا تتعجب يا محمد
من قومك فإن أحوال جميع الأمم هكذا وذلك تسلية له. قوله ومنهم من صد عنه. قرأ الجمهور صد
بفتح الصاد وقرأ ابن مسعود وابن عباس وعكرمة صد بضمها وقرأ أبو رجاء وأبو الجوزاء بكسرها
وكلتا القراءتين على البناء للمفعول إلا أن المضاعف الثلاثي كالمعتل العين منه فيجوز في أوله ثلاث لغات
إخلاص الضم وإخلاص الكسر والإشمام. قوله وكفى بجهنم سعيرا أي كفى بجهنم في عذاب الكفار سعيرا
والسعير الوقود وهو تمييز فإن كان بمعنى الالتهاب والاحتراق فلا بد من حذف مضاف أي كفى بسعير
جهنم سعيرا لأن نوقدها والتهابها ليس إياها وإن كان بمعنى مسعر فلا يحتاج إلى حذف. قوله تعالى
إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
إن الله كان عزيزا حكيما قرأ الجمهور نصليهم بضم النون من أصلى وحميد بفتحها من صلا ثلاثيا. قال
القرطبي ونصب نارا على هذه القراءة بنزع الخافض تقديره بنار وسلام ويعقوب نصليهم بضم الهاء
وهي لغة الحجاز وقد تقدم تقديره. قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال
سوف أفعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد سوف والسين في الوعد
أيضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال
سوف أستغفر لكم ربي قيل أخره إلى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فالسين وسوف مخصوصتان
بالاستقبال. فصل يدخل في الآيات كلما يدل على ذات الله وصفاته وأفعاله وأسمائه والملائكة
والكتب والرسل وكفرهم قد يكون بالجحد وقد يكون بعدم النظر فيها وقد يكون بإلقاء الشكوك
والشبهات فيها وقد يكون بإنكارها عنادا أو حسدا. وقوله نصليهم أي ندخلهم لكن قوله نصليهم فيه زيادة
فائدة بمنزلة شويته بالنار يقال شاة مصلية أي مشوية. قوله كلما نضجت جلودهم كلما ظرف زمان
والعامل فيها بدلناهم والجملة في محل نصب على الحال من الضمير المنصوب في نصليهم ويجوز أن يكون صفة لنارا
والعائد محذوف وليس بالقوي وليذوقوا متعلق ببدلناهم. قال القرطبي يقال نضج الشيء نضجا ونضجا
وفلان نضيج الرأي أي محكمه. فصل كلما نضجت احترقت جلودهم بدلناهم جلودا غير
الجلود المحترقة. قال ابن عباس يبدلون جلودا بيضا كأمثال القراطيس. روي أن هذه الآية قرئت
عند عمر رضي الله عنه فقال عمر للقارئ أعدها فأعادها وكان عنده معاذ بن جبل فقال معاذ
ابن جبل عندي تفسيرها تبدل في ساعة مائة مرة فقال عمر هكذا سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم. قال الحسن تأكلهم النار كل يوم سبعين ألف مرة كلما أكلتهم قيل لهم عودوا فيعودون
كما كانوا. روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بين منكبي الكافر مسيرة ثلاثة
أيام للراكب المسرع. وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرس الكافر
أو ناب الكافر مثل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام. فإن قيل إنه تعالى قادر على إبقائهم أحياء

في النار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم في النار مصونة عن النضج مع إيصال الألم الشديد إليها من غير
تبديل لها. فالجواب أنه لا يسأل عما يفعل بل نقول إنه قادر على أن يوصل إلى أبدانهم آلاما عظيمة
من غير إدخال النار مع أنه تعالى أدخلهم النار. فإن قيل كيف يعذب جلودا لم تكن في الدنيا ولم تعصه
فالجواب من وجوه الأول أنه يعاد الجلد الأول في كل مرة وإنما قال غيرها لتبدل صفتها كما
تقول صنعت من خاتمي خاتما غيره فالخاتم الثاني هو الأول إلا أن الصناعة والصفة تبدلت
الثاني المعذب هو الإنسان في الجلد لا الجلد بل الجلد كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فإذا
جدد الجلد صار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب إليه فالمعذب ليس إلا العاصي يدل عليه
قوله تعالى ليذوقوا ولم يقل ليذوق. الثالث قال السدي يبدل الجلد جلدا غيره من لحم الكافر
الرابع قال عبد العزيز بن يحيى إن الله يلبس أهل النار جلودا لا تألم بل هي تؤلمهم وهي السرابيل
فكلما احترق جلد بدلهم جلدا غيره. وطعن القاضي في هذا فقال إنه ترك للظاهر وأيضا السرابيل من
القطران لا توصف بالاحتراق. الخامس يمكن أن يكون هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما
يقال للموصوف بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل إلى آخره فقد ابتدأ من أوله فكذا قوله كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني أنهم كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك
أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن وجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب.
فإن قيل قوله ليذوقوا العذاب إنما يقال فلان ذاق الشيء إذا أدرك شيئا قليلا منه والله تعالى
قد وصفهم بأنهم كانوا في أشد العذاب فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب. فالجواب
المقصود من ذكر الذوق الإخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كإحساس الذائق المذوق
من حيث إنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق. ثم قال تعالى إن الله كان عزيزا
حكيما فالعزيز القادر الغالب والحكيم الذي لا يفعل إلا الصواب وما تقتضيه الحكمة لأنه قد يقع
في القلب تعجب من كون الكريم الرحيم يعذب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم أبد الآباد
فقيل ليس هذا بعجب لأنه القادر الغالب فكما أنه رحيم فهو أيضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك. قوله
تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا لهم فيها
أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا اعلم أن الوعد والوعيد متلازمان في الذكر غالبا على عادة القرآن
أي إذا ذكر الوعيد أن يذكر معه الوعد. قوله والذين آمنوا فيه ثلاثة أوجه أظهرها أنه مبتدأ وخبره
سندخلهم. والثاني أنه في محل نصب عطفا على اسم إن وهو الذين كفروا والخبر أيضا سندخلهم جنات
ويصير هذا نظير قولك إن زيدا قائم وعمرا قاعد فعطفت المنصوب على المنصوب والمرفوع على المرفوع
والثالث أن يكون في محل رفع عطفا على موضع اسم إن لأن محله الرفع قاله أبو البقاء وفيه نظر من حيث
الصناعة اللفظية حيث يقال والذين آمنوا في موضع نصب عطفا على الذين كفروا وأتى بجملة الوعيد
مؤكدة بأن تنبيها على شدة ذلك وبجملة الوعد خالية منه لتحققها وأنه لا إنكار لذلك وأتى فيها بحرف
التنفيس القريب المدة تنبيها على قرب الوعد. فصل دلت هذه الآية على أن الإيمان غير العمل لأنه تعالى
عطف العمل على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه. قال القاضي متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه
العمل ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التصديق وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغيير
ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل
واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى ذلك المعنى. قوله سندخلهم قرأ النخعي سيدخلهم وكذلك
ويدخلهم ظلا بالياء الغيبة ردا على قوله إن الله كان عزيزا والجمهور بالنون ردا على قوله سوف نصليهم ولقد
الكلام على قوله جنات تجري من تحتها الأنهار. قوله خالدين يجوز فيه ثلاثة أوجه أحدها أنه حال من الضمير
المنصوب في سندخلهم والثاني أجازه أبو البقاء أن يكون حالا من جنات قال لأن فيها ضمير كل واحد
منهما يعني أنه يجوز أن يكون حالا من مفعول سندخلهم كما تقدم أو من جنات لأن في الحال ضميرين أحدهما
المستتر في خالدين العائد على الذين آمنوا والآخر مجرور يعني العائد على جنات فصح أن يجعل حالا من كل واحد
لوجود الرابط وهو الضمير وهذا الذي قاله فيه نظر من وجهين أحدهما أنه يصير المعنى أن الجنات
خالدات في أنفسها لأن الضمير في فيها عائد عليها فكأنه قيل جنات خالدات في الجنات أنفسها والثاني
أن هذا الجمع شرطه العقل فلو أريد ذلك لقيل خالدات والثالث أن يكون صفة لجنات أيضا قال
أبو البقاء على رأي الكوفيين يعني أنه جرت الصفة على غير من هي له في المعنى ولم يبرز الضمير وهذا

مذهب الكوفيين وهو انه اذا جرت على غير من هي له وأمن اللبس لم يجب بروز الضمير كهذه الآية ومذهب
البصريين وجوب بروزه مطلقا فكان ينبغي ان يقال على مذهبهم خالدين هم فيها فلما لم يقل كذلك
دل على فساد هذا القول وقد تقدم تحقيق ذلك فان قلت فلتكن المسألة الاولى كذلك اعني انك
اذا جعلت خالدين حالا من جنات فيكون حالا لاسمها لفظا وهي لغيرها معنى ولم يبرز الضمير على رأي
الكوفيين ويصح قول ابي البقاء فالجواب ان هذا لو قيل به لكان جيدا ولكن لا يدفع الرد عن ابي
البقاء فانه خصص مذهب الكوفيين بوجه الصفة دون الحال فصل ذكر الخلود والتأبيد
فيه رد على جهم بن صفوان حيث يقولان نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان وايضا فذكره الخلود
ليس عبارة مع التأبيد يدل على ان الخلود غير التأبيد والا لزم التكرار وهو غير جائز فدل على ان
الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع
واذا ثبت هذا بطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها على ان صاحب الكبيرة يبقى في النار ابدا لان هذه الآية دلت على ان الخلود طول المكث لا التأبيد
قوله لهم فيها ازواج مبتدأ وخبر ومحل هذه الجملة اما النصب او الرفع فالنصب اما على الحال
من جنات او من الضمير في سندخلهم واما على كونها صفة لجنات بعد صفة والرفع على انه خبر بعد خبر
فصل المراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع اقذار الدنيا كما تقدم في سورة البقرة وقوله
وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبئ على الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول
بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل أليل قال المفسرون الظليل الكثيف الذي لا تنسخه الشمس
ولا يؤذيهم برد ولا حر قال ابن الخطيب واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة وكان الظل
عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان
ظل الله في الارض واذا كان الظل عبارة عن الراحة كان كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة
وبهذا يندفع سؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا
نرى في الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها فاسدا مؤذيا
فما معنى وصف الجنة بذلك فعلى هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم
به ان الله كان سميعا بصيرا لما شرح احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى التكليف وايضا لما حكى
عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا امر
المؤمنين في هذه الآية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت دينية او دنيوية قوله ان تؤدوا
منصوب المحل اما على اسقاط حرف الجر لان حذفه يطرد مع ان وان اذا امن اللبس لطولهما بالصلة
واما لان امر يتعدى الى الثاني بنفسه نحو امرتك الخير فعلى الاول يجري الخلاف في محلها اهي في
محل نصب ام جر وعلى الثاني هي في محل نصب فقط وقرئ الامانة على التوحيد فصل نزلت في
عثمان بن طلحة بن ابي طلحة الحجبي من بني عبد الدار وكان سادن الكعبة فلما دخل النبي صلى الله عليه
وسلم مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة باب الكعبة وصعد السطح فطلب رسول الله صلى الله عليه
وسلم المفتاح فقيل انه مع عثمان فطلب منه فأبى وقال لو علمت انه رسول الله صلى الله عليه وسلم لم
امنعه المفتاح فلوى علي بن ابي طالب يده واخذ منه المفتاح وفتح الباب ودخل رسول الله صلى الله
عليه وسلم البيت وصلى فيه ركعتين فلما خرج سأله العباس المفتاح ان يعطيه ويجمع له بين
السقاية والسدانة فانزل الله هذه الآية فامر النبي صلى الله عليه وسلم عليا ان يرد المفتاح
الى عثمان ويعتذر اليه ففعل ذلك علي فقال له عثمان اكرهت واذيت ثم جئت ترفق فقال
لقد انزل الله في شأنك وقرأ عليه الآية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله واسلم وكان المفتاح معه فلما مات دفعه الى اخيه شيبة فالمفتاح والسدانة في اولادهم
الى يوم القيامة وقيل المراد من الآية جميع الامانات واعلم ان معاملة الانسان اما ان تكون
مع ربه او مع العباد او مع نفسه فمعاملة الرب فهو فعل المأمورات وترك المنهيات قال ابن
مسعود الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم قال ابو
نعيم الحافظ في الحلية وممن قال ان الآية عامة في الجميع البراء بن عازب وابن مسعود وابن
عباس وابي بن كعب قالوا الامانة في كل شيء في الوضوء والصلاة والزكاة والجنابة والصوم والكيل

والوزن والودائع قال ابن عباس لم يرخص الله لمعسر ولا لموسر ان يمسك الامانة وقال ابن عمر انه تعالى
خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها فامانة اللسان ان لا تستعمله
في الكذب والغيبة والنميمة والبدعة والكفر والفحش وغيرها وامانة العين ان لا تستعملها
في النظر الحرام وامانة السمع ان لا تستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والاكاذيب
وغيرها وكذا جميع الاعضاء واما الامانة مع سائر الخلق فكرد الودائع وترك التطفيف في الكيل
والوزن وعدل الامراء في الرعية وعدل العلماء مع العوام بان يرشدوهم الى الاعتقادات والاعمال التي
تنفعهم في دنياهم واخراهم ولا يحملوهم على التعصبات الباطلة وامانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها
وان لا تلحق به ولدا من غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها وفي نهي اليهود عن كتمان امر محمد عليه السلام
واما امانته مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا الانفع والاصلح في الدين والدنيا وان لا يقدم
بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة قال انس قل ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا قال لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له وقال تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا
اماناتكم وقد عظم الله امر الامانة فقال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان
يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ويروى ان الله تعالى خلق الدنيا كالبستان وزينها بخمسة
اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد ونصيحة المستشار واداء الامانة فقرن ابليس
مع العلم الكتمان ومع العدل الجور ومع العبادة الرياء ومع النصيحة الغش ومع الامانة الخيانة
فصل الاكثرون على ان الوديعة غير مضمونة عند عدم التفريط وعن بعض السلف انها مضمونة
روى الشعبي عن انس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب رضي
الله عنه وعن انس قال كان لانسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر ذهب لك
معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة الجمهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب
الضمان فصل العارية قال الشافعي واحمد هي مضمونة لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
والامر للوجوب وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤديه خصت منه الوديعة فيبقى العام بعد
التخصيص حجة وايضا فانا اجمعنا على ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين ومشابهتها
للمستام اكثر لان كلا منهما اخذ لغرض نفسه والوديعة اخذها لغرض المالك فظهر الفرق بين العارية
والوديعة وقال ابو حنيفة العارية ليست مضمونة لقوله عليه السلام لا ضمان على مؤتمن وجوابه
انه مخصوص بالمستام فكذا في العارية ودليلنا ظاهر القرآن قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا فقوله
ان تحكموا معطوفا على ان تؤدوا اي يأمركم بتأدية الامانات وبالحكم بالعدل فيكون قد فصل بين حرف
العطف والمعطوف بالظرف وفي مسألة خلاف ذهب الفارسي الى منعها الا في الشعر وذهب غيره الى
جوازها مطلقا ولنتنقح محل الخلاف اولا فنقول ان حرف العطف اذا كان على حرف واحد كالواو والفاء فهل يجوز
ان يفصل بينه وبين ما عطفه بالظرف وشبهه ام لا فذهب الفارسي الى منعه مستدلا بانه اذا كان على
حرف واحد فقد ضعف فلا يتوسط بينه وبين ما عطفه شيء الا في ضرورة كقوله
يوما تراها كشبه اردية العصب ويوما اديمها نغلا
فيفصل بيوما وذهب غيره الى جوازه مستدلا بقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا الله الذي
خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن ان تؤدوا الامانات الآية وقال صاحب هذا القول لان المعطوف
عليه اذا كان مجرورا اعيد ذلك الحرف نحو امرر بزيد وغدا بعمرو وهذه الشواهد لا دليل فيها
اما في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقوله وجعلنا من بين ايديهم فلانه عطف شيئين على شيئين
عطف الآخرة على الدنيا باعادة الخافض وعطف حسنة الثانية على حسنة الاولى وكذلك عطف
من خلفهم على من بين ايديهم وسدا على سدا وكذلك البيت عطف فيه اديمها على المفعول الاول
تراها ونغلا على الثاني وهو كشبه ويوما الثاني على يوما الاول فلا فصل فيه حينئذ وحينئذ يقال
ينبغي لابي علي ان يمنع مطلقا ولا يستثني الضرورة فان ما استشهد به مؤول على ما ذكرنا قال قبل
انما لم يجعله ابو علي من ذلك لانه يؤدي الى تخصيص الظرف الثاني بما وقع في الاول وهو انه تراها
كشبه اردية العصب في اليوم الاول والثاني لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه فهو نظير قولك

ضربت زيدا يوم الجمعة ويوم السبت فيوم السبت مقيد بضرب زيد كما تقيد به يوم الجمعة لكن الغرض ان
اليوم الثاني في البيت مقيد بقيد آخر وهو رؤيته اياه بها تعلا فالجواب انه لو ترك على الظاهر
من غير تقييد الظرف الثاني بمعنى آخر كان الحكم كما ذكرت لانه الظاهر كما ذكرت في مثالك ضربت زيدا
يوم الجمعة ويوم السبت اما اذا قيدته بشيء آخر فقد ترك ذلك الظاهر لهذا النص الا ترى انك تقول
ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يوم السبت فكذلك هذا وهو موضع يحتاج للتأمل واما فبشرناها
باسحق فيعقوب لمن يجره عطفا على اسحق بل منصوبا باضمار فعل اي وهبنا لها يعقوب ويدل عليه
قراءة الرفع فانها مؤذنة بانقطاعه من البشارة به كيف وقد تقدم ان هذا القائل يقول انه متى كان
المعطوف عليه مجرورا اعيد مع المعطوف الجار واما ان تؤدوا الامانات فلا دلالة فيها ايضا لان اذا
ظرف لا بد له من عامل وعامله اما ان تحكموا وهو الظاهر من حيث المعنى واما يأمركم فالاول ممتنع وان
كان المعنى عليه لان ما في حيز الموصول لا يتقدم عليه عند البصريين واما الكوفيون فيجيزون ذلك
ومنه الاية عندهم واستدلوا بقوله • كان جزائي بالعصا ان اجلدا • وقد جاء ذلك في المفعول
الصريح في قوله • وشفاء غيك خابرا ان تسألا • فكيف بالظرف وشبهه والثاني ممتنع ايضا لان الامر
ليس واقعا وقت الحكم كذا قاله ابو حيان وفيه نظر واذا بطل هذان فالعامل فيه مقدر يفسره ما بعده
تقديره وان تحكموا اذا حكمتم وان تحكموا الاخيرة دالة على الاولى قوله بالعدل يجوز فيه وجهان احدهما
ان يتعلق بتحكموا فتكون الباء للتعدية والثاني ان يتعلق بمحذوف على انه حال من فاعل تحكموا فتكون
الباء للمصاحبة اي ملتبسين بالعدل مصاحبين له والمعنيان متقاربان فصل اعلم ان الامانة عبارة
عما اذا وجب عليك لغيرك والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامر من وجب عليه
ذلك الحق بان يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب
المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره لا جرم امر تعالى باداء الامانة اولا ثم ذكر بعده الامر بالحكم بالحق وهذا
من اللطائف المودعة في ترتيب القرآن فصل اجمعوا على انه يجب على الحاكم ان يحكم بالعدل لهذه
الاية ولقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقوله واذا قلتم فاعدلوا وقوله يا داود انا
جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وقال عليه السلام لا تزال هذه الامة بخير ما اذا
قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وقال عليه السلام المقسطون عند الله على
منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين هم الذين يعدلون في حكمهم واهليهم وما ولوا وقال
عليه السلام ان احب الناس الى الله يوم القيامة وادناهم منه مجلسا امام عادل وان ابغض الناس الى
الله يوم القيامة واشدهم عذابا امام جائر وقال عليه السلام ينادي مناد يوم القيامة اين الظلمة
واين اعوان الظلمة فيجمعون كلهم فيلقون في النار يحقق ذلك قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم
وقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون فصل يجب على القاضي ان يسوي بين الخصمين في الدخول
عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما وينبغي ان لا يلقن احدهما حجته
ولا شاهدا شهادته ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار ولا الاقرار
ولا يضيف احد الخصمين دون الآخر ولا يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما متخاصمين
وعليه التسوية بينهم في الافعال دون القلب لانه لا يمكن ان يتحرز من ميل قلبه قوله ان الله نعما
يعظكم به قد تقدم الكلام على ما المتصلة بنعم وبئس الا ان ابن عطية نقل هنا قولا لا يبعد من وهم
قال وما المردفة على نعم انما هي المهيئة لاتصال الفعل بها كما هي في ربما ومما في قوله وكان رسول الله صلى الله عليه
وسلم مما يحرك شفتيه وكقول الشاعر •

• وانا لمما نضرب الكبش ضربة • على راسه تلقي اللسان من الفم •

وفي هذا هي بمنزلة ربما
وهي لها مخالفة في المعنى لان ربما للتقليل ومما للتكثير ومع انما موطئة فهي بمعنى الذي وما وطأت
الا وهي اسم ولكن القصد انما هو لما يليها من المعنى الذي في الفعل قال ابو حيان وهذا متناقض
لانه من حيث جعلها موطئة مهيئة لا تكون اسما ومن حيث جعلها بمعنى الذي يلزم ان تكون اسما فتدافعا
فصل المعنى نعم شيئا يعظكم به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف اي نعم ما يعظكم به
ذلك وهو المأمور به من اداء الامانات والحكم بالعدل اي بالقسط ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي
اذا حكمت بالعدل فهو يسمع ذلك الحكم لانه يسمع لكل المسموعات وان اديت الامانة فهو بصير لكل
المبصرات يبصر ذلك وهذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة

بقوله عليه السلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك
خير واحسن تأويلا اعلم انه تعالى لما امر الولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة قال ابن عباس وجابر
اولو الامر هم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس دينهم وهو قول الحسن والضحاك ومجاهد لقوله تعالى ولو
ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه وقال ابو هريرة هم الامراء والولاة وقال
علي بن ابي طالب حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك حق على الرعية ان يسمعوا
ويطيعوا وروى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اطاعني فقد اطاع الله ومن يعصني فقد
عصى الله ومن يطع الامير فقد اطاعني ومن يعص الامير فقد عصاني وقال عليه السلام السمع والطاعة
على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة وروى عبادة بن الصامت
قال بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في اليسر والعسر والمنشط والمكره وان لا ننازع
الامر اهله وان نقوم او نقول بالحق حيث ما كنا لا نخاف في الله لومة لائم وعن انس ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لابي ذر اسمع واطع ولو لعبد حبشي كان راسه زبيبة وعن انس ان النبي صلى الله عليه وروى
ابو امامة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا
شهركم وادوا زكاة اموالكم واطيعوا اذا امركم تدخلوا جنة ربكم وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المراد امراء
السرايا قال نزلت هذه الاية في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه
وسلم في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم على سرية وفيها
عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في شيء فنزلت هذه الاية وقال عكرمة اولو الامر ابو بكر وعمر لقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقيل هم الخلفاء الراشدون وقال عطاء هم
المهاجرون والانصار والتابعون لهم باحسان لقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الاية ولقوله عليه السلام مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام لا يصلح الطعام الا بالملح قال الحسن فقد
ذهب ملحنا فكيف نصلح ونقل عن الروافض ان المراد باولي الامر الائمة المعصومون فان قيل طاعة الرسول هي
طاعة الله فما معنى العطف فالجواب قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على
امر الله ثم يعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول ثم يعلم منه امر الله لا محالة فدل قوله
واطيعوا الرسول على وجوب متابعة الكتاب والسنة فصل قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال
اهل السنة الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة لان الله قد يأمر بما لا يريد كما امر ابا لهب بالايمان مع انه
لم يرده منه اذ لو اراده لوقع لا محالة فصل استدلوا بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان الامر
للوجوب واعترض عليه المتكلمون فقالوا هذه الاية لا تدل على الوجوب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا
يقتضي افتقار الدليل الى المدلول واجيبوا بوجهين الاول ان الامر الوارد في الوقائع المخصوصة دال
على الندبية فقوله اطيعوا الله لو اقتضى الندب لم يبق لهذه الاية فائدة الثاني انه ختم الاية بقوله
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وهذا وعيد قوله منكم في محل نصب على الحال من اولي الامر فيتعلق بمحذوف
اي واولي الامر كائنين منكم ومن تبعيضية قوله فان تنازعتم اختلفتم في شيء من امر دينكم والتنازع اختلاف
الآراء قال الزجاج اشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن تجاذب كل واحد
من الخصمين بحجته لقوله فصل قوله فردوه الى الله والرسول اي الى الكتاب والسنة وقيل
الرد الى الله والرسول ان يقول لما لا يعلم الله ورسوله اعلم فصل دلت هذه الاية على ان القياس حجة
لان قوله فان تنازعتم اما ان يكون المراد منه فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة
او الاجماع او يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل
لان الطاعة واجبة بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر فيصير قوله فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول اعادة لعين ما مضى وذلك غير جائز فتعين ان يكون المراد فان تنازعتم في شيء حكمه غير
مذكور في الكتاب والسنة والاجماع فيجب ان يرد حكمه الى الاحكام المنصوصة المتشابهة له وذلك هو القياس
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه اي فوضوا حكمه الى الله ولا تتعرضوا له او يكون المراد فردوا
غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيه الا بالنص او فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية فالجواب
عن الاول والثاني انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما هو منصوص عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر
في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في الثاني برده الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا

الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل السكوت فيها بل لا بد من قطع الخصومة فيها اما بنفي او اثبات فامتنع
حمل الرد الى الله على السكوت. واما الثالث فلان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فالرد اليها ليس ردا الى الله
واذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان ذلك ردا الى احكام الله تعالى فصل دلت هذه
الاية على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما
بالقياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا وسواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك ام لا لان الله تعالى
امر بطاعة الكتاب والسنة في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد
ولان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله صريح بانه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول
الثلاثة وايضا فانه اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وذلك يدل على ان العمل به مؤخر عن الاصول
الثلاثة وكذلك يدل على ان ولان النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ فاخر الاجتهاد
عن الكتاب والسنة وعلق جوازه على عدم وجدانهما ولما عارض ابليس عموم الامر بالسجود بقياسه في قوله
خلقتني من نار وخلقته من طين خصص العموم بالقياس وقدمه على النص فصار بهذا السبب ملعونا وايضا
كان القران مقطوع بمتنه والقياس مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون. وايضا العمل
بالظن من صفات الكفار في قولهم ما اشركنا ولا اباؤنا ثم قال ان يتبعون الا الظن. وقال عليه السلام اذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذه النصوص تقتضي ان لا يجوز
العمل بالقياس البتة وانما عملنا بالقياس فيما لا نص فيه لادلة لا تدل على وجوب العمل بالقياس جمعا بينها
وبين هذه الادلة فصل دلت هذه الاية على اكثر اصول الفقه لان اصول الشرع اربعة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس فقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول اشارة للكتاب والسنة. وقوله واولي
الامر منكم يدل على الاجماع لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر وذلك يستلزم عصمتهم عن الخطا والا لوجب
طاعته عند كونه مخطئا واتباع الخطا منهي عنه فيجتمع الامر والنهي وهو محال فثبتت العصمة لاولي الامر
فاولوا الامر اما ان يكونوا جميع الامة او بعضهم ولا يمكن ان يكونوا بعضهم لان الامر بطاعتهم مشروط
بمعرفتهم والقدرة على الاستفادة منهم ونحن عاجزون قطعا عن معرفة الامام المعصوم والوصول اليه فوجب
ان يكون المراد من اولي الامر اهل الحل والعقد من هذه الامة وهو الاجماع فان قيل المراد باولي الامر الخلفاء
الراشدون. او امراء السرايا. او العلماء المفتون في الاحكام الشرعية. او الائمة المعصومون عند الروافض
فالقول الذي اخترتموه خارج عن اقوال الامة فيكون باطلا. او نحمل الاية على الامراء والسلاطين لنفوذ
اوامرهم في الخلق بخلاف اهل الاجماع ولقوله عليه السلام من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري
فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني. والجواب عن الاول ان جماعة من الصحابة
والتابعين حملوا اولي الامر على العلماء فليس قولنا خارجا عنهم. وعن الثاني ان الوجوه التي ذكروها ضعيفة
لا تعارض بالبرهان القاطع الذي ذكرناه مع انها معارضة بوجوه. الاول ان طاعة الامراء انما تجب فيما
علم بالدليل انه حق وذلك الدليل هو الكتاب والسنة فلا يكون هذا داخلا في طاعة الله ورسوله كما ان
طاعة الوالدين والزوج والاستاذ داخل في ذلك واذا حملناه على الاجماع لم يدخل في ذلك لانه قد
يثبت بالاجماع حكم لا دليل في الكتاب والسنة عليه فكان اولى. الثاني ان طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا
على الحق فطاعتهم مشروطة بالاستطاعة. الثالث قوله فان تنازعتم يشعر باجماع تقدم وحدوث بعده
التنازع. الرابع ان طاعة الاجماع واجبة قطعا والامراء والسلاطين فغالب اوامرهم ظلم فكيف طاعتهم
الخامس ان اوامر السلاطين موقوفة على فتاوى العلماء فالعلماء في الحقيقة امراء الامراء فحمل اولي الامر عليهم
اولى. واما حمل الروافض الاية على الامام المعصوم فضعيف لما ذكرنا من ان طاعتهم تتوقف على معرفتهم
والقدرة على الوصول اليهم فوجوبها قبل ذلك تكليف ما لا يطاق. وايضا فطاعتهم مشروطة بما ذكرناه
والاية مطلقة. وايضا فقوله فردوه الى الله والرسول لو كان المراد منه الامام المعصوم لقيل فردوه الى
الامام فصل اذا ثبت ان الاجماع حجة فاعلم ان المعتبر اجماع الذين يمكنهم استنباط الاحكام
الشرعية من الكتاب والسنة وهم المسمون باهل الحل والعقد فهم الذين يمتثل امرهم ونهيهم بخلاف
المتكلم والمقري والمحدث والعوام الذين لا يمكنهم الاستنباط فصل دلت الاية على ان العبرة
باجماع المؤمنين فاما من يشك في ايمانه من سائر الفرق فلا عبرة بهم فصل دلت هذه الاية
على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة اعني الكتاب. والسنة. والاجماع. والقياس باطل لانه تعالى
جعل الوقائع قسمين. احدهما منصوص عليه فامر فيه بالطاعة بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي

الامر. والثاني غير منصوص عليه وامر فيه بالاجتهاد بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلم يزد على ذلك
فدل على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاربعة فالقول بالاستحسان الذي تقول به الحنفية والقول
بالاستصلاح الذي تقول به المالكية قول باطل بهذه الاية فصل المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ان كان
قولا وجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول. وان كان فعلا وجب الاقتداء به الا ما خصه الدليل
لقوله تعالى فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فصل ظاهر
الامر في عرف الشرع يدل على التكرار لوجوه. الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار والفور
الثاني لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة فاذا حملناه
على العموم كانت مبينة وهو اولى من الاجمال اقصى ما في الباب انه يدخل التخصيص والتخصيص خير من الاجمال
الثالث انه اضاف لفظ الطاعة الى لفظة الله وهذا يقتضي منشأ وجوب الطاعة هو العبودية والربوبية
وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على المكلفين الى يوم القيامة فصل قال اطيعوا الله فافرده بالذكر ثم قال
واطيعوا الرسول واولي الامر وهذا التعليم من الله لنا الادب ولذلك روي ان رجلا قال بحضرة الرسول عليه
السلام من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت هلا قلت
من عصى الله وعصى رسوله او لفظ هذا معناه وذلك لان الجمع بينهما في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة
والله تعالى منزه عن ذلك فصل دل قوله تعالى واولي الامر منكم على ان الاجماع حجة وههنا فروع. الاول
ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون
باهل الحل والعقد. الثاني اختلفوا في الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة ام لا وهذه الاية تدل على انه حجة
لانه قول جميع اهل الحل والعقد من الامة فيدخل في الاية سواء وجد قبله خلاف ام لا. الثالث اختلفوا في
انقراض اهل العصر هل هو شرط ام لا وهذه الاية تدل على انه ليس بشرط لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين
سواء انقرض العصر ام لم ينقرض. الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين لقوله يا ايها الذين امنوا
ثم قال واولي الامر منكم قوله ان كنتم شرط جوابه محذوف عند جمهور البصريين اي فردوه الى الله وهو
متقدم عند غيرهم وهذا الوعيد يحتمل ان يكون مخصوصا بقوله فردوه ويحتمل ان يكون عائدا الى قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول فصل ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر يقتضي ان من لم
يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا فيخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد. وقوله ذلك خير اي
ذلك الذي امرتكم به في هذه الايات من الاحكام والطاعة والرد الى الله والرسول خير لكم واحسن تاويلا
اي مالا لان التاويل عبارة عن مال الشيء ومرجعه وعاقبته وتاويلا نصب على التمييز فصل قال ابو
العباس المقري ورد لفظ التاويل في القران على اربعة اوجه. الاول بمعنى العاقبة كهذه الاية. الثاني بمعنى
المنتهى قال تعالى فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله اي ما يعلم
منتهى تاويله الا الله. الثالث بمعنى تعبير الرؤيا قال تعالى انا انبئكم بتاويله فارسلون اي بعبارته. ومثله
ويعلمك من تاويل الاحاديث اي عبارة الرؤيا. الرابع بمعنى التحقيق قال تعالى هذا تاويل رؤياي من قبل
اي تحقيق رؤياي. ومثل الوجه الاول هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته. ومثله بل كذبوا بما لم
يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله اي عاقبته قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان ان
يضلهم ضلالا بعيدا لما اوجب الطاعة على جميع المكلفين في الاية الاولى ذكر في هذه الاية ان المنافقين
والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره والزعم
بفتح الزاي وضمها وكسرها مصدر زعم وهو قول يقترن به اعتقاد ظني قال
فان تزعميني كنت اجهل فيكم * فاني شريت الحلم بعدك بالجهل
قال ابن دريد اكثر ما يقع على الباطل وقال عليه السلام بئس مطية الرجل زعموا. وقال الاعشى
ونبئت قيسا ولم ابله * كما زعموا خير اهل اليمن
فقال الممدوح وما هو الا الزعم وحرمه
ولم يعطه شيئا وذكر صاحب العين انها تقع غالبا على ان قال وقد تقع في الشعر على الاسم وانشد
بيت ابي ذؤيب وقول الاخر
زعمتني شيخا ولست بشيخ * انما الشيخ من يدب دبيبا
قيل ولا يستعمل في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق. قال الليث اهل العربية يقولون زعم فلان اذا
شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب ام صدق وكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم اي بقولهم الكذب قال

الاصمعي الزعوم من الغنم الذي لا يعرف أهو شحم أم لا. وقال ابن الأعرابي الزعم قد يستعمل في الحق وأنشد
أمية بن أبي الصلت: وإني أذين لكم أنه سيجزيكم ربكم ما زعم. وزعم تكون بمعنى ظن وأخواتها
فتتعدى لاثنين كما في هذه الآية وأن سادة مسد مفعوليها وتكون بمعنى كفل فتتعدى لواحد ومنه
وأنا به زعيم وبمعنى رأس وكذب وسمن وهزل فلا يتعدى. وقرأ الجمهور أنزل إليك وما أنزل
من قبلك مبنيا للمفعول وقرئ مبنيين للفاعل وهو الله تعالى **فصل** روي في سبب النزول
وجوه. أحدها قال الشعبي كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين خصومة فقال اليهودي نتحاكم
إلى محمد لأنه عرف أنه لا يأخذ الرشوة ولا يميل في الحكم. وقال المنافق نتحاكم إلى اليهود لعلمه أنهم يأخذون
الرشوة ويميلون في الحكم فاتفقا على أن يأتيا كاهنا في جهينة فيتحاكما إليه فنزلت هذه الآية. وقال
جابر كانت الطواغيت التي يتحاكمون إليها واحد في جهينة وواحد في أسلم وفي كل حي واحد كهان.
وروى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس نزلت في رجل من المنافقين يقال له بشر كان بينه وبين
يهودي خصومة فقال اليهودي ننطلق إلى محمد وقال المنافق بل إلى كعب بن الأشرف وهو الذي سماه
الله الطاغوت فأبى اليهودي أن يخاصمه إلا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى المنافق ذلك
أتى معه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لليهودي فلما خرجا من
عنده قال المنافق لا أرضى فانطلق بنا إلى أبي بكر فحكم لليهودي فلم يرض ذكره الزجاج فلزمه المنافق
وقال انطلق بنا إلى عمر فصارا إلى عمر فقال اليهودي اختصمت أنا وهذا إلى محمد فقضى لي عليه فلم يرض
بقضائه وزعم أنه مخاصم إليك فقال عمر كذلك قال نعم قال لهما رويدكما حتى أخرج إليكما فدخل عمر البيت
وأخذ السيف واشتمل عليه ثم خرج فضرب به المنافق حتى برد وقال هكذا أقضي بين من لم يرض بقضاء
الله ورسوله وهرب اليهودي فنزلت هذه الآية وقال جبريل إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمي
الفاروق. وقال السدي كان ناس من اليهود أسلموا ونافق بعضهم وكان قريظة والنضير في
الجاهلية إذا قتل رجل من بني قريظة لم يقتل به وأعطى ديته ستين وسقا وكانت النضير وهم
حلفاء الأوس أشرف وأكثر من قريظة وهم حلفاء الخزرج فلما جاء الله بالإسلام وهاجر النبي صلى الله
عليه وسلم إلى المدينة قتل رجل من النضير رجلا من قريظة فاختصموا في ذلك فقالت بنو النضير
كنا وأنتم قد اصطلحنا على أن نقتل منكم ولا تقتلون منا وديتكم ستين وسقا وديتنا مائة وسق
فنحن نعطيكم ذلك فقالت الخزرج هذا شيء كنتم فعلتموه في الجاهلية لكثرتكم وقلتنا فقهرتمونا
ونحن وأنتم اليوم إخوة وديننا ودينكم واحد فلا فضل لكم علينا فقال المنافقون منهم انطلقوا
بنا إلى أبي بردة الكاهن الأسلمي وقال المسلمون من الفريقين لا بل إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فأبى المنافقون فانطلقوا إلى أبي بردة ليحكم بينهم فقال أعظموا اللقمة يعني الخطر فقالوا لك عشرة أوسق
فقال لا بل مائة وسق ديتي فأبوا أن يعطوه فوق عشرة أوسق فأبى أن يحكم بينهم فأنزل الله آية
القصاص وهذه الآية فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الكاهن إلى الإسلام فأسلم وعلى هذه الرواية
فالطاغوت هو الكاهن. وقال الحسن إن رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه
المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون إليه ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن فالمراد
بالطاغوت هو ذلك الرجل. وقيل كانوا يتحاكمون إلى الأوثان وكان طريقهم يضربون القداح بحضرة
الوثن فما خرج على القداح حكموا به وعلى هذا الطاغوت الوثن. قال أبو مسلم ظاهر الآية يدل
على أنه كان المخاصم منافقا من أهل الكتاب كان يظهر الإسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى يزعمون
أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك إنما يليق بمثل هذا المنافق **قوله** يريدون حال من فاعل
يزعمون أو من الذين يزعمون وقوله وقد أمروا حال من فاعل يريدون فهما حالان متداخلان وأن
يكفروا في محل نصب فقط إن قدرت تعديه أمر إلى الثاني بنفسه وإلا ففيها الخلاف المشهور
والضمير في به عائد على الطاغوت وقد تقدم أنه يذكر ويؤنث والكلام عليه في البقرة. وقرأ
عباس بن الفضل أن يكفروا بهن بضمير جمع التأنيث **فصل** قال القاضي يجب أن يكون التحاكم
إلى الطاغوت بالكفر وعدم الرضى بحكم محمد عليه السلام كفرا لوجوه. أحدها قوله يريدون أن يتحاكموا
إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به فجعل التحاكم إلى الطاغوت مقابلا للكفر به وهذا يقتضي أن
التحاكم إلى الطاغوت كفر بالله كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله. وثانيها قوله فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم إلى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم

الرسول عليه السلام. وثالثها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب
أليم وهذه الآيات تدل على أن من رد شيئا من أوامر الله والرسول فهو خارج عن الإسلام سواء رده من
جهة الشك أو من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهب إليه الصحابة من الحكم بارتداد مانعي الزكوة
وقتلهم وسبي ذراريهم **قوله** أن يضلهم ضلالا بعيدا في ضلالا ثلاثة أقوال. أحدها أنه مصدر على غير الصدر نحو
والله أنبتكم من الأرض نباتا والأصل إضلالا وإنباتا فهو اسم مصدر لا مصدر. والثاني أنه مصدر المطاوع أضل أي
أضلهم فضلوا ضلالا. والثالث أن يكون من وضع أحد المصدرين موضع الآخر **فصل** قالت المعتزلة قوله
تعالى ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بإرادته لأنه لو خلق الكفر
في الكافر وأراده منه فأي تأثير للشيطان فيه. وأيضا فإنه ذم الشيطان بسبب أنه يريد هذه الضلالة
فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم أولى لأن كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى كبر مقتا عند
الله أن تقولوا ما لا تفعلون. وأيضا فإنه تعجب من تحاكمهم إلى الطاغوت مع أنهم أمروا أن يكفروا به ولو كان
ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فإنه يقال إنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم بل التعجب من هذا
التعجب أولى. وجوابهم المعارضة بالعلم والداعي **قوله تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول
رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا** لما بين رغبتهم في التحاكم إلى الطاغوت بين ههنا نفرتهم عن التحاكم
إلى الرسول وقد تقدم الكلام على تعالوا في آل عمران **قوله** رأيت فيها وجهان. أحدهما أنها من رؤية البصر أي
مجاهرة وتصريحا. والثاني أنها من رؤية القلب أي علمت فيصدون في محل نصب على الحال على القول الأول
وفي محل المفعول الثاني على الثاني **وصدودا** فيه وجهان. أحدهما أنه اسم مصدر والمصدر إنما هو الصد وهذا
اختيار ابن عطية وعزاه مكي للخليل بن أحمد. والثاني أنه مصدر بنفسه يقال صد صدا وصدودا. وقال
بعضهم الصدود مصدر صد اللازم والصد مصدر صد المتعدي نحو فصدهم عن السبيل والفعل هنا متعد
بالحرف لا بنفسه فلذلك جاء مصدره على فعول لأن فعولا غالبا للازم وهذا فيه نظر إذ لقائل أن يقول هو هنا
متعد غاية ما فيه أنه حذف المفعول أي يصدون غيرهم أو المتحاكمين عنك صدودا وأما فعول فجاء في المتعدي
نحو لزمه لزوما وفتنه فتونا ومعنى الآية يعرضون عنك وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل صدودا
وأي صدود **قوله تعالى فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا
إلا إحسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا**
في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان. الأول أنه اعتراض وما قبل الآية متصل بما بعدها والتقدير وإذا قيل
لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاءوك يحلفون بالله
إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا يعني أنهم في أول الأمر يصدون عنك ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله
كذبا أنهم ما أرادوا بذلك إلا الإحسان والتوفيق وشرط الاعتراض أن يكون له تعلق بذلك الكلام من
بعض الوجوه كقوله: إن الثمانين وبلغتها، قد أحوجت سمعي إلى ترجمان. فقوله وبلغتها كلام أجنبي اعترض
به لكنه دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه وكذلك الآية لأن أول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين
وكيدهم ومكرهم فإنه تعالى حكى عنهم أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ويصدون عن
الرسول مع أنهم أمروا بطاعته فذكر ههنا ما يدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال القبيحة في
الدنيا والآخرة فقال فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم أي فكيف حال تلك الشدة وحال
تلك المصيبة قاله الحسن البصري وهو اختيار الواحدي. الثاني أنه تعالى لما حكى عنهم تحاكمهم إلى الطاغوت
وفرارهم من الرسول عليه السلام دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه
فلما ذكر ذلك قال فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم يعني إذا كانت نفرتهم من الحضور عند
الرسول في أوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في شدة الغم والحزن إذا أتوا بجناية خافوا
بسببها منك ثم جاءوك شاؤوا أم أبوا ويحلفون بالله كذبا ما أردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة.
والغرض من هذا الكلام بيان أن نفرتهم عن الرسول لا غاية لها سواء غابوا أم حضروا ثم إنه تعالى
أكد هذا المعنى بقوله أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم ومعناه أن من أراد المبالغة في شيء قال هذا
شيء لا يعلمه إلا الله يعني لكثرته وقوته لا يقدر أحد على معرفته إلا الله **قوله** فكيف يجوز فيها وجهان
أحدهما أنها في محل نصب وهو قول الزجاج قال تقديره فكيف تراهم. والثاني أنها في محل رفع خبر المبتدأ
محذوف أي فكيف صنيعهم في وقت إصابة المصيبة إياهم وإذا معمولة لذلك المقدر بعد كيف. والباء
في بما للسببية وما يجوز أن تكون مصدرية أو اسمية والعائد محذوف **فصل** قال الزجاج المراد

بالمصيبة قتل صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام جاؤوا الى النبي صلى الله عليه وسلم وطالبوا
عمر بدمه وحلفوا انهم ارادوا بالذهاب الى غير الرسول الا المصلحة وقال الجبائي المراد بالمصيبة هنا
ما امر الله تعالى نبيه من انه لا يستصحبهم في الغزوات وانه لا يصحبهم عن بر الاذلال والطرد عن حضرته
وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض الى قوله وقتلوا تقتيلا وقوله لن تخرجوا
معي ابدا وهذا يوجب الذل العظيم وانما اصابهم ذلك لاجل نفاقهم وقوله ثم جاؤوك اي وقت المصيبة يحلفون
ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا الا الاصلاح وكانوا كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروا وقال
ابو مسلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين رغبتهم في حكم الطاغوت وكراهيتهم حكم الرسول عليه السلام
انه سيصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا الايمان له ويحلفوا ان مرادهم الاحسان والتوفيق
قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثله قوله
تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى
اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم وقال غيرهم المراد بالمصيبة كل مصيبة تصيب المنافقين
في الدنيا والاخرة وقال القرطبي وقيل ان قوله تعالى فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم
نزلت في شان الذين بنوا مسجد الضرار فلما اظهر الله نفاقهم وامرهم بهدم المسجد حلفوا للرسول صلى
الله عليه وسلم دفاعا عن انفسهم ما اردنا ببناء المسجد الا طاعة الله وموافقة الكتاب قوله يحلفون
حال من فاعل جاؤوك وان نافية اي ما اردنا والاحسانا مفعول به او استثنا على حسب القولين فصل
والمراد بالاحسان قيل ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق
والائتلاف بيننا وقيل ما اردنا بالتحاكم الى غيرك الا انه يحسن الى صاحبنا بالحكم والعدل والتوفيق
بيننا وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم له بما حكم وقيل ما اردنا بالتحاكم الى غيرك الا انك
لا تحكم الا بالحق وغيرك يوفق بين الخصمين ويامر كل واحد منهما بالاحسان الى الاخر ويقرب مراده
من مراد صاحبه حتى تحصل الموافقة بينهما وقال الكلبي الا احسانا في القول وتوفيقا صوابا
وقال ابن كيسان حقا وعدلا نظيره ليحلفن ان اردنا الا الحسنى وقيل هو تقريب الامر من الحق لا القضا
على مر الحكم ثم قال اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة ثم قال فاعرض
عنهم وهذا يفيد امرين الاول انه لا يقبل منهم ذلك العذر ويصر على سخطه فان من لا يقبل العذر قد يوصف بانه
معرض عنه غير ملتفت اليه الثاني ان هذا يجري مجرى قوله اكتف بالاعراض ولا تهتك سترهم ولا تظهر
لهم انك عالم بما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر عليه بما في بواطنهم فربما يجريه على ان لا يبالي
باظهار العداوة فيزداد الشر وان تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر ثم قال وعظهم اي ازجرهم
عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب وخوفهم بعقاب الله في الاخرة كما قال ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة ثم قال وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وفيه وجوه الاول ان يتعلق
الجار بـ بليغا اي قولا مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون به استشعارا قال معناه
الزمخشري ورد عليه ابو حيان بان هذا مذهب الكوفيين اذ فيه تقديم معمول الصفة على الموصوف
لو قلت جاء زيدا رجل يضرب لم يجز عند البصريين لانه لا يتقدم المعمول الا حيث يتقدم العامل فيه نحت
وذلك انا وجدنا هذه القاعدة منخرمة في نحو قوله فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر
فاليتيم معمول لتقهر والسائل معمول لتنهر وقد تقدما على لا الناهية والعامل فيهما لا يجوز تقدمه
عليهما اذ المجزوم لا يتقدم على جازمه فقد تقدم المعمول حيث لا يتقدم العامل وكذلك قال في قوله
فتنافذ هذا اجول حول بيوتهم بما كان ايانا عطيته عوذا خرجوا هذا البيت
على ان في كان ضمير الشان وعطيته مبتدا وعوده خبره حتى لا يلي كان معمول خبرها وهو غير ظرف ولا شبهه
فلزمهم من ذلك تقديم المعمول وهو ايانا حيث لا يتقدم العامل لان الخبر متى كان فعلا رافعا لضمير
مستتر امتنع تقديمه على المبتدا لئلا يلتبس بالفاعل نحو زيد ضرب عمرا واصل منشا هذا البحث
تقديم خبر ليس عليها اجازه الجمهور لقوله تعالى الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم ووجه الدليل
ان يوم معمول لمصروف وقد تقدم على ليس وتقديم المعمول يؤذن بتقديم العامل فعورضوا بما
ذكرنا الثاني ان يتعلق بقل وفيه معنيان الاول قل لهم خاليا لا يكون معهم احد لان ذلك
ادعى الى قبول النصيحة الثاني قل لهم في معنى انفسهم الخبيثة المنطوية على النفاق قولا يبلغ
بهم ما يزجرهم عن العود الى النفاق الثالث منقول عن مجاهد انه يتعلق بمصيبة وهو على التقديم

والله اخبر ان القرآن منزه عن ذلك فصل قيل المراد بالقول البليغ التخويف بالله عز وجل وقيل توعدهم بالقتل
ان لم يتوبوا وقال الحسن القول البليغ ان يقول لهم ان اظهرتم ما في قلوبكم من النفاق قتلتم لانه يبلغ في نفوسهم
كل مبلغ وقال الضحاك فاعرض عنهم وعظهم في الملا وقل لهم قولا بليغا في السر والخلا وقيل هذا منسوخ
باية القتال قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك
فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما لما امر بطاعة الرسول في الاية
الاولى رغب في هذه الاية مرة اخرى قال الزجاج كلمة من هنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا
قوله ليطاع هذه لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان وهذا استثنا مفرغ من المفعول له والتقدير وما ارسلنا
من رسول لشيء من الاشيا الا للطاعة وباذن الله فيه ثلاثة اوجه احدها انه متعلق بـ يطاع والباء للسببية
واليه ذهب ابو البقا قال وقيل هو مفعول به اي بسبب امر الله الثاني ان يتعلق بمحذوف على انه حال
من الضمير بارسلنا اي وما ارسلنا بامر الله اي بشريعته الثالث ان يتعلق بمحذوف على انه حال من الضمير
في يطع وبه بدا ابو البقا وقال ابن عطية وعلى التعليقين اي تعليقه بيطاع او بارسلنا فالكلام عام
اللفظ خاص المعنى لانا نقطع ان الله قد اراد من بعضهم ان لا يطيعوه ولذلك تاول بعضهم الاذن بالعلم
وبعضهم بالارشاد قال ابو حيان ولا يحتاج لذلك لان قوله عام اللفظ ممنوع وذلك ان يطاع مبني
للمفعول فيقدر ذلك الفاعل المحذوف خاصا وتقديره الا ليطيعه من اراد الله طاعته فصل
قال الجبائي معنى الاية وما ارسلنا من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع ويصدق ولم ارسله ليعصى
وهذا يدل على بطلان مذاهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل الرسل ليعصيه من المعلوم انه
يبقى على الكفر وقد نص الله على كذبهم في هذه الاية وكان يجب على قولهم ان يكون قد ارسل الرسل ليطاعوا
او ليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مراده لله تعالى وانه ما اراد الا ان يطاع
والجواب من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع ويكفي في تحقيق مفهومه ان يطيعه واحد لا ان
يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله تعالى
فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما
عداه والجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاشكال الثاني يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر لا بد وان
يقر به عند موته لقوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او نحمل ذلك على ايمان الكل
بهم يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه في بعض الصور
وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان
وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون
الطاعة ممتنعة الوجود والعلم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان استحالة
ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تاويل هذه اللفظة بان يكون المراد من الكلام ليس الارادة
بل الامر والتقدير وما ارسلنا من رسول الا ليؤمن الناس بطاعته فصل استدلوا بهذه الاية على انه
لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان الا بارادة الله لقوله الا
ليطاع باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا
الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هذا لصار التقدير وما اذنا في طاعة من ارسلناه
الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة فيصير التقدير وما ارسلنا من رسول
الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه تعالى ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا
من الذي وفقه وهم المؤمنون فاما من لم يوفقه ولم يعنه فالله تعالى لم يرد ذلك منه فصل
دلت هذه الاية على ان الانبيا عليهم السلام معصومون عن الذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا
فلو انوا بمعصية لوجب الاقتدا بهم في تلك المعصية فتصير واجبة علينا وكونها معصية يجب كونها
محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وهو محال فان قيل اليتيم في الاعتراض
على الجبائي ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسالة مع ان هذا الاستدلال
لا يتم الا مع القول بانها تفيد العموم فالجواب ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركناه في تلك المسالة للدليل
القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر فلاجل ذلك المعارض القاطع
صرفنا الظاهر عن العموم وليس هنا برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الانبيا فظهر
الفرق قوله ولو انهم قد تقدم الكلام على ان الواقعة بعد لو واذ ظرف معمول لخبر ان وهو جاؤوك

وقال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت عدولا عن الخطاب الى الغيبة لما في هذا الاسم الظاهر من التشريف بوصف الرسالة اجلالا للرسول عليه السلام **ووجد** هنا يحتمل ان تكون العلمية فتتعدى لاثنين والثاني توابا وان تكون غير العلمية فتتعدى لواحد ويكون توابا حالا واما رحيما فيحتمل ان يكون حالا من ضمير توابا وان يكون بدلا من توابا ويحتمل ان يكون خبرا ثانيا في الاصل بناء على تعدد الخبر وهو الصحيح فلما دخل الناسخ نصب الخبر المتعدد تقول زيد فاضل شاعر فقيه عالم ثم تقول علمت زيدا فاضلا شاعرا فقيها عالما الا انه لا يحسن ان يقال هنا وشاعرا مفعول ثالث وفقيها رابع وعالما خامس **فصل** في سبب النزول وجهان الاول من تقدم ذكره من المنافقين عندما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار من التحاكم الى الرسول لو جاؤا الى الرسول واظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسال الله ان يغفر لهم وجدوا الله توابا رحيما الثاني قال الاصم ان قوما من المنافقين اتفقوا على كيد الرسول عليه السلام ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه السلام فاخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني **فان قيل** اليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم **فالجواب** من وجوه احدها ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله وكان اساءة على الرسول عليه السلام وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الغم فلهذا المعنى وجب عليهم طلب الاستغفار من الرسول وثانيها انهم لما لم يرضوا بحكم الرسول عليه السلام ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد بان يذهبوا الى الرسول ويطلبوا منه الاستغفار وثالثها انهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه خلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت محققة القبول وهذه الاية تدل على ان الله تعالى يقبل التوبة لقوله لوجدوا الله توابا رحيما **قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما** في سبب النزول قولان الاول قال عطاء ومجاهد والشعبي نزلت في قضية بشر المنافق واليهودي الذين اختصما الى عمر الثاني روى عروة بن الزبير انه خاصم رجلا من الانصار قد شهد بدرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في شراج من الحرة وكانا يسقيان به كلاهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير اسق يا زبير ثم ارسل الى جارك فغضب الانصاري وقال ان كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول عليه السلام اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امره به الرسول عليه السلام من المسامحة امره النبي عليه السلام باستيفاء حقه على التمام وحمل خصمه على مر الحق قال عروة بن الزبير احسب هذه الاية نزلت في ذلك وروي ان الانصاري الذي خاصم الزبير كان اسمه حاطب بن ابي بلتعة فلما خرجا مرا على المقداد فقال لمن كان القضاء فقال الانصاري قضى لابن عمته ولوى شدقه ففطن له يهودي كان مع المقداد فقال قاتل الله هؤلاء يشهدون انه رسول الله ثم يتهمونه في قضاء يقضي به بينهم وايم الله لقد اذنبنا ذنبا مرة في حياة موسى فدعانا موسى الى التوبة منه فقال فاقتلوا انفسكم ففعلنا فبلغ قتلانا سبعين الفا في طاعة ربنا حتى رضي عنا فقال ثابت بن قيس بن شماس اما والله ان الله ليعلم مني الصدق ولو امرني محمد ان اقتل نفسي لفعلت فانزل الله في شان حاطب بن ابي بلتعة هذه الاية **قوله** فلا وربك لا يؤمنون فيها اربعة اقوال احدها وهو قول ابن جرير ان لا الاولى رد لكلام تقدم كانه قيل فلا تعقلون او ليس الامر كما تزعمون من انهم امنوا بما انزل اليك وهم يتحاكمون الى الطاغوت ويصدون عنك ثم استانف قسما بعد ذلك فعلى هذا يكون الوقف على لا تاما الثاني ان لا الاولى قدمت على القسم اهتماما بالنفي ثم كررت توكيدا للنفي وكان يصح اسقاط الاولى ويبقى معنى النفي ولكن تفوت الدلالة على الاهتمام المذكور وكان يصح اسقاط الثانية ويبقى معنى الاهتمام ولكن تفوت الدلالة على النفي فجمع بينهما لذلك الثالث ان الثانية زائدة والقسم معترض بين حرفي النفي والمنفي وكان التقدير فلا يؤمنون وربك الرابع ان الاولى زائدة والثانية

الاعتذار

اي ح

غير زائدة وهو اختيار الزمخشري فانه قال لا مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم **فان قلت** هلا زعمت انها زيدت لتظاهر لا في لا يؤمنون **قلت** يابى ذلك استواء النفي والاثبات فيه وذلك لقوله فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون انه لقول رسول كريم يعني انه قد جاءت لا قبل القسم حيث لم تكن لا موجودة في الجواب فالزمخشري يرى ان لا في قوله تعالى فلا اقسم بما تبصرون انها زائدة ايضا لتاكيد معنى القسم وهو احد القولين والقول الاخر كقول الطبري المتقدم ومثل الاية في التخاريج المذكورة قول الاخر فلا والله لا يلفى لما بي ولا للما بهم ابدا دواء **قوله** حتى يحكموك حتى غاية متعلقة بقوله لا يؤمنون اي ينتفي عنهم الايمان الى هذه الغاية وهي تحكيمك وعدم وجدانهم الحرج وتسليمهم لامرك والتفت في قوله وربك من الغيبة في قوله واستغفر لهم الرسول رجوعا الى قوله ثم جاؤك **قوله** شجر قرا ابو السمال شجر بسكون الجيم هربا من توالي الحركات وهي ضعيفة لان الفتح اخو السكون **وبينهم** ظرف منصوب بشجر هذا هو الصحيح واجاز ابو البقاء فيه ان يكون حالا وجعل في صاحب هذه الحال احتمالين احدهما ان يكون حالا من ما الموصولة والثاني انه حال من فاعل شجر وهو نفس الموصول ايضا في المعنى فعلى هذا تتعلق بمحذوف **فصل** يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل الكلام بعضه في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم وهو ماخوذ عندي من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه في بعض **قوله** ثم لا يجدوا عطف على ما بعد حتى ويجدوا يحتمل ان تكون المتعدية لاثنين فيكون الاول حرجا والثاني الجار قبله فيتعلق بمحذوف وان تكون المتعدية لواحد فيجوز في انفسهم وجهان احدهما انه يتعلق بيجدوا تعلق الفضلات والثاني ان يتعلق بمحذوف على انه حال من حرجا لانه صفة النكرة لما قدمت عليها انتصبت حالا **قوله** مما قضيت فيه وجهان احدهما انه متعلق بنفس حرجا لانك تقول حرجت من كذا والثاني انه متعلق بمحذوف في محل نصب لانه صفة لحرجا **وما** يجوز ان تكون مصدرية وان تكون بمعنى الذي اي حرجا من قضائك او من الذي قضيته وان تكون نكرة موصوفة فالعائد على هذين القولين محذوف **فصل** اقسم الله تعالى على انهم لا يصيرون مؤمنين الا عند شرائط اولها حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا وثانيها قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من اقضيتك وقال مجاهد شكا وقال الضحاك اثما اي يأثمون بانكارهم وثالثها قوله ويسلموا تسليما اي ينقادوا لامرك انقيادا واعلم ان قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد منه الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر والحرج على ثلاثة اوجه الاول بمعنى الشك كهذه الاية ومثله فلا يكن في صدرك حرج اي شك الثاني بمعنى الضيق قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اي ضيق الثالث بمعنى الاثم قال تعالى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اي اثم **فصل** دلت هذه الاية على عصمة الانبياء عليهم السلام عن الخطا في الفتاوى والاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول الانقياد في الظاهر والقلب وذلك ينفي صدور الخطا عنهم فدل ذلك على ان قوله عفى الله عنك لم اذنت لهم وفتواه في اسارى بدر وقوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى كل ذلك محمول على التاويل **فصل** قالت المعتزلة لو كانت الطاعات او المعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض لان الرسول اذا حكم على انسان بانه لا يفعل كذا وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لان قضاء الرسول والرضا بقضائه واجب لهذه الاية ثم ان ذلك المكلف فعل ذلك بقضاء الله والرضا بقضاء الله واجب فيلزم ان يجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى بالايجاب وثمة مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض **قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما** هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيب لهم في ترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو ان نامرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا القليل وحينئذ يظهر كفرهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم الامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد نزلت في ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي ان موسى امرنا بقتل انفسنا ففعلنا ذلك ومحمد يامركم بالقتال فتكرهونه فقال ثابت لو ان محمدا امرني بقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت الاية وهو من القليل الذي استثنى الله وقال الحسن

وقال لما نزلت هذه الآية قال عمر وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهم القليل والله لو أمرنا لفعلنا فالحمد لله الذي عافانا فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن من أمتي لرجالا الإيمان أثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي والضمير في قوله كتبنا عليهم فيه قولان الأول قال ابن عباس ومجاهد أنه عائد إلى المنافقين لأنه تعالى كتب على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم فقال ولو أنا كتبنا على هؤلاء المنافقين القتل والخروج ما فعله إلا قليل رياء وسمعة وهذا اختيار الأصم والقفال الثاني المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا قليل منهم فيدخل فيه المؤمن والمنافق **قوله** أن اقتلوا أن فيها وجهان أحدهما أنها المفسرة لأنها أتت بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه وهو أظهر الثاني أنها مصدرية وما بعدها من فعل الأمر صلتها وفيها إشكال من حيث إنه إذا سبك منها ومما بعدها مصدر فاتت الدلالة على الأمر ألا ترى أنك إذا قلت كتبت إليه أن قم فيه من الدلالة على طلب القيام بطريق الأمر ما ليس في قولك كتبت إليه القيام ولكنهم جوزوا ذلك واستدلوا بقولهم كتبت إليه بأن قم ووجه الدلالة أن حرف الجر لا يعلق وقرأ أبو عمرو بكسر نون أن وضم واو أو قال الزجاج ولست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية وقال غيره أما كسر النون فلالتقاء الساكنين وأما ضم الواو فللإتباع لأن الضمة في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل وكسرهما حمزة وعاصم لالتقاء الساكنين وضمهما ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي للإتباع فيهما **قوله** ما فعلوه الهاء تحتمل أن تكون ضمير مصدر اقتلوا أو اخرجوا أي ما فعلوا القتل أو ما فعلوا الخروج وقال فخر الدين الرازي يعود إلى القتل والخروج معا لأن الفعل جنس واحد واختلفت ضروبه قال شهاب الدين وهذا بعيد لنبو الصناعة عنه وأجاز أبو البقاء أن يعود على المكتوب ويدل عليه كتبنا **قوله** إلا قليل رفعه من وجهين أحدهما أنه بدل من فاعل فعلوه وهو المختار على النصب لأن الكلام غير موجب الثاني أنه معطوف على ذلك الضمير المرفوع وإلا حرف عطف وهذا رأي الكوفيين وقرأ ابن عامر وجماعة إلا قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك وفيه وجهان أشهرهما أنه نصب على الاستثناء وإن كان الاختيار الرفع لأن المعنى موجود معه كما هو موجود مع النصب ويزيد عليه بموافقة اللفظ والثاني أنه صفة لمصدر محذوف تقديره إلا فعلا قليلا قاله الزمخشري وفيه نظر إذ الظاهر أن منهم صفة لقليلا ومتى حمل القليل على غير الأشخاص تعلق هذا التركيب إذ لا فائدة حينئذ في ذكر منهم قال أبو علي الفارسي الرفع أكثر لأن معنى ما أتاني أحد إلا زيد وما أتاني إلا زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني إلا زيد على الرفع وجب أن يكون قولهم ما أتاني أحد إلا زيد بمنزلته **قوله** ولو أنهم فعلوا تقدم الكلام على نظيره وما في ما يوعظون موصولة اسمية والباء به يحتمل أن تكون المعدية دخلت على الموعوظ به على هذا هو التكاليف في الأوامر والنواهي وتسمى أوامر الله تعالى ونواهيه مواعظ لأنها مقترنة بالوعد والوعيد وأن تكون السببية والتقدير ما يوعظون بسببه أي بسبب تركه ودل على الترك المحذوف من مفهوم قوله ولو أنهم فعلوا واسم كان ضمير عائد على الفعل المفهوم من قوله ولو أنهم فعلوا أي لكان فعل ما يوعظون به وخيرا خبرها وتثبيتا تمييز لأشد والمعنى وأشد تخفيفا وتصديقا لإيمانهم **قوله** وإذا إذن حرف جواب وجزاء وهل هذان المعنيان لازمان لها أو تكون جوابا فقط قولان الأول قول الشلوبين تبعا لظاهر قول سيبويه والثاني قول الفارسي فإذا قال القائل أزورك غدا فقلت إذن أكرمك فهي عنده جواب وجزاء وإذا قلت إذن أظنك صادقا كانت حرف جواب فقط وكأنه أخذ هذا من قرينة الحال وقد تقدم أنها من النواصب للمضارع بشروط ذكرت وقال أبو البقاء وإذن جواب ملغاة فظاهر هذه العبارة موافق لقول الفارسي وفيه نظر لأن الفارسي لا يقول في مثل هذه الآية إنها جواب فقط وكونها جوابا يحتاج إلى شيء مقدر قال الزمخشري وإذن جواب لسؤال مقدر كأنه قيل وماذا يكون لهم بعد التثبيت أيضا فقيل لو تثبتوا لآتيناهم لأن إذن جواب وجزاء ومن لدنا فيه وجهان أظهرهما أنه متعلق بآتيناهم والثاني أنه متعلق بمحذوف لأنه حال من أجرا لأنه في الأصل صفة نكرة فقدمت عليها وأجرا مفعول ثان لآتيناهم وصراطا مفعول ثان لهديناهم

فصل قال الجبائي لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لما لم يكلفهم ما يثقل عليهم فبأن لا يكلفهم ما لا يطيقون أولى والجواب أنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة لأنه لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم إنه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب عدم الإيمان وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ومع ذلك فإنه كلفهم الإيمان فكما كان جوابا عن هذا فهو جواب عما

عما ذكرت **فصل** دلت هذه الآية على عظم هذا الأجر من وجوه أحدها أنه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهو قوله آتيناهم ومن لدنا والمعطي الحكيم إذا ذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو قوله آتيناهم عند الوعد بالعطية دل على عظم تلك العطية وثانيها قوله من لدنا يفيد هذا التخصيص المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها أنه وصف الأجر بكونه عظيما والذي وصفه أعظم العظماء بالعظمة لا بد وأن يكون في نهاية العظم قال عليه السلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والمراد بالصراط المستقيم هو الدين الحق لقوله وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم وقيل الصراط هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة لأنه تعالى ذكره بعد الثواب والأجر وأما الدين الحق فهو متقدم على الثواب والأجر وصراط القيامة يكون بعد استحقاق الأجر فكان حمله عليه في هذا الموضع أولى **قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله حسيبا** لما أمر بطاعة الله وطاعة رسوله بقوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم زيف طريقة المنافقين ثم أعاد الأمر بطاعة الرسول بقوله وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع ثم رغب في تلك الطاعة بإيتاء الأجر العظيم وهداية الصراط المستقيم أكد الأمر بالطاعة في هذه الآية مرة أخرى فقال ومن يطع الله والرسول الآية وقال القرطبي لما ذكر الله تعالى الأمر الذي لو فعله المنافقون حين وعظوا به وأتوا إليه لأنعم عليهم ذكر بعد ذلك ثواب من يفعله

فصل قال جماعة من المفسرين إن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه فأتاه يوما وقد تغير لونه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما غير لونك فقال يا رسول الله ما بي من وجع غير أني إذا لم أرك اشتقت إليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك فذكرت الآخرة فخفت أن لا أراك هناك لأنك ترفع مع النبيين وإني إن أدخلت الجنة كنت في منزلة أدنى من منزلتك وإن لم أدخل الجنة فلا أراك أبدا فنزلت الآية وقال قتادة إن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا كيف يكون الحال في الجنة وأنت في الدرجات العلى ونحن أسفل منك فكيف نراك فنزلت هذه الآية وقال مقاتل نزلت في رجل من الأنصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهالينا اشتقنا إليك فما ينفعنا شيء حتى نرجع إليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك إن دخلت الجنة فنزلت هذه الآية فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم أعمني حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه فعمي مكانه فكان يحب النبي صلى الله عليه وسلم حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة قال المحققون لا ينكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب النزول يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة والترغيب فيها فإن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فالآية عامة في حق جميع المكلفين والمعنى ومن يطع الله في أداء الفرائض والرسول في السنن

فصل ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لأن اللفظ الدال على الصفة يكفي في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة قال ابن الخطيب وعندي فيه وجه آخر وهو أنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة يشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف وإذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله أي ومن يطع الله في كونه إلها وذلك هو معرفته والإقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته ففيها تنبيه على أمرين عظيمين من أمور المعاد الأول منشأ جميع السعادات وهو إشراق الروح بأنوار معرفته تعالى فمن كثرت الأنوار في قلبه كثر صفاؤه وبعد عن التكدر بمحبة عالم الأجسام وكان إلى السعادة والفوز بالنجاة أقرب الثاني قال ابن الخطيب أنه تعالى وعد المطيعين في الآية المتقدمة بالأجر العظيم والهداية ووعدهم هنا بكونهم مع النبيين الآية وهذا الذي ختم به أشرف مما قبله فليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة لأن هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وإنه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر وإن بعد المكان لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضا وإذا أرادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية **قوله** من النبيين فيه أربعة أوجه أظهرها أنه بيان للذين أنعم الله عليهم والثاني أنه حال من الضمير المجرور في عليهم الثالث أنه حال من الموصول وهو في المعنى كالأول وعلى هذين الوجهين فيتعلق بمحذوف أي كائنين من النبيين

الرابع ان يتعلق بيطع قال الراغب اى من يطع الله والرسول من النبيين ومن بعدهم ويكون قوله فاولئك
مع الذين انعم الله عليهم اشارة الى الملا الاعلى ثم قال وحسن اولئك رفيقا ويبين ذلك قوله عليه
السلام عند الموت اللهم الحقني بالرفيق الاعلى انتهى وهذا فاسد ابو حيان من جهة الصناعة اما من
جهة المعنى فلان الرسول هنا هو محمد صلى الله عليه وسلم وقد اخبر تعالى انه من يطع الله ورسوله فهو مع
من ذكر ولو جعل من النبيين متعلقا بيطع لكان من النبيين تفسيرا لمن الشرطية فيلزم ان يكون في
زمانه عليه السلام او بعده انبيا يطيعونه وهذا غير ممكن لقوله تعالى وخاتم النبيين وقوله عليه
السلام لا نبي بعدي واما من جهة الصناعة فلان ما قبل الفا الواقعة جوابا للشرط لا يعمل فيما بعدها
لو قلت ان تضرب يقم عمرو زيدا لم يجز فصل قيل المراد بالنبيين والصديقين والشهدا والصالحين صنف
واحد من الناس وقيل المراد اصناف مختلفة لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقيل الاختلاف في
الاصناف الثلاثة غير النبيين فالصديقون هم افاضل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والصديق هو اسم
للمبالغ في الصدق ومن عادته الصدق وقيل الصديق اسم لمن سبق الى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
والصديق هو اسم للمبالغ في الصدق ومن عادته الصدق وقيل الصديق وعلى هذا فابو بكر اولى الخلق بهذا الاسم
لانه اول من سبق الى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم واشتهرت الرواية بذلك وكان علي صغيرا واتفقوا على ان
ابا بكر لما امن جا بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضي الله عنه وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله عنهم حتى اسلموا فكان اسلامه سببا لاقتدا هولا الاكابر به فثبت
انه رضوان الله عليه كان اسبق الناس اسلاما وان اسلامه صار سببا لاقتدا افاضل الصحابة في ذلك
فكان احق الامة بهذا الاسم ابو بكر واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام وجاهد
في اسلامه اعيان الصحابة في اول الاسلام حين كان النبي في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم احد ويوم
الاحزاب وكان الاسلام قويا والجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد وقت القوة لقوله تعالى لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد
الحسنى وذلك تفسير الصديق بما ذكرنا على انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل الا الصديق فانه اينما ذكر
النبي والصديق لم يجعل بينهما واسطة قال تعالى في صفة اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال ههنا من
النبيين والصديقين وقال والذي جا بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وقد وفق الله الامة
التي هي خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه السلام ابا بكر على سبيل الاجماع ولما توفي رضي الله عنه
دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا دليل على ان الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين
والصديقين واما الشهدا فقيل هم الذين استشهدوا يوم احد وقيل الذين استشهدوا في سبيل الله
وقال عكرمة النبيون ههنا محمد صلى الله عليه وسلم والصديق ابو بكر والشهدا عمر وعثمان
وعلي والصالحون سائر الصحابة رضي الله عنهم قال ابن الخطيب لا يجوز ان تكون الشهادة مفسرة
بكون الانسان مقتولا لكافر لان مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول
الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق وفي من لا منزلة له عند الله وايضا فان
المومن قد يقول اللهم ارزقني الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر اياه لكان قد طلب من الله
ذلك القتل وهو غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو
كفر وايضا قال عليه السلام المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل
بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة والبيان واخرى
بالسيف والسنان فالشهدا هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله انه
لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث
انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بانه هو الحق وما سواه هو الباطل واما الصالحون
فقد تقدم قول عكرمة انهم بقية الصحابة وقيل الصالح من كان صالحا في اعتقاده وفي عمله قوله
وحسن اولئك رفيقا في نصب رفيقا وجهان احدهما انه تمييز والثاني انه حال اي حسن كل واحد
منهم مرافقا ولم يجمع لكونه تمييزا … احتمالان احدهما ان يكون منقولا من الفاعلية والتقدير
وحسن رفيق اولئك فالرفيق على هذا غير المميز ولا يكون دخول من عليه والثاني ان لا يكون منقولا
فيكون نفس المميز ويدخل عليه من وانما اتى به هنا مفردا لامرين احدهما ان الرفيق كالخليط والعدو
والرسول والبريد تذهب به العرب الى الواحد والمثنى والجمع قال تعالى انا رسول رب

الناس وهذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا كقولك امراة لم يجز وجوز
الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم انه مذهب سيبويه والمعنى الثاني ان يكون اكتفا بالواحد عن الجمع
لفهم المعنى وحسن ذلك كونه فاصلة ويجوز في اولئك ان يكون اشارة الى النبيين ومن بعدهم وان يكون
اشارة الى من يطع الله ورسوله وانما جمع على معناها كقوله ثم يخرجكم طفلا وعلى هذا فيجوز ان يكون
لفظ من قد دخل في قوله رفيقا … الا ان الدالة في ذلك الحمل على اللفظ احسن والجمهور
على فتح الحاء وضم السين من حسن وقرا ابو السمال بفتحها وسكون السين تخفيفا … لغة تميم
ويجوز وحسن بضم الحاء وسكون السين كما تنقل حركة العين الى الفا بعد سلبها حركتها وهذه لغة
بعض بني قيس وجعل الزمخشري هذا من باب التعجب فانه قال فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن اولئك
رفيقا ولاستقلاله بمعنى التعجب قرئ وحسن بسكون السين يقول المتعجب حسن الوجه وجهك وحسن
الوجه وجهك بالفتح والضم مع التسكين قال ابو حيان وهو تخليط وتركيب مذهب على مذهب فنقول
اختلفوا في فعل المراد به المدح والذم فذهب الفارسي واكثر النحاة الى جواز الحاقه بباب نعم وبيس فقط فلا
يكون فاعله الا بما يكون فاعلا لهما وذهب الاخفش والمبرد الى جواز الحاقه بباب نعم وبيس فجعل فاعله
كفاعلهما … الى جواز الحاقه بفعل التعجب فلا يجري مجرى نعم وبيس في الفاعل ولا في بقية
احكامهما … فاذا … من مذهب الاخفش والتمثيل من مذهب الفارسي فلم يتبع
مذهبا من المذهبين واما جعله التسكين والنقل للالف على كونه مستعملا للتعجب فغير مسلم … ذلك
لغة في جميع ما يراد به التعجب والرفيق في اللغة ماخوذ من الرفق وهو لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق
ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاقك به وبصحبته ومن هذا قيل للجماعة في السفر رفقة لانه يرتفق بعضهم
ببعض والمعنى ان هولا رفقاء في الجنة روي ان رجلا قال يا رسول الله الرجل يحب قوما ولما يلحق بهم
قال النبي صلى الله عليه وسلم المرء مع من احب وعن انس بن مالك قال قال رجل يا رسول الله متى الساعة قال
وما اعددت لها … الا انه يحب الله ورسوله قال انت مع من احببت قوله ذلك الفضل من الله ذلك
مبتدا وفي الخبر وجهان احدهما انه الفضل والجار في محل نصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة والثاني انه
الجار والفضل صفة لاسم الاشارة ويجوز ان يكون الفضل والجار خبرين له على راي من يجيزه فصل
ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الثواب وحكم عليه بانه فضل من الله وهذا يدل على ان الثواب غير واجب
على الله ويدل عليه من جهة العقل ايضا وجوه احدها ان القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة
فخالق تلك القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم
يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا بخلق الداعي الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل
فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وثانيها ان نعم الله على العبد لا تحصى وهي
موجبة للطاعة والشكر فاذا وقعت في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل وثالثها
ان الوجوب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق ينافي الالهية فيمتنع حصوله في حق الاله
تعالى فثبت ان ظاهر الاية كما دلت على ان الثواب فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على
ذلك ايضا فصل يحتمل ان يكون معنى الاية ذلك الثواب لكمال درجته هو الفضل من الله وان ما سواه
فليس بشي ويحتمل ان يكون ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره وكفى بالله
اي بثواب الاخرة وقيل بمن اطاع الله ورسوله واحبه وفيه بيان انهم لم ينالوا تلك الدرجة
بطاعتهم انما نالوها بفضل الله عز وجل روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قاربوا وسددوا واعلموا انه لا ينجوا احد منكم بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان
يتغمدني الله برحمة منه وفضل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا
جميعا وان منكم لمن ليبطئن فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا ولين
اصابكم فضل من الله ليقولن كان لم يكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما
قال القرطبي انه تعالى لما ذكر طاعة الله وطاعة رسوله امر اهل الطاعة بالقيام باحيا دينه واعلا دعوته
وامرهم ان لا يقتحموا على عدوهم على جهالة حتى يتحسسوا الى ما عندهم ويعلموا كيف يردون عليهم ذلك
اثبت لهم وقال ابن الخطيب لما رغب في طاعة الله وطاعة رسوله عاد الى ذكر الجهاد لانه اشق الطاعات
واعظم الامور التي بها تحصل تقوية الدين والحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل والشبه
والشبه قيل ولم يسمع في هذا التركيب الا حذر حذرك بالكسر لا حذار حذارك تقول اخذ حذره اذا تيقظ

واحترزوا من المخوف كأنه جعل الحذر آلة التي يقي بها نفسه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم وقال الواحدي فيه قولان احدهما المراد بالحذر ههنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم والسلاح يسمى حذرا لانه يتقى به ويحذر والثاني خذوا حذركم بمعنى احذروا واحذروا وكم فعلى الاول الامر باخذ السلاح مصرح به وعلى الثاني اخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام فان قيل ان الذي امر الله تعالى بالحذر عنه ان كان يقضي الى الوجود لم ينعدم وان كان الحذر يفضي الى العدم فلا حاجة الى الحذر وعلى التقديرين الامر بالحذر عبث قال عليه السلام المقدور كائن وقوله الحذر لا يغني عن القدر فالجواب ان هذا الكلام يبطل القول بالشرائع فانه تعالى ان كان الانسان من اهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان من اهل الشقا لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والعلم انه لما كان الكل بقضاء الله كان الامر بالحذر ايضا داخلا في القدر وكان قول القائل اي فائدة بالحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر قوله فانفروا ثبات نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا احثهم على النفر ودعاهم اليه ومنه قوله عليه السلام واذا استنفرتم فانفروا والنفرة اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال فلان لا في العير ولا في النفير وقال اهل النحاة اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا فزع منه وكرهه وفي مضارعه لغتان ضم العين وكسرها وقيل يقال نفر الرجل ينفر بالكسر ونفرت الدابة تنفر بالضم ففرقوا بينهما في المضارع وهذا الفرق ترده قراءة الاعمش فانفروا او انفروا بالضم فيهما والمصدر النفير والنفور والنفر والنفر للجماعة كالقوم والرهط قوله ثبات نصب على الحال وكذا جميعا والمعنى انفروا جماعات متفرقة سرية بعد سرية او مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله

طاروا اليه زرافات ووحدانا

ومثله قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على الحالتين كنتم فصلوا قال ابو حيان ولم يقرأ فيما علمت الا بكسر التاء وهذه هي اللغة الفصيحة وبعض العرب ينصب جمع المؤنث السالم اذا كان معتل اللام معوضا منها تاء التأنيث بالفتحة وانشد الفرا

فلما جلاها بالايام تحيزت ثباتا عليها ذلها واكتئابها

وقرئ شاذا ويجعلون لله البنات بالفتحة وحكى سمعت لغاتهم وزعم الفارسي ان التاء لو ارد من ذلك مفرد ردت لامه لان الاصل ثبوة فلما ردت اللام قلبت الفا فقد رد على الفارسي بانه يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه ويرد عليه ايضا القراءة المتقدمة في البنات لان المفرد منه مكسور الفاء وثبات جمع ثبة ووزنها في الاصل فعلة كحطة وانما حذف لامها وعوض عنها تاء التأنيث وهل لامها واو او ياء قولان حجة القول الاول انها مشتقة من ثبا يثبوا كخلا يخلوا اي اجتمع وحجة القول الثاني انها مشتقة من ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه كانك جمعت محاسنه ويجمع بالالف والتاء وبالواو والنون ويجوز في فائها حين يجمع على ثبين الضم والكسر وكذا ما اشبهها كقلة وبرة مما لم يجمع جمع تكسير والثبة الجماعة من الرجال تكون فوق العشرة وقيل الاثنان والثلاثة والتصغير على ثبيته برد المحذوف واما ثبة الحوض وهي وسطه فالمحذوف عينها لانها من باب ثاب يثوب الماء اي رجع ويصغر على ثويبة كقولك في تصغير سنة سنيهة فصل قال القرطبي قيل ان هذه الآية منسوخة بقوله انفروا خفافا وثقالا وبقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فان قيل ولان يكون انفروا خفافا وثقالا منسوخا بقوله انفروا ثبات او انفروا جميعا وبقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اولى لان فرض الجهاد على الكفاية فمتى سد الثغر بعض المسلمين اسقطوا الفرض عن الباقين قال والصحيح ان الآيتين محكمتين احديهما في الوقت الذي يحتاج فيه الى تعيين الجميع والاخرى عند الاكتفا بطائفة قوله وان منكم لمن ليبطئن منكم خبر مقدم لان واسمها من دخلت اللام على الاسم تأكيدا لما فصل بينه وبينها بالخبر ومن يجوز ان تكون موصولة او نكرة موصوفة واللام في ليبطئن فيها قولان اصحهما انها جواب قسم محذوف تقديره اقسم بالله ليبطئن والجملتان اعني القسم وجوابه صلة لمن او صفة لها على حسب القولين المتقدمين والعائد على النكرة هو الضمير المرفوع بليبطئن والتقدير وان منكم للذي والله ليبطئن واستدل بعض النحاة بهذه الآية على انه يجوز وصل الموصول بجملة القسم وجوابه اذا اعربت جملة القسم من ضمير عائد على الموصول نحو جا الذي احلف بالله لقد قام ابوه وجعله ردا على قدما النحاة حيث زعموا منع ذلك ولا دلالة في ذلك اذ للقائل ان يقول ان القسم المحذوف لا تقدره الا مشتملا على ضمير يعود على الموصول والقول الثاني نقله ابن عطية عن بعضهم انها لام التأكيد بعد تأكيد وهذا خطأ من قائله والجمهور على ليبطئن

بالتشديد وقرأ مجاهد بالتخفيف وعلى كلتا القراءتين يحتمل ان يكون الفعل لازما ومتعديا يقال ابطأ وبطأ يبطئ تبطئة اي تكاسل وتثبط والتبطئة التاخر عن الامر هذا ان كانا لازمين وان قدرتهما متعديين فمفعولهما محذوف اي ليبطئن غيره اي يثبطه ويجبنه عن القتال فصل قوله منكم اختلفوا فيه فقيل المراد منه المنافق عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يثبطون الناس عن الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل تقدير الكلام يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم وان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل قسما من المؤمنين في قوله وان منكم فالجواب انه جعل المنافقين من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط ومن حيث الظاهر لتشبههم بالمؤمنين او من حيث زعمهم ودعواهم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر وقيل المراد ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه حكى اهل اللغة ان العرب تقول ما ابطأ بك يا فلان عنا واذا قالهم القائل عليه يدل على انه في نفسه غير متعد فعلى هذا معنى الآية ان فيهم من يبطئ ويتثاقل عن الجهاد واذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة قالوا وهؤلاء هم الذين اراد الله بقوله يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال ويدل على ان المراد بقوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم قوله يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول بانه تعالى حكى ان هؤلاء المبطئين يقولون عند مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى وهذا انما يليق بالمنافق وايضا لا يليق بالمؤمنين ان يقال لهم كان لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة ثم قال وان حمل ليبطئن على انه من الابطاء والتثاقل صح في المنافقين لانهم كانوا يتثاقلون قوله فان اصابتكم مصيبة اي قتل وهزيمة قال قد انعم الله علي بالقعود اذ لم اكن معهم شهيدا اي شاهدا حاضرا في تلك الغزاة فيصيبني ما اصابهم واذ لم اكن ظرف ناصبه انعم الله ولئن اصابكم فضل من الله اي ظفر وغنيمة ليقولن هذا المنافق كان لم يكن بينكم وبينه مودة الجمهور على فتح لام ليقولن لانه فعل مسند الى ضمير مبني على الفتح لاتصاله بنون التوكيد وقرأ الحسن بضمها فاسند الفعل الى ضمير من ايضا لكن حملا له على معناها لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة والاصل ليقولونن وقد تقدم تصريفه قوله كان لم يكن هذه كان المخففة من الثقيلة وعملها باق عند البصريين وزعم الكوفيون انها حين تخفيفها لا تعمل كالا تعمل لكن مخففة عند الجمهور واعمالها عند البصريين غالبا في ضمير الامر والشان وهو واجب الحذف ولا يعمل عندهم في ضمير غيره ولا في اسم ظاهر الا ضرورة كقوله

ووجه مشرق النحر كان ثدييه حقان

وقول الآخر

ويوما توافينا بوجه مقسم كان ظبية تعطو الى وارق السلم

في احدى الروايات وظاهر كلام سيبويه انها تعمل في غير ضمير الشان في غير الضرورة والجملة المنفية بعدها في محل رفع خبرا لها والجملة بعدها ان كانت فعلية فالملتقي بقد كقوله

لا يهولنك اصطلاء لظى الحرب فمحذورها كان قد الما

او بلم كهذه الآية وقوله كان لم تغن بالامس وقد تلقيت بلما في قول عمار الكلبي

بددت منها الليالي شملهم فكان لم يكونوا قبل ثم

قال ابو حيان ويحتاج مثل هذا الى سماع من العرب وقال ابن عطية وكان مضمنة معنى التشبيه ولكنها ليست كالثقيلة في الاحتياج الى الاسم والخبر وانما يجي بعدها الجمل وظاهر هذه العبارة انها لا تعمل حين تخفيفها وقد تقدم ان ذلك قول الكوفيين لا البصريين ويحتمل انه اراد بذلك ان الجملة بعدها لا يتأثر بها لفظا لان اسمها محذوف والجملة خبرها وقرأ ابن كثير وحفص عن عاصم ويعقوب يكن بالياء لان المودة في معنى الود ولانه قد فصل بينها وبين فعلها والباقون بالتاء اعتبارا بلفظها قال الواحدي وحكى الفرا تين قد جاء التذكير به قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وقال فمن جاءه موعظة من ربه فالتأنيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التأنيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل ويكن يحتمل ان تكون تامة فيتعلق الظرف بها او بمحذوف لانه حال من مودة اذ هو في الاصل صفة نكرة قدمت عليها وان تكون ناقصة فيتعلق الظرف بمحذوف على انه خبرها واختلفوا في هذه الجملة على ثلاثة اقوال الاول انها اعتراضية لا محل لها من الاعراب وعلى هذا فما المعترض بينهما فيه وجهان احدهما انها معترضة بين جملة الشرط التي هي فان اصابتكم وبين جملة القسم التي هي ولئن اصابكم والتقدير فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا كان لم يكن بينكم وبينه مودة ولئن اصابكم فضل فاخرت الجملة المعترضة بها اعني قوله كان لم يكن بينكم والثاني انها التوسط وهذا قول الزجاج وتبعه الماتريدي ورد الراغب الاصفهاني هذا القول بانه مستقبح لانه لا يفصل بين

بعض الجملة وبعض ما يتعلق بجملة اخرى قال شهاب الدين وهذا من الزجاج كانه تفسير معنى لا اعراب على ما
يأتي ذكره عنه في تفسير الاعراب الوجه الثاني انها معترضة بين القول ومعموله والاصل ليقولن
يا ليتني كنت معهم كان لم يكن وعلى هذا اكثر الناس وقد اختلفت عباراتهم في ذلك ولا يظهر المعنى الا بنقل نصوصهم
فنقول قال الزمخشري اعتراض بين الفعل الذي هو ليقولن وبين مفعوله وهو يا ليتني والمعنى كانه لم يتقدم
له معكم موادة لان المنافقين كانوا يوادون المؤمنين في الظاهر وان كانوا يبطنون لهم الغوائل وفي الظاهر
انه تهكم لانهم كانوا اعدا اعداء للمؤمنين واشدهم حسدا لهم فكيف يوصفون بالمودة الا على وجه العكس
والتهكم وقال الزجاج هذه الجملة اعتراض اخبر تعالى بذلك لانهم كانوا يوادون المؤمنين وقال
ابن عطية المنافق يعاطي المؤمنين المودة ويعاهد على التزام كلف الاسلام ثم يتخلف نفاقا وشكا وكفرا
بالله ورسوله ثم يتمنى عند ما ينكشف الغيب الظفر للمؤمنين فعلى هذا يجي قوله تعالى كان لم يكن التفاتة
بليغة واعتراضا بين القول والمقول بلفظ يظهر زيادة في قبح فعلهم وقال الرازي هو اعتراض في غاية
الحسن لان من احب انسانا فرح لفرحه وحزن لحزنه فاذا قلب القضية فذلك اظهار للعداوة فحكى تعالى
سرور المنافق عند نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب فوات الغنيمة فقبل
ان يذكر الكلام بتمامه القى قوله كان لم يكن والمراد التعجب كانه يقول انظروا الى ما يقوله هذا المنافق
كان لم يكن بينكم وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فالذي حسن الاعتراض بهذه الجملة وان كان محلها التأخير
كون ما بعدها فاصلة وهي ليست بفاصلة وقال الفارسي هذه الجملة من قول المنافقين للذين اقعدوهم
عن الجهاد وخرجوا هم كان لم يكن بينكم وبينه اي وبين الرسول عليه السلام فيخرجكم معه لتأخذوا من
الغنيمة ليبغضوا بذلك الرسول اليهم فاعاد الضمير في بينه على النبي عليه السلام وتبع الفارسي
في ذلك مقاتل لان قال مقاتل معناه كانه ليس من اهل ملتكم ولا مودة بينكم يريد ان المبطئ قال لمن تخلف
عن الغزو من المنافقين وضعفة المؤمنين ومن تخلف باذن كان لم يكن بينكم وبين محمد صورة فيخرجكم
الى الجهاد فتفوزون بما فاز القول الثاني انها في محل نصب بالقول فيكون تعالى قد حكى بالقول جملتين
جملة التشبيه وجملة التمني وهذا ظاهر على قول مقاتل والفارسي حيث زعما ان الضمير في بينه للرسول
عليه السلام القول الثالث انها في محل نصب على الحال من الضمير المستتر في ليقولن كما تقول مررت
بزيد وكان لم يكن بينك وبينه معرفة فضلا عن مودة ونقل هذا عن الزجاج وتبعه ابو البقاء في
ذلك ويا فيها قولان احدهما وهو قول الفارسي انها لمجرد التنبيه فلا تقدير لمنادى محذوف ولذلك باشرت
الحرف والثاني ان المنادى محذوف تقديره يا هؤلاء ليتني وهذا الخلاف جار فيها اذا باشرت حرفا او فعلا
كقراءة الكسائي الا يا اسجدوا وقوله ٭ الا يا اسقياني قبل غارة سنجال ٭ وقوله
٭ يا حبذا جبل الريان من جبل ٭ على القول بفعلية حبذا ولا يفعل ذلك الا بيا خاصة دون سائر
حروف النداء لانها ام الباب وقد كثرت مباشرتها لليت دون سائر الحروف قوله فافوز الجمهور على نصبه
في جواب التمني بالفاء كما تقول وددت ان اقوم فتتبعني الناس والكوفيون يزعمون نصبه بالخلاف
والجرمي يزعم نصبه بنفس الفاء والصحيح الاول لان الفاء تعطف هذا المصدر المؤول من ان والفعل
على مصدر متوهم لان التقدير يا ليتني لي كون معهم او مصاحبتهم ففوز وقرأ الحسن فافوز رفعا اما على
الاستئناف اي فانا افوز او عطفا على كنت فيكون داخلا في حيز التمني ايضا فيكون الكون معهم والفوز
العظيم متمنيين جميعا والمراد بالفوز العظيم النصيب الوافر من الغنيمة قوله تعالى فليقاتل في
سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف
نؤتيه اجرا عظيما قوله الذين يشرون الحياة فاعل بقوله فليقاتل ويشرون يحتمل وجهين احدهما
ان يكون بمعنى يشترون قال قيل قد تقرر ان الباء انما تدخل على المتروك والظاهر هنا انما دخلت
على المأخوذ فالجواب ان المراد بالذين يشرون المنافقون المبطئون عن الجهاد امروا بان
يغيروا ما بهم من النفاق ويخلصوا الايمان بالله ورسوله ويجاهدوا في سبيل الله فلم يدخل الا على
المتروك لان المنافقين يأخذون الآخرة ويؤثرون الدنيا وتقدير الكلام فليقاتل الذين يختارون
الحياة الدنيا على الآخرة وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة
حصول الامر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام الثاني ان يشرون بمعنى يبيعون قال
ابن مفرغ ٭ وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه ٭ قالوا وبرد هو غلامه وشريته
بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فيكون المراد بالذين يشرون المؤمنون المتخلفون عن الجهاد

المؤثرون الآجلة على العاجلة ونظير هذه الآية في كون شرى يحتمل الاشتراء والبيع باعتبارين قوله تعالى
وشروه بثمن بخس على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد تقدم شيء من هذا اول البقرة والجمهور على سكون
لام فليقاتل لانها وقعت بعد الفاء ولام الامر اذا وقعت بعد الفاء والواو جاز اسكانها وكسرها كهذه الآية
وكقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وقد قرئ بهما والجمهور على بناء فيقتل للمفعول ومحارب بن دثار
بنا به للفاعل والاول اظهر لقوله او يغلب ويقتل او يغلب عطف على الشرط والفاء في فسوف جوابه ولا يكون
خلافها والمشهور اظهار هذه الباء عند الفاء وادغمها ابو عمرو والكسائي وهشام وخلاد بخلاف عنه
والجمهور على نؤتيه بنون العظمة وطلحة بن مصرف والاعمش بيا الغيبة وهما ظاهران وقدم قوله
فيقتل لانها درجة شهادة وهي اعظم من غيرها وثنى بالغلبة وهي تشتمل على شيئين قتل اعداء الله والظفر
بالغنيمة والاولى اعظم من الثانية فصل المعنى ان من قاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار
او غالبا فسوف نؤتيه اجرا عظيما ولا واسطة بين هاتين الحالتين واذا كان الاجر حاصلا على كل تقدير
لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد
امرين اما ان يقتله العدو واما ان يغلب فاذا عزم على ذلك لم يفر عن خصمه ولم يحجم عن المحاربة
وان دخل على غير هذا العزم فما اسرع فراره روى ابو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه الا الجهاد في سبيله وتصديق كلمته ان يدخله الجنة او يرجعه
الى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من اجر وغنيمة وعن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال مثل المجاهد في سبيل الله كمثل القانت الصائم الذي لا يفتر من صلاة ولا صيام حتى يرجعه الله الى
اهله بما يرجعه من غنيمة واجر او يتوفى فيدخل الجنة قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله
والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم
اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا هذا استفهام يراد به التحريض والامر بالجهاد
على سبيل الوجوب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء
والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد وبيان للعلة التي صار القتال لها
واجبا وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من ايدي الكفرة لان هذا يجمع مع الجهاد ما يجري مجرى
فكاك الاسير وما مبتدأ ولكم خبره اي اي شيء استقر لكم وجملة قوله لا تقاتلون فيها وجهان اظهرهما انها
في محل نصب على الحال اي ما لكم غير مقاتلين انكر عليهم ان يكونوا على غير هذه الحالة وقد صرح بالحال
بعد هذا التركيب في قوله فما لهم عن التذكرة معرضين وقالوا في مثل هذه الحال انها لازمة لان الكلام لا يتم دونها وفيه
نظر والعامل في هذه الحال الاستقرار المقدر كقولك ما لك ضاحكا والوجه الثاني ان الاصل وما لكم في
ان لا تقاتلوا فلما حذفت في فبقي ان لا تقاتلوا فجرى فيها الخلاف المشهور ثم حذفت ان الناصبة فارتفع
الفعل بعدها كقوله ٭ الا ايهذا الزاجري احضر الوغى ٭ وقوله ٭ تسمع بالمعيدي خير من ان تراه ٭ تلوت
في احدى الروايتين وهذا يؤيد كون الحال ليست بلازمة فصل قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون
في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لهم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله
لبطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى به وجوابه مذكور قوله
والمستضعفين فيه ثلاثة اوجه احدها انه مجرور عطفا على اسم الله تعالى اي وفي سبيل المستضعفين
والثاني واليه ذهب الزجاج والمبرد ان يكون مجرورا عطفا على نفس سبيل قال ابو البقاء تقديره وفي خلاص المستضعفين
عن المبرد وحكاه وليس بشيء ولتقديره وفي خلاص المستضعفين والثالث واليه ذهب الزمخشري
ان يكون منصوبا على الاختصاص تقديره واخص من سبيل الله خلاص المستضعفين لان سبيل الله عام
في كل خير وخلاص المستضعفين من ايدي الكفار من اعظم الخيور والجمهور على والمستضعفين بواو العطف
وقرأ ابن شهاب في سبيل الله المستضعفين وفيها تخريجان احدهما ان يكون حرف العطف مقدرا كقولهم
اكلت لحما تمرا سمكا والثاني ان يكون بدلا من سبيل الله اي في سبيل الله سبيل المستضعفين لان
سبيلهم سبيل الله تعالى قوله من الرجال فيه وجهان احدهما انه حال من المستضعفين والثاني
ان من لبيان الجنس والولدان قيل جمع وليد فيكون المراد بهم العبيد والاماء لان العبد والامة
يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد الا انه ههنا غلب الذكور ويكون المراد
بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وقيل جمع ولد كورل وورلان وخرب وخربان فالمراد بهم الصبيان
والذين يقولون فيه وجهان احدهما ان يكون مجرورا على انه صفة اما للمستضعفين واما للرجال

ومن بعدهم وغلب المذكر على المؤنث وقال ابو البقاء الذين يقولون في موضع جر صفة لمن عقل من المذكورين كانه توهم ان الولدان الصبيان والصبيان لا يعقلون فجعله نعتا لمن عقل من المذكورين وهم الرجال والنساء دون الولدان لان جمع السلامة في المذكر بشرط فيه العقل والذين يجار مجراه قال شهاب الدين وهذه غفلة لان مراد النحويين بالعاقل ما كان من جنس العقلاء وان كان مسلوب العقل ويدل عليه قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا والمراد بالطفل هنا الصبيان الصغار ومع ذلك وصفهم بالذين والثاني ان يكون منصوبا على الاختصاص فصل المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة عجزوا عن الهجرة الى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من النساء والولدان وكانوا يدعون ويقولون في دعائهم ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها وكانوا المشركون معهم صغارهم في الدعاء لان الصغار لم يذنبوا كما وردت السنة في اخراجهم في الاستسقاء وانما ذكر الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ اذاهم غير المكلفين واجمعوا على ان المراد من هذه القرية الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم مشركون قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم ويحتمل ان يكون لاجل انهم كانوا يؤذون المسلمين قوله الظالم اهلها الظالم صفة للقرية واهلها مرفوع به على الفاعلية وال في الظالم موصولة بمعنى التي اي التي اهلها ظلم جار على القرية لفظا وهو لما بعدها معنى ومثله مررت برجل حسن غلامه قال الزمخشري فان قلت لم ذكر الظالم وموصوفه مؤنث قلت هو وصف للقرية الا انه مسند الى اهلها فاعطى اعراب القرية لانه صفتها وذكر لاسناده الى الاهل كما تقول من هذه القرية التي ظلم اهلها ولو انث فقيل الظالمة اهلها لجاز لا لتانيث الموصوف بل لان الاهل يذكر ويؤنث قال فان قلت هل يجوز من هذه القرية الظالمين اهلها قلت نعم كما التي ظلموا اهلها على لغة اكلوني البراغيث ومنه واسروا النجوى الذين ظلموا انتهى وهذه قاعدة كلية ان الصفة اذا جرت على غير من هي له سواء كانت خبرا ام نعتا ام حالا انبعت ما قبلها في اثنين من خمسة واحد من القاب الاعراب وواحد من التنكير والتعريف واما بالنسبة الى التذكير والتانيث والافراد وضده فبحسب المرفوع بها كالفعل فقد تقدم تخفيفه ويجب ايضا ابراز الضمير منها مطلقا اعني سواء البس ام لم يلبس فاما اذا كان المرفوع بها اسما ظاهرا فلا حاجة الى رفعها الضمير الا انه لا بد من راجع يرجع الى الاسم الموصوف بها لفظا كهذه الاية وهذا بخلاف الفعل اذا وصف به او اخبر به او وقع حالا لشيء لفظا وهو لغيره معنى فان الضمير لا يبرز منه بل يستتر نحو زيد هند يضربها وهند زيد تضربه من غير ضمير بارز لقوة الفعل وضعف الاسم في العمل وسواء البس او لم يلبس نحو زيد عمرو يضربه اذا قصدت ان زيدا هو الضارب لعمرو وهذا مقتضى مذهب البصريين نص عليه مكي وغيره الا انه قال قبل ذلك الا ان اسم الفاعل اذا كان خبرا او صفة او حالا لغير من هو له لم يستتر فيه ضمير ولا بد من اظهاره وكذلك العطف على غير من هو له قال شهاب الدين هذه الزيادة لم يذكرها النحويون وتمثيلها عسر واما ابن مالك فانه سوى بين الفعل والوصف يعني ان اللبس يوجب الابراز في الفعل نحو زيد عمرو يضربه هو وان لم يلبس جاز نحو زيد هند يضربها وهذا مقتضى مذهب الكوفيين فانهم عللوا باللبس وفي مسئلة خلاف قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قال ابن عباس يريد ولي علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاجاب الله دعاءهم لان النبي عليه السلام لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد واليا عليهم فكان ينصف الضعيف من القوي والمظلوم من الظالم وقيل المراد فاجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة اي كن انت الولي والناصر قوله تعالى الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون في سبيل الله اي في طاعة الله ونصرة دينه والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت اي في طاعة الشيطان قال ابو عبيدة والكسائي الطاغوت يذكر ويؤنث قال ابو عبيد وانما ذكر وانث لانهم كانوا يسمون الكاهن والكاهنة طاغوتا قال جابر بن عبد الله وقد سئل عن الطاغوت التي كانوا يتحاكمون اليها فقال كان في جهينة واحدة وفي اسلم واحد وفي كل حي واحد قال ابو اسحق والدليل على انه الشيطان قوله تعالى فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا اي مكره ومكر من اتبعه وهذه الاية كالدالة على ان كل من كان غرضه في فعله رضى غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه قسم القتال الى قسمين اما ان يكون في سبيل الله او في سبيل الطاغوت ثم انه تعالى

امر المقاتلين في سبيل الله ان يقاتلوا اولياء الشيطان فقال فقاتلوا ايها المؤمنون اولياء الشيطان حزبه وجنوده وهم الكفار ثم بين ان كيد الشيطان اضعف من نصرة الله وكيد الشيطان مكره كان ضعيفا كما فعل يوم بدر لما راى الملائكة خاف ان ياخذه جبريل فهرب وخذلهم وفائدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا للتاكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا اخرتنا الى اجل قريب قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف الزهري والمقداد بن الاسود الكندي وقدامة بن مظعون الجمحي وسعد بن ابي وقاص وجماعة كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجر الى المدينة يلقون من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى الرسول ويقولون ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم فاني لم اؤمر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلاة والزكاة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة وامروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم وشق عليه فانزل الله تعالى هذه الاية فذهب بعضهم الى انها نزلت في المؤمنين واحتجوا بان الذين يحتاج الرسول الى ان يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال وهم المؤمنون ويمكن الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون انهم مؤمنون وانهم يريدون قتال الكفار فلما امر الله بقتال الكفار احجم المنافقون عنه وظهر عنهم خلاف ما كانوا يقولونه وقيل نزلت في المنافقين واحتجوا بان الله تعالى وصفهم بانهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وهذا الوصف لا يليق الا بالمنافق لان المؤمن لا يخاف من الناس اشد من خوفه من الله وايضا قولهم ربنا لم كتبت علينا القتال اعتراض على الله وذلك من صفة الكفار والمنافقين وايضا قوله تعالى للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وهذا الكلام انما يذكر لمن كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من صفات المنافقين واجاب القائلون بالقول الاول بان حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطبع فهذه الخشية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني بتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى وقوله قل متاع الدنيا قليل ذكره ليهون على القلب امر هذه الحياة لكي يزول عن قلبه نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي لا لاجل الانكار وقيل قال جماعة من المؤمنين لم يكونوا راسخين في العلم قالوه خوفا وجبنا لا اعتقادا ثم تابوا واهل الايمان يتفاضلون في الايمان وقيل كانوا مؤمنين فلما كتب او فرض عليهم القتال نافقوا من الجبن وتخلفوا عن الجهاد والاولى حمل الاية على المنافقين لانه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فصل دلت الاية على ان ايجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على ايجاب الجهاد قوله اذا فريق اذا هنا فجائية وقد تقدم ان فيها ثلاثة مذاهب احدها وهو الاصح انها ظرف مكان والثاني انها ظرف زمان والثالث انها حرف وقيل في اذا هذه انها فجائية مكانية وانها جواب لما في قوله فلما كتب عليهم وعلى هذا ففيها وجهان احدهما انها خبر مقدم وفريق مبتدا مؤخر ومنهم صفة لفريق وكذلك يخشون ويجوز ان يكون يخشون حالا من فريق لاختصاصه بالوصف والتقدير فبالحضرة فهو كان منهم خاشون او فحاشيين والثاني ان يكون فريق مبتدا ومنهم صفته وهو المسوغ للابتداء به ويخشون جملة خبرية وهو العامل في اذا وعلى القول الاول العامل فيها محذوف على قاعدة الظروف الواقعة خبرا وقيل انها هنا ظرف زمان وهذا فاسد لانها اذ ذاك لا بد لها من عامل وعاملها اما ما قبلها واما ما بعدها لا جائز ان يكون ما قبلها لان ما قبلها وهو كتب ماض لفظا ومعنى وهي للاستقبال فاستحال ذلك فان قيل نجعل هنا للمضي بمعنى اذ قيل لا يجوز ذلك لانه يصير التقدير فلما كتب عليهم القتال في وقت خشية فريق منهم وهذا يفتقر الى جواب لما ولا جواب لها ولا جائز ان يكون ما بعدها لان العامل فيها اذا كان بعدها كان جوابا لها ولا جواب لها هنا وكان قد تقدم في البقرة ان في لما قولين قول سيبويه انها حرف جواب لوجوب وقول الفارسي انها ظرف زمان بمعنى حين وتقدم الرد عليه بانها اجيبت بما النافية واذا الفجائية وان ما بعدها لا يعمل فيما قبلها فاغنى عن اعادته ولا يجوز ان يعمل ما يليها فيها لانه في محل خفض بالاضافة على زعمه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف وقد اجاب بعضهم بان العامل فيها هنا معنى يخشون كانه قيل جزعوا قال وجزعوا هو العامل في اذا وهذه الاية مشكلة لان فيها ظرفين احدهما

لما مضى والاخر لما يستقبل قوله كخشية الله فيه ثلاثة اوجه احدها وهو المشهور انها نعت مصدر محذوف اى خشية كخشية الله والثانى وهو المقرر من مذهب سيبويه انها فى محل نصب على الحال من ضمير الخشية المحذوف اى يخشونها الناس اى يخشون الخشية الناس مشبهة خشية والثالث انها فى محل نصب على الحال من الضمير فى يخشون اى يخشون الناس مثل اهل خشية الله اى مشبهين لاهل خشية الله او اشد خشية اى اشد خشية من اهل خشية الله واشد معطوف على الحال قاله الزمخشرى قال فان قلت لم عدلت عن الظاهر وهو كونه صفة للمصدر ولم تقدره يخشون خشية الله بمعنى مثل ما يخشى الله قلت ابى ذلك قوله او اشد خشية لانه وما عطف عليه فى حكم واحد ولو قلت يخشون الناس اشد خشية لم يكن الا حالا عن ضمير الفريق ولم ينتصب انتصاب المصدر لانك لا تقول خشى فلان اشد خشية فتنصب خشية وانت تريد المصدر انما تقول اشد خشية فتجرها واذا نصبتها لم تكن اشد خشية الا عبارة عن الفاعل حالا منه اللهم الا ان تجعل الخشية خاشية على حد قولهم جد جده وتزعم ان معناه يخشون الناس خشية مثل خشية اشد خشية من خشية الله ويجوز على هذا ان يكون محل اشد مجرورا عطفا على خشية الله تريد كخشية الله او كخشية اشد خشية منها انتهى ويجوز نصب خشية على وجه اخر وهو العطف على محل الكاف وينتصب اشد حينئذ على الحال من خشية لانه فى الاصل نعت نكرة تقدم عليها والاصل يخشون الناس مثل خشية الله او خشية اشد منها فلا ينتصب خشية تمييزا حتى يلزم منه ما ذكره الزمخشرى ويبعد رعنه وقد تقدم نحو من هذا عند قوله او اشد ذكرا والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل محذوف اى كخشيتهم الله فان قيل ظاهر قوله او اشد يوهم الشك وذلك محال على الله تعالى فالجواب ان او تحتمل الاوجه المذكورة فى قوله او اشد قسوة ويجوز ان تكون للتنويع يعنى ان منهم من يخشاهم كخشية الله ومنهم من يخشاهم اشد خشية من خشية الله قال ابن الخطيب وفى تاويله وجوه الاول المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى انهم على احد الصفتين من المساواة والشدة وذلك لان كل خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون انقص او مساويا او ازيد فبين تعالى بهذه الاية ان خوفهم من الناس ليس انقص من خوفهم من الله بل اما ان يكون مساويا او ازيد وذلك لا يوجب كونه تعالى شاكا بل يوجب ابقاء الابهام فى هذين القسمين على المخاطب والثانى ان تكون او بمعنى الواو والمعنى يخشونهم كخشية الله واشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لان من هو اشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية الله وزيادة الثالث ان هذا نظير قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون يعنى ان من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا قوله لولا اخرتنا الى اجل قريب هلا اخرتنا الى اجل قريب يعنى الموت اى هلا تركتنا حتى نموت باجالنا وهذا كالعلة لكراهتهم ايجاب القتال عليهم ثم انه تعالى اجابهم بقوله قل يا محمد متاع الدنيا قليل اى منفعتها والاستمتاع بها قليل والاخرة اى وثواب الاخرة خير وافضل لمن اتقى الشرك ومعصية الرسول وانما كانت الاخرة خيرا لان نعم الدنيا قليلة ونعم الاخرة كثيرة ونعم الدنيا منقطعة ونعم الاخرة مؤبدة ونعم الدنيا مشوبة بالهموم والمكاره ونعم الاخرة صافية من الكدورات روى المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الدنيا فى الاخرة الا مثل ما جعل احدكم اصبعه فى اليم فلينظر بم يرجع ثم قال ولا تظلمون فتيلا قرا ابن كثير وابو جعفر وحمزة والكسائى بالياء رجوعا الى قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون بتاء الخطاب لقوله قل متاع الدنيا قليل والمعنى لا يظلمون فتيلا اى لا ينقصون من ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا

قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا

لما حكى عنهم انهم يخشون الناس عند فرض القتال بكتهم ههنا فقال اينما تكونوا يدرككم الموت اى لا خلاص لكم من الموت والجهاد موت يستعقبه سعادة اخروية فاذا كان لا بد من الموت فبان يقع على وجه يستعقب للسعادة الابدية اولى من ان لا يكون كذلك قوله اينما تكونوا اين اسم شرط يجزم فعلين وما زائدة على سبيل الجواز مؤكدة لها واين ظرف مكان وتكونوا مجزوم بها ويدرككم جوابه والجمهور على جزمه لانه جواب الشرط وطلحة بن سليمان يدرككم برفعه تخرجه المبرد على حذف الفاء اى فيدرككم الموت ومثله قول الاخر

يا اقرع بن حابس يا اقرع ... انك ان يصرع اخوك تصرع

وهذا تخريج المبرد وسيبويه يزعم انه ليس بجواب انما هو دال على الجواب والنية به التقديم وفى البيت تخريج اخر وهو ان يكون يصرع المرفوع خبر الانك والشرط معترض بينهما وجوابه ما دل عليه قوله انك ان يصرع كقوله وانا ان شاء الله لمهتدون وخرجه الزمخشرى على التوهم فانه قال ويجوز ان يقال حمل على ما يقع موقع اينما تكونوا وهو اينما كنتم كما حمل ولا ناعب على ما يقع موقع ليسوا مصلحين وهو ليسوا بمصلحين فرفع كما رفع زهير بقوله

لا غائب مالى ولا حرم

وهو قول نحوى سيبويهى يعنى منسوب لسيبويه فكانه قال اينما كنتم وفعل الشرط اذا كان ماضيا لفظا جاز فى جوابه المضارع الرفع والجزم كقول زهير

وان اتاه خليل يوم مسئلة يقول

وفى رفعه الوجهان المذكوران عن سيبويه والمبرد ورد عليه ابو حيان بان العطف على التوهم لا ينقاس ولان قوله يؤدى الى حذف جواب الشرط ولا يحذف الا اذا كان فعل الشرط ماضيا لو قلت انت ظالم ان تفعل لم يجز وهنا كان اى بت مضارع وفى هذا الرد نظر ولو كنتم فالواو للحال بمعنى ان وجوابها محذوف اى لادرككم وذكر الزمخشرى فيه قولا غريبا من عند نفسه فقال ويجوز ان يتصل بقوله ولا تظلمون فتيلا اى لا ينقصون شيئا مما كتب من اجالكم اينما تكونوا فى ملاحم حروب او غيرها ثم ابتدا بقوله يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة والوقف على هذا الوجه على اينما تكونوا انتهى ورد عليه ابو حيان فقال هذا تخريج ليس بمستقيم لا من حيث المعنى ولا من حيث الصناعة النحوية اما من حيث المعنى فانه لا يناسب ان يكون متصلا بقوله ولا تظلمون فتيلا لان انتفاء الظلم ظاهره انما هو فى الاخرة لقوله قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى واما من حيث الصناعة فان ظاهر كلامه يدل على ان اينما تكونوا متعلق بقوله ولا تظلمون بمعنى بالمسرة وهذا لا يجوز لان اسما الشرط لها صدر الكلام فلا يتقدم عليها عامل وقد ورد مثل اضرب زيدا متى جاء فلا يدل عليه اضرب لا نفس اضرب المتقدم فان قيل فكذلك يقدر الزمخشرى عاملا يدل عليه ولا تظلمون تقديره اينما تكونوا فلا تظلمون دلالة ما قبله عليه فيتخلص من الاشكال المذكور قيل لا يمكن ذلك لانه حينئذ يحذف جواب الشرط وفعل الشرط مضارع وقد تقدم انه لا يكون الا ماضيا وفى هذا الرد نظر لانه اراد تفسير المعنى وقوله لا يناسب ان يكون متصلا بقوله ولا تظلمون ممنوع بل هو مناسب وقد اوضحه الزمخشرى بما تقدم احسن ايضاح والجملة الامتناعية فى محل نصب على الحال اى اينما تكونوا من الامكنة يدرككم الموت ولو كانت حالكم انكم فى هذه البروج فبينهم ان ادراكه لهم فى غيرها بطريق الاولى وقد تقدم مثله اعطوا السائل ولو جاء على فرس والجملة الشرطية تحتمل وجهين احدهما انها لا محل لها من الاعراب لانها استئنافا اخبارا اخبر تعالى انه لا يفوت الموت احد ومنه قول زهير

ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ... ولو رام اسباب السما بسلم

والثانى انها فى محل نصب بالقول قبلها اى قل متاع الدنيا قليل وقل ايضا اينما تكونوا والجمهور على مشيدة بفتح الياء اسم مفعول ونعيم بن ميسرة بكسرها نسب الفعل اليها مجازا كقولهم قصيدة شاعرة والموصوف بذلك اهلها وانما عدل الى ذلك مبالغة فى الوصف والبروج الحصون والقلاع ماخوذة من التبرج وهو الاظهار ومنه غير متبرجات بزينة والبرج فى العين سعتها ومنه قول ذى الرمة

بيضاء فى برج صفراء فى غنج ... كانها فضة قد مسها ذهب

وقولهم ثوب مبرج اى عليه صور البروج كقولهم مرط مرجل اى عليه صور الرجال يروى بالجيم والحاء والمشيدة المطولة بالشيد وهو الجص ويقال شاد البناء وشيده كرر العين للتكثير ومن مجى شاد قول الاسود

شاده مرمرا وجلله ... كلسا فللطير فى ذراه وكور

ويقال اشاد ايضا فيكون فعل وافعل بمعنى قال الزمخشرى شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الجص وهذا قول عكرمة وقال قتادة معناه فى قصور محصنة وقال السدى هى بروج فى سماء الدنيا مبنية وقيل بروج الهلال الاثنا عشر وهذا القول يحكى عن مالك ومعنى مشيدة اى مادة من الرفع وقيل الكواكب العظام وقيل للكواكب بروج لظهورها من برج يبرج اذا ظهر وارتفع ومنه فلا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى وخلقها الله تعالى منازل للشمس والقمر وقدره فيها ورتب الازمنة عليها قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله نزلت فى المنافقين واليهود وذلك انهم قالوا لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ما زلنا نعرف النقص فى ثمارنا ومزارعنا منذ قدم هذا الرجل واصحابه قال الله تعالى وان تصبهم يعنى اليهود حسنة اى خصب ورخص فى السعر يقولوا هذه من عند الله لنا وان تصبهم سيئة يعنى الجدب وغلاء الاسعار يقولوا هذه من عندك اى من شوم محمد واصحابه وكيفية النظم

انه تعالى لما حكى كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت راغبين في متاع الدنيا حكى عنهم في هذه الآية خصلة اخرى اقبح من الاولى ، وفي النظم وجه اخر وهو ان الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان اصابوا ظفرا وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان اصابهم مكروه قالوا هذه من شؤم مصاحبة محمد فعلى هذا يكون المراد بالحسنة الظفر والغنيمة يوم بدر وبالسيئة القتل والهزيمة يوم احد وهذا نظير قوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ، قال القاضي القول بان الحسنة هي الخصب وان السيئة هي الغلاء هو المعتبر لان اضافة الخصب والغلاء وكثرة النعم وقلتها الى الله جائزة اما اضافة النصر والهزيمة الى الله تعالى فغير جائز لان السيئة اذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز اضافتها الى الله وهذا على مذهبه ، اما على مذهب اهل السنة فالكل بقضاء الله وقدره

فصل اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون ، وقال ان الحسنات يذهبن السيئات واذا ثبت هذا فقول قوله وان تصبهم حسنة ، وقوله وان تصبهم سيئة تفيد العموم في كل الحسنات والسيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات والسيئات من الله تعالى ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي من الله وهو المطلوب قال قيل المراد من الحسنة والسيئة ههنا ليس هو الطاعة والمعصية لاتفاق الكل على ان هذه الآية نزلت في الخصب والجدب فاختصت بهما وايضا فالحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابتني انما يقال اصبتها وليس في كلام العرب اصاب فلان حسنة بمعنى عمل خيرا واصابته سيئة بمعنى عمل معصية فلو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة وايضا لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا اجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة لانه لا يجوز استعمال المشترك في مفهوميه معا فالجواب عن الاول ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ ، وعن الثاني انه يصح ان يقال اصابني توفيق من الله وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون المراد من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية ، وعن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان نفعه في الآخرة فهو الطاعة وان كان نفعه في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا مشترك فزال السؤال ويؤيد ذلك ان البديهة قاطعة بان كل موجود ممكن لذاته مستند الى الحق لذاته وهو الله تعالى فلو استغنى الممكن بذاته عن الحق لزم نفي الصانع وهذا الحكم لا يختلف كيفية كان الممكن حيوانا او جمادا او فعلا او صفة وهذا برهان واضح كالشمس مصرح بان الكل من عند الله كما قال تعالى قل كل من عند الله قوله فمال هؤلاء القوم ، وقف ابو عمرو والكسائي بخلاف عنه على ما من قوله فما لهؤلاء وفي قوله مال هذا الرسول وفي مال هذا الكتاب وفي قوله فمال الذين كفروا ، والباقون على اللام التي للجر دون مجرورها اتباعا للرسم وهذا ينبغي ان لا يجوز اعني الوقفين لان الاول يوقف فيه على المبتدا دون خبره ، والثاني يوقف فيه على حرف الجر دون مجروره وانما يجوز ذلك لضرورة قطع النفس او ابتلاء قال الفراء كثرت في الكلام هذه الكلمة حتى توهموا ان اللام متصلة بها وانهما حرف واحد ففصلوا اللام مما بعدها في بعضه ووصلوها في بعضه والاتصال القراءة ولا يجوز الوقف على اللام لانها لام خافضة

فصل لما دل الدليل على ان كل ما سوى الله مستند الى الله وكان ذلك الدليل في غاية الظهور قال تعالى فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب لعدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره ، قالت المعتزلة هذه الآية تدل على صحة قولنا لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو ان الله تعالى لم يخلق ذلك فيهم وهذا تمسك بطريقة المدح والذم وهي معارضة بالعلم والداعي

فصل والمراد بهؤلاء القوم المنافقون واليهود لا يكادون يفقهون حديثا اي قولا ، وقيل الحديث ههنا القرآن اي لا يفقهون معاني القرآن ، والفقه الفهم يقال فقه بكسر القاف اذا فهم ، وفقه بفتح القاف اذا غلب غيره ، وفقه بضم القاف صار فقيها ، قال عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في التأويل اي فهمه تأويله فعلى هذا التأويل قالت المعتزلة هذه الآية تقتضي وصف القرآن بانه حادث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه ان يكون القرآن محدثا وجوابه ان كان مرادكم بالقرآن هذه العبارات فنحن نسلم كونها محدثة قوله تعالى ما اصابك من حسنة

فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا في ما هذه قولان احدهما قاله ابو البقاء انها شرطية وضعف ان تكون موصولة ولا يحسن ان يكون بمعنى الذي لان ذلك يقتضي ان يكون المصيب لهم ماضيا مخصصا والمعنى على العموم والشرطية اشبه والمراد بالآية الخصب والجدب ولذلك لم يقل ما اصبت انتهى يعني ان بعضهم يقول ان المراد بالحسنة الطاعة وبالسيئة المعصية ولو كان هذا مرادا لقال ما اصبت لانه الفاعل للحسنة والسيئة جميعا فلا تضاف الى الله الا بفعله لهما ، والثاني انها موصولة بمعنى الذي واليه ذهب مكي ومنع ان تكون شرطية قال وليست للشرط لانها نزلت في شيء بعينه وهو الجدب والخصب والشرط لا يكون الا مبهما يجوز ان يقع وان لا يقع وانما دخلت الفاء للابهام الذي في الذي مع ان صلته فعل فدل ذلك على ان الآية لتسبب في المعاصي والطاعات كما قال اهل الزيغ وايضا فان اللفظ ما اصابك ولم يقل ما اصبت انتهى والاول اظهر لان الشرطية اصل في الابهام كما ذكر ابو البقاء والموصولة فيحمل عليها ، وقول مكي لانها نزلت في شيء بعينه هذا يقتضي ان لا يشبه الموصول بالشرط لانه لا يشبه به حتى يراد به الابهام لا شيء بعينه والا فمتى اريد به شيء بعينه لم يشبه بالشرط فلم تدخل الفاء في خبره نص النحويون على ذلك وفي المسالة خلاف فعلى الاول اصابك في محل جزم بالشرط وعلى الثاني لا محل له لانه صلة ومن حسنة الكلام فيه كالكلام في ما ننسخ من آية وقد تقدم وقوله فمن الله جواب الشرط على الاول وزائد على الثاني والجار بعدها خبر لمبتدأ محذوف تقديره فهو من الله والجملة اما في محل جزم او رفع على حسب القولين ، واختلف في كاف الخطاب فقيل المراد كل احد ، وقيل الرسول والمراد امته ، وقيل الفريق في قوله اذا فريق وذلك لان فريقا اسم جمع فله لفظ ومعنى فراعى لفظه فافرد كقوله

تفرق اهلي بالنبيين فمنهم ، فريق اقام واستقل فريق

وقيل في قوله فمن نفسك ان همزة الاستفهام محذوفة تقديره افمن نفسك وهو كثير كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها ، وقوله تعالى بازغا قال هذا ربي ومنه ، رموني وقالوا يا خويلد لن ترع ، فقلت وانكرت الوجوه هم هم ، وقوله

افرح ان ارزا الكرام وان اورث ذودا شصائصا نبلا

تقديره اتلك ، واهذا ربي ، واهم ، وافرح ، وهذا لم يجزه من النحاة الا الاخفش واما غيره فلم يجزه الا قبل ام كقوله

لعمرك ما ادري وان كنت داريا ، بسبع رمين الجمر ام بثمان

وقيل ثم قول مقدر اي لا يكادون يفقهون حديثا يقولون ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قل كل من عند الله ، وقرات عائشة فمن نفسك بفتح ميم من ورفع السين على الابتداء والخبر اي شيء نفسك حتى ينسب اليها فعل

فصل قال الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السيئة الى نفسه في الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الآية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ولا بد من التوفيق بين الآيتين فنقول لما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد ليزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين وقد حمل المخالفون انفسهم على تغيير الآية ، وقرأوا فمن نفسك فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة في ادعاء التغيير في القرآن

قال قيل فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم ، قلنا ان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه ، واما السيئة فهي غير مضافة الى الله تعالى بانه فعلها ولا ارادها ولا امر بها ولا رغب فيها فلا جرم انقطعت هذه النسبة الى الله تعالى من جميع الوجوه ، قال ابن الخطيب والجواب ان هذه الآية دلت على ان الايمان حصل بتخليق الله تعالى لان الايمان حسنة لان الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح والايمان كذلك فوجب ان تكون حسنة لانهم اتفقوا على ان قوله ومن احسن قولا ممن دعا الى الله ان المراد به كلمة الشهادة ، وقيل في قوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان قيل هو قول لا اله الا الله فثبت ان الايمان حسنة واذا ثبت ان كل حسنة من الله لقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وهذا يفيد العموم في جميع الحسنات واذا ثبت ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله وجب القطع بان الايمان من الله قال قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله من الله هو ان الله اقدره عليه وهداه الى معرفة حسنه والى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر ، قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باختيار نفسه اوجد الايمان ولا

يدخل القدرة الله واعانته في نفس الايمان فكان الايمان منقطعا عن الله من كل الوجوه فكان هذا مناقضا
لقوله ما اصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الاية ان الايمان من الله والخصوم لا يقولون
به واما بيان ان الكفر ايضا من الله فلوجوه احدها ان كل من قال الايمان من الله قال الكفر من
الله فالقول بان احدهما من الله دون الاخر مخالف لاجماع الامة وثانيها ان العبد لو قدر على تحصيل
الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر اما ان يكون صالحة لايجاد الايمان او لا فان كانت صالحة
لايجاد الايمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده وذلك عندهم محال فثبت انه لما
لم يكن الايمان منه وجب ان لا يكون الكفر منه وثالثها انه لما لم يكن العبد موجدا للايمان
فبان لا يكون موجدا للكفر اولى وذلك لان المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا
نرى في الدنيا عاقلا الا ويريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد والخطأ فاذا
كان العبد موجدا لافعال نفسه وهو لا يقصد الا تحصيل العلم الحق المطابق وجب ان لا يحصل في
قلبه الا الحق فاذا كان الايمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقع بايجاده فبان
يكون الجهل الذي لم يرده وما قصد تحصيله وهو في غاية النفرة عنه غير واقع بايجاده اولى
واما الجواب عن احتجاجه بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فمن وجهين الاول انه تعالى
قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى
الله تعالى ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء وانما فصل بينهما رعاية للادب
فكذا ههنا فانه يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والصئبان والخنافس فكذا
ههنا الثاني قال اكثر المفسرين في قول ابراهيم هذا ربي انه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار كما قدمناه فكذا
ههنا كانه قيل الايمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا انه ليس واقعا منه بل من الله فهذا الكفر ما قصده
وما اراده وما رضي به البتة فكيف يدخل في العقل ان يقال انه وقع منه واما قراءة فمن نفسك فنقول
الصحيح انه قراءة ما احد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك فالمراد ان من حمل الاية
على انها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار قال لانه لما اضاف السيئة اليهم في معرض الاستفهام
على سبيل الانكار كان المراد انه غير مضاف اليهم فذكر تعالى قوله فمن نفسك كقولنا انه استفهام على
سبيل الانكار فصل قوله ما اصابك من حسنة اي من خير ونعمة فمن الله وما اصابك من سيئة
بلية او امر تكرهه فمن نفسك اي بذنوبك الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد غيره نظيره قوله
تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم قال البغوي وتعلق اهل القدر بظاهر هذه الاية
فقالوا نفى الله عز وجل السيئة عن نفسه ونسبها الى العبد فقال وما اصابك من سيئة فمن نفسك
ولا متعلق لهم فيه لانه ليس المراد من الاية حسنات الكسب ولا سيئاته من الطاعات والمعاصي بل
المراد منه ما يصيبهم من النعم والمحن وذلك ليس من فعلهم بدليل انه نسبها الى غيرهم ولم ينسبها
اليهم فقال ما اصابك ولا يقال في الطاعة والمعصية اصابني انما يقال اصبتها ويقال في النعم والمحن
اصابني بدليل انه لم يذكر عليه ثوابا ولا عقابا فهو كقوله تعالى واذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم
سيئة يطيروا بموسى ومن معه ولما ذكر حسنات الكسب وسيئاته نسبها اليه ووعد عليها الثواب
والعقاب فقال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وقيل معنى الاية
ما اصابك من حسنة من النصر والظفر يوم بدر فمن الله اي من فضل الله وما اصابك من سيئة من
القتل والهزيمة يوم احد فمن نفسك اي بذنب نفسك من مخالفة الرسول فان قيل كيف وجه الجمع
بين قوله قل كل من عند الله وبين قوله فمن نفسك قيل قوله قل كل من عند الله اي الخصب والجدب والنصر
والهزيمة كلها من عند الله وقوله فمن نفسك اي ما اصابك من سيئة فمن الله بذنب نفسك عقوبة
لك كما قال وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم يدل عليه ما روى مجاهد عن ابن عباس انه قرأ
وما اصابك من سيئة فمن نفسك وانا كتبتها عليك ثم قال تعالى وارسلناك للناس رسولا قوله رسولا
فيه وجهان احدهما انه حال مؤكدة والثاني انه مصدر مؤكد بمعنى ارسالا ومن مجيء رسول مصدرا
قوله لقد كذب الواشون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول اي بارسال بمعنى رسالة
وللناس متعلق بارسلناك واللام للعلة واجاز ابو البقاء ان يكون حالا من رسولا لانه في الاصل
صفة للنكرة فقدم عليها وفيه نظر فصل فهذا يدل على ان المراد من هذه الايات اسناد جميع الامور
الى الله تعالى لان المعنى ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك

وعدم تقصيرك في اداء الرسالة وتبليغ الوحي فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله ونظيره قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء وقوله انك لا تهدي من احببت وقيل المعنى وكفى بالله شهيدا على ارسالك وصدقك
وقيل وكفى بالله شهيدا على ان الحسنة والسيئة كلها من عند الله قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول من اطاعني فقد اطاع
الله ومن احبني فقد احب الله فقال بعض المنافقين ما يريد هذا الرجل الا ان نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى
ابن مريم ربا فانزل الله عز وجل من يطع الرسول فيما امره فقد اطاع الله ومن تولى عن طاعته فما ارسلناك
يا محمد عليهم حفيظا اي حافظا ورقيبا بل كل امورهم الى الله تعالى ولا تغتم بسبب توليهم ولا تحزن والمراد
تسلية الرسول عليه السلام قيل نسخ الله عز وجل هذه الاية باية السيف وامره بقتال من خالف الله
ورسوله قوله حفيظا حال من كاف ارسلناك وعليهم متعلق بحفيظا واجاز فيه ابو البقاء ان يتعلق بـ
للناس قوله تعالى ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول
والله يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا في رفع طاعة وجهان احدهما انه
خبر مبتدا مضمر تقديره امرنا طاعة ولا يجوز اظهار هذا المبتدا لان الخبر مصدر بدل من اللفظ بفعله قال
سيبويه سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال له كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كانه قال امري
وشاني حمد الله والثاني انه مبتدا والخبر محذوف اي منا طاعة او عندنا طاعة قال مكي ويجوز في
الكلام النصب على المصدر بمعنى اطعناك طاعة كما يقول المطيع المنقاد سمعا وطاعة فاذا برزوا خرجوا
من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول ادغم ابو عمرو وحمزة تاء بيت في طاء طائفة لتقاربهما ولم
يلحق الفعل علامة تانيث لكونه مجازيا ومنهم صفة لطائفة والضمير في تقول يحتمل ان يكون ضمير خطاب
للرسول عليه السلام اي غير الذي تقوله يا محمد ويؤيده قراءة عبد الله بيت مبيت منهم وان يكون ضمير
غيبة للطائفة اي تقول هي وقرا يحيى بن يعمر يقول بياء الغيبة فيحتمل ان يعود الضمير على الرسول
بالمعنى المتقدم وان يعود على الطائفة ولم يؤنث الضمير لان الطائفة في معنى الفريق والقوم فصل
قال الزمخشري بيت طائفة اي زورت وسوت خلاف ما قلت وامرت به او خلاف ما قالت وما ضمنت
من الطاعة لانهم اضمروا الرد لا القبول قال الزجاج كل امر تفكر فيه وتامل في مصالحه ومفاسده كثيرا قيل
هذا امر مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وقال قتادة والكلبي بيت اي غير وبدل الذي
عهد اليهم النبي صلى الله عليه وسلم ويكون التبييت بمعنى التبديل وقال ابو عبيدة والقتيبي معناه
قالوا وقدروا ليلا غير ما اعطوك نهارا وكلما قدر بليل فهو تبييت وقال ابو الحسن الاخفش تقول العرب للشيء اذا
قدر قد بيت يشبهونه بتقدير بيوت الشعر وفي اشتقاقه وجهان احدهما ان اصلح الاوقات للفكر ان
يجلس الانسان وقت الليل يكون في البيت والغالب انه انما يستقصي في الافكار في الليل فلا جرم سمي
ذلك الفكر في بيته بالليل فهناك تكون الخواطر اجلى والشواغل اقل فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون
في البيت والغالب انه انما يستقصي في الافكار في الليل فلا جرم سمي ذلك الفكر تبييتا والثاني ان التبييت
والبيات ان ياتي العدو ليلا ويقال بات يفعل كذا اذا فعله ليلا كما يقال ظل بالنهار وبيت بالشيء قدره وانما خص
هذه الطائفة من جملة المنافقين لوجهين احدهما انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على كفره ونفاقه فاما
من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم والثاني ان هذه الطائفة كانوا قد اسهروا ليلهم في التبييت
وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا وفي الاية دليل على ان مجرد القول لا يفيد شيئا
فانهم قالوا طاعة ولفظوا بها ولم يحقق الله طاعتهم ثم قال والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه
وجهين احدهما معناه ينزل اليك في كتابه والثاني يكتب ذلك في صحائف اعمالهم ليجازوا به وقال
الضحاك عن ابن عباس يعني ما يسرون من النفاق وما في ما يبيتون يجوز ان تكون موصولة او موصوفة
او مصدرية فاعرض عنهم يا محمد ولا تفضحهم ولا تعاقبهم ولا تخبر باسمائهم فامر الله بستر المنافقين
الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال وتوكل على الله في شانهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم لك منهم
وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في ابتداء الاسلام
ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة
الواحدة فورود الامر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخا له قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قرا ابن محيصن تدبرون بادغام التاء في الدال والاصل
يتدبرون وفيه مخالفة للسواد والتدبر والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ودبر

الشيء آخره ومنه قول الكميت * لا تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها * ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت
من أمري ما استدبرت أي لو عرفت في صدره ما عرفت من عاقبته **فصل** وجه النظم أنه تعالى لما حكى أنواع
مكر المنافقين وكيدهم لأجل عدم اعتقادهم صحة دعوى النبي صلى الله عليه وسلم للرسالة فلا جرم أمرهم
الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة النبوة فقال أفلا يتدبرون القرآن فالعلماء
قالوا دلالة القرآن على صدق نبوة محمد عليه السلام من ثلاثة أوجه أحدها فصاحته وثانيها اشتماله
على الإخبار عن الغيوب وثالثها سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية وذكروا في
تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه الأول قال أبو بكر الأصم معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطؤون
في السر على أنواع كثيرة من الكيد والمكر والله تعالى كان يطلع الرسول عليه السلام على تلك الأحوال
ويخبره عنها مفصلة فقيل لهم إن ذلك لو لم يحصل بإخبار الله وإلا لما اطرد الصدق فيه ولوقع الاختلاف
والتفاوت في قول محمد فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك بإعلام الله الثاني قال أكثر المتكلمين إن القرآن
كتاب كبير مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم فلو كان من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة
لأن الكتاب الكبير لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله قال ابن عباس
فإن قيل أليس أن قوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة كالمناقض لقوله لا تدركه الأبصار وآيات الجبر
كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك لنسألنهم أجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه
إنس ولا جان **فالجواب** أنا بينا أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها الثالث قال أبو مسلم
الأصفهاني المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد ومن المعلوم أن
الإنسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة إذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا
بد وأن يقع التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن
كذلك علمنا أنه معجز من عند الله تعالى **قوله** فيه هذا الضمير يحتمل أن يعود على القرآن وهو الظاهر وأن
يعود على ما يخبره الله تعالى به مما يبيتون ويسرون يعني أنه يخبرهم به على حد ما يقع **فصل** دلت الآية
على أن القرآن معلوم المعنى خلافا لمن يقول إنه لا يعلم معناه إلا النبي والإمام المعصوم لأنه لو كان كذلك لما تهيأ
للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ودلت الآية أيضا على إثبات القياس وعلى وجوب النظر والاستدلال وعلى فساد
التقليد لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته فبأن يحتاج إلى معرفة ذات
الله تعالى وصفاته إلى الاستدلال أولى **فصل** قال أبو علي الجبائي دلت الآية على أن أفعال العباد
مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي أن فعل
العبد لا ينفك عن التفاوت والاختلاف وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت فهذا يقتضي أن فعل العبد لا يكون فعلا لله والجواب أن معنى قوله تعالى ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت نفي التفاوت في أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره فإن فعل غيره لا يقع على
وفق مشيئته على الإطلاق **قوله تعالى وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول**
وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
إلا قليلا وهذا نوع آخر من أعمال المنافقين الفاسدة وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث السرايا
فإذا غلبوا أو غلبوا بادر المنافقون يستخبرون عن حالهم فيفشونه ويحدثون به قبل أن يحدث به رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيضعفون به قلوب المؤمنين فأنزل الله وإذا جاءهم يعني المنافقين أمر من
الأمن أي الفتح والغنيمة أو الخوف أي القتل والهزيمة أذاعوا به أشاعوه وأفشوه وذلك سبب
للضرر من وجوه أحدها أن مثل هذه الإرجافات لا تنفك عن الكذب وثانيها أنه إن كان ذلك الخبر أمنا
زادوا فيه زيادات كثيرة فإذا لم توجد تلك الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول
عليه السلام لأن المنافقين كانوا يروون تلك الإرجافات عن الرسول وإن كان ذلك الخبر خوفا تشوش
ضعفاء المسلمين بسببه ووقعوا في الحيرة والاضطراب فكان ذلك سببا للفتنة وثالثها أن
العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار فكان لكل واحد من الفريقين مجدا في إعداد
آلات الحرب وانتهاز الفرصة فكل ما كان أمنا لأحد الفريقين كان خوفا للفريق الثاني فإن وقع خبر الأمن للمسلمين
أوصل المنافقون ذلك في أسرع مدة إلى الكفار فأخذوا حذرهم وتحصنوا من المسلمين وإن وقع خبر الخوف
للمسلمين بالغوا في ذلك وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة فظهر أن الإرجاف منشأ الفتن
والآفات **قوله** أذاعوا به جواب إذا وفيه أذاع بالقولهم ذاع الشيء يذيع ويقال أذاع الشيء أيضا

بمعنى المجرد ويكون متعديا بنفسه وبالباء وعليه الآية الكريمة وقيل ضمّن أذاع معنى تحدث فعداه تعديته أي تحدثوا
به مذيعين له والإذاعة الإشاعة قال أبو الأسود
أذاعوا به في الناس حتى كأنه * بعلياء نار أوقدت بثقوب * والضمير في به يجوز أن يعود على الأمر
وأن يعود على الأمن أو الخوف لأن العطف بأو **قوله** ولو ردوه أي الأمر إلى الرسول أي لو لم يحدثوا به حتى يكون
النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يحدث به وإلى أولي الأمر منهم قيل أولو الأمر ذوو الرأي من الصحابة مثل أبي
بكر وعمر وعثمان وعلي وقيل أمراء السرايا لأنهم الذين لهم أمر على الناس وأهل العلم ليسوا كذلك وأجيب
عن هذا بأن العلماء يجب على غيرهم قبول قولهم لقوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم
لعلهم يحذرون فأوجب الحذر بإنذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولي الأمر
عليهم **قوله** لعلمه الذين يستنبطونه منهم أي يستخرجونه وهم العلماء علموا ما ينبغي أن يكتم وما ينبغي أن يفشى
والاستنباط في اللغة الاستخراج وكذا الإنباط يقال استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده
وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول حفرها قال
نعم صادقا والفاعل الفاعل الذي * إذا قال قولا أنبط الماء في الثرى * ويقال نبط الماء ينبط بفتح
الباء وضمها والنبط أيضا جيل من الناس سموا بذلك لأنهم يستخرجون المياه والنبات ويقال في الرجل الذي
يكون بعيد العز والمنعة ما يجد عدوه له نبطا قال كعب
قريب ثراه لا ينال عدوه * له نبطا آبي الهوان قطوب * **ومنهم** حال إما من الذين أو من
الضمير في يستنبطونه فيتعلق بمحذوف وقرأ أبو السمال لعلْمه بسكون اللام قال ابن عطية هو
كتسكين فيما شجر بينهم وليس مثله لأن تسكين فعل بكسر العين مقيس وتسكين المفتوح شاذ ومثل
تسكين لعلمه قوله * فإن تبله يضجر كما ضجر بازل من الأدم دبرت صفحتاه وغاربه * أي دبرت فسكن
فصل قيل المراد يستنبطونه يستخرجونه وقال عكرمة يحرصون عليه ويسألون عنه وقال
الضحاك يتبعونه يريد الذين سمعوا تلك الأخبار من المؤمنين والمنافقين لو ردوه إلى الرسول وإلى
ذوي الرأي والعلم لعلمه الذين يستنبطونه أي يحبون أن يعلموه على حقيقته كما هو وقيل المراد بالذين
يستنبطونه أولئك المنافقون المذيعون والتقدير لو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن
والخوف إلى الرسول وإلى أولي الأمر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وهم
هؤلاء المنافقون المذيعون منهم أي من جانب الرسول ومن جانب أولي الأمر منهم **فإن قيل** إذا كان الذين
أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم هم المنافقون فكيف جعل أولي الأمر منهم في قوله
وأولي الأمر منهم **فالجواب** إنما جعل أولي الأمر منهم على حسب الظاهر لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم
أنهم يؤمنون ونظيره وإن منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه إلا قليل منهم **قوله** ولولا فضل الله عليكم ورحمته
لاتبعتم الشيطان إلا قليلا قال أبو العباس وردت الرحمة على سبعة أوجه الأول القرآن قال تعالى ولولا
فضل الله عليكم ورحمته أراد بالفضل الإسلام وبالرحمة القرآن الثاني بمعنى الإسلام قال تعالى يدخل
من يشاء في رحمته أي في الإسلام ومثله ولكن يدخل من يشاء في رحمته أي في دين الإسلام الثالث الجنة
قال تعالى أولئك يئسوا من رحمتي أي من جنتي الرابع المطر قال تعالى يرسل الرياح نشرا بين يدي
رحمته الخامس النعمة قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته السادس النبوة قال تعالى أهم يقسمون
رحمة ربك أي النبوة السابع الرزق قال تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة أي من رزق ومثله وإما
تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها أي رزق **فصل** اعلم أن ظاهر هذا الاستثناء يوهم أن
ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته وذلك محال وذكر المفسرون فيه عشرة أوجه الأول قال
بعضهم إنه مستثنى من قوله اتبعتم أي لاتبعتم الشيطان إلا قليلا منكم فإنه لم يتبع الشيطان على تقدير
كون فضل الله لم يأت ويكون أراد بفضل الله الإسلام وإرسال محمد صلى الله عليه وسلم ويكون قوله ولولا
فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان كلام تام وذلك القليل كقس بن ساعدة الإيادي وزيد بن عمرو
بن نفيل وورقة بن نوفل وجماعة سواهما ممن كان على دين المسيح قبل بعثة الرسول وقال أبو مسلم المراد
بفضل الله ورحمته في هذه الآية هو نصرته ومعونته اللذان تمناهما المنافقون بقولهم فأفوز فوزا عظيما
بين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين إلا قليلا منكم
وهم أهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس
من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلا تواتر الفتح والظفر في الدنيا يدل على كونه حقا ولا تواتر

المزيمة والانكسار يدل على كونه باطلا بل الامر في كونه صادقا او باطلا على الدليل وهو احسن الوجوه. وقيل المراد من لم يبلغ التكليف وعلى هذا التاويل فالاستثناء منقطع لان المستثنى لم يدخل تحت الخطاب وفيه نظر يظهر في الوجه العاشر. الثاني انه مستثنى من فاعل اذاعوا اي اظهروا امر الامن او الخوف الا قليلا فاخرج بعض المنافقين عن هذه الاذاعة. الثالث انه مستثنى من فاعل علمه اي لعلمه المستنبطون منهم الا قليلا قاله الفراء والمبرد. القول بانه مستثنى من فاعل اذاعوا اولى من هذا لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى المستنبطين يقتضي ضد ذلك. قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا استخرجه بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه. ويمكن ان يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد. الرابع انه مستثنى من فاعل لوجدوا اي لوجدوا فيما هو من عند غير الله التناقض الا قليلا منهم وهو من لم يمعن النظر فيظن الباطل حقا والمتناقض موافقا. الخامس انه مستثنى من الضمير المجرور في عليكم وتاويله كتاويل الوجه الاول. السادس انه مستثنى من فاعل يستنبطونه وتاويله كتاويل الوجه الثاني. السابع انه مستثنى من المصدر الدال عليه الفعل والتقدير لاتبعتم الشيطان الا اتباعا قليلا ذكره الزمخشري. الثامن انه مستثنى من المتبع فيه والتقدير لاتبعتم الشيطان كلكم الا قليلا من الامور كنتم لا تتبعون الشيطان فيها فالمعنى لاتبعتم الشيطان في كل شيء الا في قليل من الامور فانكم كنتم لا تتبعونه فيها وعلى هذا فهو استثناء مفرغ ذكر ذلك ابن عطية الا ان في كلامه مناقشة وهو انه قال اي لاتبعتم الشيطان كلكم الا قليلا من الامور كنتم لا تتبعونه فيها فجعله هنا مستثنى من المتبع فيه المحذوف على ما تقدم تقديره وكان قد تقدم انه مستثنى من الاتباع فتقديره يؤدي الى المستثنى من المتبع فيه وادعاؤه انه استثناء من الاتباع وبينهما فرق. التاسع ان المراد من القلة العدم يريد لاتبعتم الشيطان كلكم وعدم تخلف احد منكم نقله ابن عطية عن جماعة وعن الطبري ورده بان اقتران القلة بالاستثناء يقتضي دخولها قال وهذا كلام قلق ولا يشبه ما حكي عن سيبويه من قولهم هذه ارض قلما تنبت كذا اي لا تنبت شيئا وهذا الذي قاله صحيح الا انه كان تقدم له في البقرة في قوله تعالى ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ان التقليل هنا بمعنى العدم وتقدم الرد عليه هناك فتنبه لهذا المعنى هنا ولم يتنبه له هناك. العاشر ان المخاطب بقوله لاتبعتم جميع الناس على العموم والمراد بالقليل امة محمد صلى الله عليه وسلم ما انتم في سواكم من الامم الا كالرقمة البيضاء في الثور الاسود.

فصل

دلت هذه الآية على ان القياس حجة في الشرع لان قوله الذين يستنبطونه منهم صفة لاولي الامر وقد اوجب الله على الذين يجيئهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم ولا يخلو اما ان يرجعوا اليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها او لا والاول باطل لان من استدل بالنص في واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت انه تعالى امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما امر بذلك فثبت ان الاستنباط حجة واذا ثبت ذلك فنقول دلت الآية على امور منها ان في الاحكام ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط. ومنها ان الاستنباط حجة. ومنها ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث. ومنها ان النبي عليه السلام كان مكلفا باستنباط الاحكام لان الله تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولي الامر دون الرسول وذلك يوجب ان الرسول واولي الامر كلهم مكلفون بالاستنباط. فان قيل لا نسلم ان المراد بالذين يستنبطونه هم اولو الامر بل هم المنافقون المذيعون على ما روي في التفسير سلمنا ان المراد بهم اولو الامر لكن هذه الآية انما نزلت في بيان الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم بجوازه في الوقائع الشرعية فان قستم احد البابين على الآخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في الاحكام الشرعية داخل تحت الآية فلم قلتم يلزم ان يكون القياس حجة فانه يمكن ان يكون المراد بالاستنباط استخراج الاحكام من البراءة الاصلية او مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة. سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الآية لكن بشرط ان يكون القياس مفيدا للعلم لقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فاعتبر حصول العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في القياس

الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع ام لا. فالجواب اما الاول فلا يصح لانه يصير التقدير ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه وعطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستنكر. واما الثاني فمدفوع من وجهين احدهما ان قوله واذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفي غيرها من الوقائع الشرعية لان الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فليس في الآية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب. وثانيهما هب ان الامر كما ذكرتم لكن لما ثبت تعرف احكام الحروب بالقياس الشرعي يجب ان يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق. واما الثالث وهو حمل الاستنباط على استخراج النصوص الخفية وعلى تركيبات النصوص فكل ذلك لا يخرجه عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا. واما قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هذا ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا يسمى استنباطا. واما الرابع وهو ان هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم من القياس الشرعي فنقول جوابه من وجهين احدهما انه عندنا يفيد العلم لان ثبوت ان القياس حجة يقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع لحصل ظن ان حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل وعند هذا الظن نقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان حكمي في الواقعة كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم. وثانيهما ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن يجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم.

فصل

دلت الآية على ان الذين اتبعوا الشيطان قد منعهم الله فضله ورحمته والا كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين لانهم قالوا بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنون انتفعوا به والكافر لم ينتفع به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافر من فضل الله ورحمته في الدين. والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل.

قوله تعالى فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرض المؤمنين على القتال عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا والله اشد بأسا واشد تنكيلا في هذه الفاء خمسة اوجه احدها انها عاطفة هذه الجملة على جملة قوله فليقاتل في سبيل الله. الثاني انها عاطفة على جملة قوله فقاتلوا اولياء الشيطان. الثالث انها عاطفة على جملة قوله وما لكم لا تقاتلون. الرابع انها عاطفتها على جملة قوله فسوف نؤتيه اجرا عظيما. الخامس انها جواب شرط مقدر اي ان اردت الفوز فقاتل والاول الظاهر.

فصل

لما امر بالجهاد في الآيات المتقدمة ورغب فيه وذكر قلة رغبة المنافقين في الجهاد عاد الى الامر بالجهاد في هذه الآية. قوله لا تكلف الا نفسك في هذه الجملة قولان احدهما انها في محل نصب على الحال من فاعل فقاتل اي فقاتل غير مكلف الا نفسك وحدها. والثاني انها مستأنفة اخبره تعالى انه لا يكلف غير نفسه. والجمهور على تكلف بتاء الخطاب ورفع الفعل مبنيا للمفعول ونفسك هو المفعول الثاني. وقرأ عبد الله بن عمر لا تكلف كالجماعة الا انه جزمه فقيل على جواب الامر وفيه نظر والذي ينبغي ان يكون نهيا اوتي جملة مستأنفة ولا يجوز ان يكون حالا في قراءة عبد الله لان الطلب لا يكون حالا وقرئ لا نكلف بنون العظمة ورفع الفعل وهو يحتمل الحال والاستئناف المتقدمين.

فصل

روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واعد ابا سفيان بعد حرب احد موسم بدر الصغرى في ذي القعدة فلما بلغ الميعاد دعا الناس الى الخروج فكرهه بعضهم فانزل الله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك اي لا تدع جهاد العدو ولو وحدك فان الله قد وعدك بالنصر. وحرض المؤمنين على القتال اي حثهم ورغبهم في الثواب فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعين راكبا فكفاهم الله القتال. والتحريض الحث على الشيء قال الراغب كانه في الاصل ازالة الحرض نحو قذيته اي ازلت قذاه واحرضته افسدته كاقذيته اي جعلت فيه القذى والحرض في الاصل ما لا يعتد به ولا خير فيه ولذلك يقال للمشرف على الهلاك حرض قال تعالى حتى تكون حرضا واحرضه كذا قال

اني امرؤ رابني هم فاحرضني حتى بليت وحتى شفني السقم

فصل

دلت الآية على انه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا اديت فرضك لا تكلف بفرض غيرك. واعلم ان الجهاد في حق الرسول عليه السلام واجب فانه على ثقة من النصر والظفر لقوله والله يعصمك من الناس. وقوله ههنا عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وعسى من الله جزم وواجب فلزمه الجهاد وان كان وحده بخلاف امته فانه فرض كفاية لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب. وقوله عسى الله

ان يكف بأس الذين كفروا اي قتال المشركين. والكف المنع والبأس اصله المكروه يقال ما عليك من هذا
الامر بأس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا وصف بالرداءة قال تعالى بعذاب بئيس اي مكروه والعذا
ب يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا فلما احسوا بأسنا فلما رأوا بأسنا
قوله والله اشد بأسا واشد تنكيلا. بأسا وتنكيلا تمييز والتنكيل تفعيل من النكل وهو القيد ثم استعمل
في كل عذاب يقال نكلت فلانا اذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن
الشيء اذا جبن عنه فامتنع منه يقال نكل فلان عن اليمين اذا خافه ولم يقدم عليه قال تعالى فجعلناها
نكالا لما بين يديها وما خلفها. وقال في حد الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله فقوله والله اشد بأسا اي
اشد صولة واعظم سلطانا واشد تنكيلا اي عقوبة وبيان هذا التفاوت ان عذاب الله دائم وعذاب
غيره لا يدوم وعذاب الله لا يقدر احد على التخلص منه وعذاب غيره يتخلص منه قوله تعالى من يشفع شفاعة
حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا في تعلق
هذه الاية بما قبلها وجوه. احدها انه تعالى لما امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد وهو طاعة حسنة
بين في هذه الاية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه انه عليه السلام يستحق
بالتحريض على الجهاد اجرا عظيما. وثانيها انه عليه السلام كان يوصيهم بالقتال ويبالغ في تحريضهم عليه فكان
بعض المنافقين يشفع الى النبي عليه السلام في الاذن لهم في التخلف عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة
وبين ان الشفاعة اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة. وثالثها انه يجوز ان يكون بعض المؤمنين في
الجهاد ولا يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن اخر ليعينه على الجهاد والشفاعة
او الشفعة ماخوذة من الشفع وهو الزوج في العدد ومنه الشفيع وهو ان يصير الانسان نفسه شفعا
لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها ومنه ناقة شفوع اذا جمعت بين محلبين في حلبة واحدة وناقة
شفيع اذا اجتمع لها حمل وولد يتبعها. والشفعة ضم ملك الشريك الى ملكك. والشفاعة اذا ضم غيرك
الى جاهك فهي على التحقيق اظهار لمنزلة الشفيع عند المشفع وايصال منفعة الى المشفوع له فيكون المراد
تحريض النبي عليه السلام اياهم على الجهاد لانه اذا امرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعا لهم في تحصيل الاغراض
المتعلقة بالجهاد والتحريض على الشيء عبارة عن الامر به على وجه الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة
وقيل المراد ما تقدم من شفاعة بعض المنافقين للنبي عليه السلام في ان ياذن لبعضهم في التخلف. ونقل
الواحدي عن ابن عباس ان معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار. والشفاعة
السيئة ان يشفع كفره بموالاة الكفار. وقيل الشفاعة الحسنة ما تقدم في ان يشفع مؤمن لمؤمن عند
مؤمن اخر في ان يتحصل له الة الجهاد. وروي عن ابن عباس الشفاعة الحسنة هي الاصلاح بين الناس
والشفاعة السيئة هي المشي بالنميمة بين الناس. وقيل الشفاعة الحسنة هي حسن القول في الناس ينال
به الثواب والخير والسيئة هي الغيبة والقول السيء في الناس ينال به الشر والمراد بالكفل الوزر. وقال
الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد شفاعة الناس بعضهم لبعض فان كان فيما يجوز فهو شفاعة حسنة
وان كان فيما لا يجوز فهو شفاعة سيئة. قال ابن الخطيب هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد
والا صارت الاية منقطعة عما قبلها فان اراد دخول هذه الوجوه في اللفظ العام فيجوز لان خصوص السبب
لا يقدح في عموم اللفظ والكفل النصيب الا ان استعماله في الشر اكثر عكس النصيب وان كان قد استعمل الكفل في
الخير قال تعالى يؤتكم كفلين من رحمته واصله قالوا مستعار من كفل البعير وهو كساء يدار حول سنامه ليركب
سمي بذلك لانه لم يعم ظهره كله بل نصيبا منه ولغلبة استعماله في الشر واستعمال النصيب في الخير
غاير بينهما في هذه الاية الكريمة اذ اتى بالكفل مع السيئة والنصيب مع الحسنة ومنها الظاهر ان من
هنا سببية اي كفل بسببها ونصيب بسببها ويجوز ان يكون ابتدائية والمقيت المقتدر قال
ابن عباس مقتدرا مجازيا قال الشاعر

وذي ضغن كففت الود عنه … وكنت على اساءته مقيتا

اي مقتدرا ومنه

ليت شعري واشعرن اذا ما … قربوها منشورة ودعيت
الي الفضل ام علي اذا حوسبت … اني على الحساب مقيت

وانشد النضر بن شميل

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة … فاني على ما ساءهم لمقيت

قال النحاس هو مشتق
من القوت وهو مقدار ما يحفظ به بدن الانسان من الهلاك ويقال قت الرجل اذا حفظت
عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشيء القوت والمعنى ان الله تعالى يعطي كل انسان قوته ومنه

قوله عليه السلام كفى بالمرء اثما ان يضيع من يقيت في رواية من رواه هكذا اي من هو تحت قدرته وفي قبضته
من عيال وغيره ذكره ابن عطية تقول منه قته اقوته قوتا واقته اقيته اقاتة فانا قائت ومقيت
واما قول الشاعر. اني على الحساب مقيت. فقال الطبري انه من غير هذا. فاصل مقيت مقووت كمقيم
وقال مجاهد معنى مقيتا شاهدا. وقال قتادة حفيظا. وقيل معناه على كل حيوان مقيتا اي يوصل
القوت اليه. قال القفال واي هذين المعنيين كان فالتاويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال
النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينقص
بسبب ما يصل الى الشافع شيء من اجر المشفوع وعلى الوجه الاخر انه تعالى حافظ الاشياء شاهد عليها
لا يخفى عليه شيء من احوالها فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليهم فيجازي كلا بما علمه
منه وقوله وكان الله على كل شيء مقيتا ولم يقل يكون والحال يدل على ان هذه الصفة كانت ثابتة
له من الازل الى الابد وليست محدثة قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان
الله كان على كل شيء حسيبا في النظم وجهان. احدهما انه لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء
لو رضوا بالمسالمة فكونوا ايضا راضين بها فقوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها كقوله تعالى
وان جنحوا للسلم فاجنح لها. والثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم
عليه فقد لا يلتفت الى سلامه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فامرهم بان من يسلم عليهم او يكرمهم
فانهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام وانه اذا كان كافرا لم يضر المسلم مقابلة اكرام ذلك الكافر
بنوع من الاكرام وان كان مسلما فقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد. والتحية في الاصل الملك قال
القرطبي قال عبد الله بن صالح العجلي سالت الكسائي عن قوله التحيات لله ما معناها فقال التحيات مثل البركات
قلت ما معنى البركات فقال ما سمعت فيها شيئا وسالت عنها محمد بن الحسن فقال هو شيء تعبد الله به عباده
فقدمت الكوفة فلقيت عبد الله بن ادريس فقلت اني سالت الكسائي ومحمدا عن قوله التحيات فاجابا بكذا
وكذا فقال عبد الله بن ادريس انه لا علم لهما بالشعر وبهذه الاشياء التحية الملك وانشد

اؤم بها ابا قابوس حتى … انيخ على تحيته بجندي

وقال اخر

ولكل ما نال الفتى … قد نلته الا التحية

ويقال التحية البقاء والملك. ومنه التحيات لله ثم استعملت في السلام مجازا. ووزنها تفعلة من حييت
وكان في الاصل تحيية مثل توصية وتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربع نحو قوله
وتصلية جحيم فالاصل تحيية فادغمت الياء في الياء وهذا الادغام واجب خلافا للمازني واصل الاصل تحيي لانه
مصدر حيا وحيا فعل وفعل مصدره على التفعيل الا ان يكون معتل اللام نحو زكى وغطى فانه يحذف احد
الياءين ويعوض منها التاء فيقال تزكية وتغطية الا ما شذ من قوله

باتت تنزي دلوها تنزيا … كما تنزي شهلة صبيا

الا ان هذا المشدد لا يجوز مثله في نحو حييت
لاعتلال عينه ولامه بالياء والحق بعضهم ما لامه همزة بالمعتل نحو نبأته تنبئة وخبأته تخبئة ومثلها اعيية
واعيية جمع عيي. وقال الراغب اصل التحية من الحياة ثم جعل كل دعاء تحية لكون جميعه غير خارج عن حصول
الحياة او سبب الحياة. واصل التحية ان تقول حياك الله كانت عادة العرب قبل الاسلام اذا لقي بعضهم
بعضا يقولون حياك الله ثم استعمل في عرف الشرع في دعاء مخصوص وجعل التحية اسما للسلام قال
تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام. ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الافات لله. وقال عنترة

حييت من طلل تقادم عهده … انا محيوك يا سلمى فحيينا

فصل واعلم ان قول القائل
السلام عليك اتم من قوله حياك الله لان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما
لانه قد يكون حياته مقرونة بالافات. وايضا فان السلام من اسماء الله تعالى فالابتداء بذكر الله اكمل
من قوله حياك الله. وايضا فقول الانسان لغيره السلام عليك بشارة له بالسلامة وقوله حياك
الله لا يفيد ذلك قالوا ومعنى قوله السلام عليك اي انت سليم مني فاجعلني سليما منك ولهذا كانت
العرب اذا سلم بعضهم على بعض فان ردوا عليهم السلام امنوا من شرهم وان لم يردوا عليهم السلام
لم يامنوا شرهم. فصل ومما يدل على فضيلة السلام انه من اسماء الله تعالى قوله تعالى يا نوح اهبط
بسلام منا وقوله سلام هي وقوله والسلام على من اتبع الهدى وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده وقوله
واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون
سلام عليكم وقوله واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين وقال لهم خزنتها
سلام عليكم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام

قولا من رب رحيم، واما الاخبار فروى ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول عليه السلام دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت منه يا ايها الذين امنوا افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلون الجنة بسلام، واما المعقول فقال القتيبي انما قال التحيات على الجمع لانه كان في الارض ملوك يحيون بتحيات مختلفات فيقال لبعضهم ابيت اللعن ولبعضهم اسلم وانعم ولبعضهم عش الف سنة فقيل لنا قولوا التحيات لله اي الالفاظ التي تدل على الملك ويكنى بها عنه لله تعالى، قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم، وتحية اليهود بعضهم بعضا الاشارة بالاصابع، وتحية المجوس الانحنا وتحية العرب بعضهم لبعض قولهم حياك الله، وللملوك ان يقولوا انعم صباحا، وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهذه اشرف التحيات ولان السلام مشعر بالسلامة عن الافات والسعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع وايضا فان الوعد بالنفع قد يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر، واما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه

فصل من الناس من قال السلام واجب لقوله تعالى اذا دخلتم بيوتا فسلموا، ولقوله عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب، والمشهور انه سنة قال بعضهم السلام سنة على الكفاية كما ان الرد فرض على الكفاية قوله تحيوا اصل حيوا حييوا فاستثقلت الضمة على اليا فحذفت الضمة فالتقى ساكنان اليا والواو فحذفت اليا وضم ما قبل الواو وقوله باحسن منها اي تحية احسن من تلك التحية الاولى وقوله او ردوها اي ردوا مثلها لان رد عينها محال فحذف المضاف نحو واسأل القرية

فصل منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد، قال العلما الاحسن ان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة، واذا ذكر السلام والرحمة في الابتدا زيد في جوابه البركة، واذا ذكر الثلاثة في الابتدا اعادها في الجواب، روى ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة الله، واخر قال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، وجا ثالث وقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فقال الرجل نقصتني فاين قول الله تحيوا باحسن منها فقال عليه السلام ما تركت لي فضلا فرددنا عليك ما ذكرت، وقيل معنى قوله تحيوا باحسن منها اذا كان الذي سلم مسلما او ردوها اي ردوا مثلها اذا كان غير مسلم

فصل يقول المبتدي السلام عليكم والمجيب يقول وعليكم السلام، وان شاء المبتدي قال سلام عليكم لان التعريف والتنكير ورد في الفاظ القران كما تقدم لكن التنكير اكثر والكل جائز، واما في التحليل من الصلاة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق

فصل قال عليه السلام السنة ان يسلم الراكب على الماشي، وراكب الفرس على راكب الحمار، والصغير على الكبير، والاقل على الاكثر، والقائم على القاعد، والسنة الجهر بالسلام لقوله عليه السلام افشوا السلام، قال ابو يوسف من قال لاخر اقرا فلانا مني السلام وجب عليه ان يفعل

فصل السنة اذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانهما يردان السلام عليك ومن سلم عليه الملك فقد سلم من عذاب الله، واذا دخلت بيتا خاليا فسلم على من فيه من مؤمني الجن، والسنة ان يكون المبتدي بالسلام على طهارة وكذا المجيب، روى ان رجلا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو على قضا الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام، والسنة اذا التقى الرجلان المبادرة بالسلام

فصل فاما المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانية، الاول قال عليه السلام لا تبدءوا اليهود بالسلام، وارخص بعض العلما في ذلك اذا دعت اليه حاجة، واما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلما ينبغي ان يقال وعليك لانهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول عليه السلام السام عليك فكان عليه السلام يقول وعليكم فجرت السنة بذلك فاذا قلنا وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة، قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام ولكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار، وعن الشعبي انه قال لنصراني وعليك السلام ورحمة الله فقيل له فيه فقال اليس في رحمة الله يعيش، الثاني اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا باس ولو اقتصروا على الاشارة كان احسن، الثالث اذا دخل الحمام فراى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم، الرابع ترك السلام على القاري لانه يقطع عليه التلاوة

السلام ج

وكذلك رواية الحديث، الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة، السادس لا يسلم على لاعب النرد ولا المغني ولا مطير الحمام ولا المشتغل بمعصية، السابع لا يسلم على المشتغل بقضا الحاجة لما تقدم من الحديث وقال في الحرز لولا اني خشيت ان يقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما اجبتك اذ رايتني على هذه الحالة فلا تسلم فانك ان سلمت لم ارد عليك، الثامن اذا دخل الرجل بيته فيسلم على امراته وان حضرت اجنبية لم يسلم عليها قال القرطبي ولا يسلم على النسا الشابات الاجانب خوف الفتنة من مكالمتهن بنزغة شيطان او خائنة عين، فاما المحارم والعجائز فحسن

فصل والرد فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين والاولى للكل ان يجيبوا اذ الرد واجب على الفور فان اخره حتى انقضى الوقت واجاب بعد فوت الوقت كان ابتدا سلام لا جوابا واذا ورد السلام في كتاب فجوابه واجب بالكتاب ايضا للاية، واذا سلمت المراة الاجنبية عليه وكان في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل وحيث قلنا لا يسلم فلو سلم لم يجب الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه قوله ان الله كان على كل شي حسيبا، قيل الحسيب بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس اي على كل شي من رد السلام بمثله او باحسن منه حسيبا اي محاسبا مجازيا، وقيل بمعنى الكافي في قولهم حسبي كذا اي كافي قاله ابو عبيدة ومنه قوله تعالى حسبي الله، وقال مجاهد حفيظا قوله تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا وجه النظم انه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا اسلامه واكرموه وعاملوه بنا على الظاهر، فاما البواطن فلا يعلمها الا الله الذي لا اله الا هو وانما تنكشف بواطن الخلق في يوم القيامة قوله ليجمعنكم جواب قسم محذوف، قال القرطبي اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم نزلت في الذين شكوا في البعث فاقسم الله تعالى بنفسه وكل لام بعدها نون مشددة فهي لام القسم وفي جملة هذا القسم مع جوابه ثلاثة اوجه، احدها انها في محل رفع خبرا ثانيا لقوله الله ولا اله الا هو جملة خبر اول، والثاني انها خبر لقوله الله ايضا ولا اله الا هو جملة اعتراض بين المبتدا وخبره، والثالث انها مستانفة لا محل لها من الاعراب وقد تقدم اعراب الله لا اله الا هو في البقرة قوله الى يوم القيامة فيه ثلاثة اوجه، احدها انها على بابها من انتها الغاية قال ابو حيان ويكون الجمع في القبور او يضمن ليجمعنكم معنى ليحشرنكم فيتعدى بالى يعني انه اذا ضمن الجمع معنى الحشر لم يحتج الى تقدير مجموع فيه، وقال ابو البقا بعد ان جوز فيها ان يكون بمعنى في وقيل هي على بابها اي ليجمعنكم في القبور وعلى هذا يجوز ان يكون مفعولا به، ويجوز ان يكون حالا اي ليجمعنكم مفضين الى حساب يوم القيامة يريد بقوله مفعولا به انه فضلة كسائر الفضلات نحو سرت الى الكوفة ولكن لا يصح ذلك الا ان يضمن الجمع معنى الحشر كما تقدم فاما تقديره الحال بمفضين فغير جائز لانه كون مقيد، والثاني انها بمعنى في اي في يوم القيامة ونظيره قول النابغة

فلا تتركني بالوعيد كانني الى الناس مطلي به القار اجرب

اي في الناس، والثالث انها بمعنى مع وهذا غير واضح المعنى، قال القرطبي وقيل الى صلة في الكلام والمعنى ليجمعنكم يوم القيامة والقيامة بمعنى القيام كالطلابة والطلاب قالوا ودخلت التاء فيه للمبالغة كعلامة ونسابة لشدة ما يقع فيه من الهول وسمي بذلك لقيام الناس فيه للحساب، قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين، وقال الزجاج يجوز ان يكون لقيام الناس من قبورهم قال تعالى يوم يخرجون من الاجداث، والجملة من قوله لا ريب فيه فيها وجهان، احدهما انها في محل نصب على الحال من يوم فالضمير في فيه يعود عليه والاول اظهر ومن اصدق تقدم نظير هذه الجملة، وحديثا نصب على التمييز، وقرا الجمهور اصدق بصاد خالصة، وحمزة والكسائي باشمامها زايا وهكذا كل صاد ساكنة بعدها دال نحو يصدر ويصدقون وتصدية وهذا كما فعل حمزة في الصراط ومصيطر للمجانسة قصدا للخفة

فصل ومن اصدق من الله حديثا اي قولا ووعدا وهذا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه وجوب كونه تعالى صادقا فان الكذب والخلف في قوله محال، قال ابن الخطيب ظاهر الاية يدل على انه تعالى اثبت ان القيامة ستوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا حق لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يحتاج الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك فالاول مثل علمنا بافتقار العالم الى صانع عالم بالمعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبيا فكل مسالة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقران واخبار الانبيا عليهم السلام والا لزم الدور، واما القسم الثاني وهو جملة المسائل

الذي لا يتوقف العلم بصحتها النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله تعالى وأخباره وعلموا
أن قيام الساعة كذلك فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله فثبت أن الاستدلال على قيام
القيامة بإخبار الله تعالى عنه استدلال صحيح **فصل** استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام
الله تعالى محدث قالوا لأنه تعالى وصفه بكونه حديثاً في هذه الآية في قوله الله نزل أحسن
الحديث والحديث هو الحادث أو المحدث والجواب أنكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحروف
والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات
والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم أما منا فظاهر وأما منكم
فإنكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة
هذه الآية على حدوثه قوله تعالى فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون
أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فما لكم مبتدأ وخبر وفي المنافقين فيه
ثلاثة أوجه أحدها أنه متعلق بما تعلق به الخبر وهو لكم أي أي شيء كائن لكم أو مستقر لكم في أمر
المنافقين والثاني أنه متعلق بمعنى فئتين فإنه في قوة ما لكم تفترقون في أمور المنافقين
فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه والثالث أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من فئتين
لأنه في الأصل صفة لها تقديره فئتين مفترقتين في المنافقين وصفة النكرة إذا تقدمت عليها
انتصبت حالا وفي فئتين وجهان أحدهما أنها حال من الكاف والميم في لكم والعامل فيها الاستقرار
الذي تعلق به لكم ومثله فما لهم عن التذكرة معرضين وقد تقدم أن هذه الحال لازمة لأن الكلام
لا يتم بدونها وهذا مذهب البصريين في كل ما جاء من هذا التركيب والثاني وهو مذهب الكوفيين
أنه نصب على خبر كان مضمرة والتقدير ما لكم في المنافقين كنتم فئتين وأجازوا ما لك الشاتم أي
ما لك كنت الشاتم والبصريون لا يجيزون ذلك لأنه حال والحال لا يتعرف ويدل على كونه حالا
التزام مجيئه في هذا التركيب نكرة وهذا كما قالوا في ضربي زيدا قائما مما لا يجوز نصبه على خبر كان
المقدرة بل على الحال لالتزام تنكيره وقد تقدم اشتقاق الفئة في البقرة **فصل** قال قوم
نزلت في الذين تخلفوا يوم أحد من المنافقين وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف أصحاب
الرسول عليه السلام فقالت منهم فرقة كفروا وآخرون قالوا لم يكفروا فنزلت الآية وهو قول
زيد بن ثابت وطعن في هذا الوجه بأن في نسق الآية ما يقدح فيه وأنهم من أهل مكة وهو قوله
ولا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا وقال مجاهد هم قوم خرجوا إلى المدينة وأسلموا ثم ارتدوا
واستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة ليأتوا ببضائع لهم يتجرون فيها فخرجوا وأقاموا بمكة
فاختلف المسلمون فيهم فقائل يقول هم منافقون وقائل يقول هم مؤمنون وقيل نزلت في
ناس من قريش قدموا المدينة وأسلموا ثم ندموا على ذلك فخرجوا كهيئة المتنزهين حتى تباعدوا عن المدينة
كتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إنا على الذي فارقناك عليه من الإيمان ولكنا اجتوينا المدينة واشتقنا
إلى أرضنا ثم إنهم خرجوا في تجارة نحو الشام فبلغ ذلك المسلمين فقال بعضهم نخرج إليهم فنقتلهم ونأخذ
ما معهم لأنهم رغبوا عن ديننا وقالت طائفة كيف تقتلون قوما على دينكم إن لم يذروا ديارهم وكان
هذا بعين النبي صلى الله عليه وسلم وهو ساكت لا ينهى واحدا من الفريقين فنزلت الآية وقال
ابن زيد نزلت في أهل الإفك وقال ابن عباس وقتادة هم قوم أسلموا بمكة
ثم لم يهاجروا وكانوا يظاهرون المشركين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت فما لكم يا معشر
المؤمنين في المنافقين فئتين أي صرتم فيهم فئتين أي فرقتين والله أركسهم أي نكسهم وردهم
إلى الكفر وأحكامه من الذل والصغار والسبي والقتل قال الحسن وإنما سماهم منافقين وإن
أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل قوله والله أركسهم مبتدأ وخبر وفيها
وجهان أظهرهما أنها حال إما من المنافقين وهو الظاهر وإما من المخاطبين والرابط الواو وكأنه أنكر
عليهم اختلافهم في هؤلاء والحال أن الله قد ردهم إلى الكفر والثاني أنها مستأنفة أخبر تعالى
عنهم بذلك وبما كسبوا متعلق بأركسهم والباء سببية أي بسبب كسبهم فما مصدرية أو بمعنى
الذي والعائد محذوف على الثاني لا على الأول على الصحيح والإركاس الرد والرجع ومنه الركس للرجيع
قال عليه السلام في الروثة لما أتي بها إنها ركس وقال أمية بن أبي الصلت
فأركسوا في جحيم النار إنهم ... كانوا عصاة وقالوا الإفك والزورا
أي ردوا وقال

الراغب الركس والنكس الرذل إلا أن الركس أبلغ لأن النكس ما جعل أعلاه أسفله والركس ما صار رجيعا بعد أن كان
طعاما وقال النضر بن شميل والكسائي الركس والنكس قلب الشيء على رأسه أو رد أوله على آخره والتركوس الانتكاس
وقيل أركسه أوبقه قال بشؤمك أركستني في الخنا ... وأرميتني بضروب العنا وقيل الإركاس الإضلال
ومنه وأركستني عن طريق الهدى ... وصيرتني مثلا للعدا وقيل هو التنكيس ومنه
ركسوا في فتنة مظلمة ... كسواد الليل يتلوها فتن وارتكس فلان في أمر كان نجا منه والركوسية
قوم بين النصارى والصابئين والراكس الثور وسط البيدر والثيران حوله وقت الدياس ويقال
أركس وركّس بالتشديد وركس بالتخفيف ثلاث لغات بمعنى واحد وارتكس هو أي رجع وقرأ عبد الله
ركسهم ثلاثيا وقرئ ركّسهم ركّسوا بالتشديد فيهما وقال أبو البقاء ومنه لغة أخرى ركسه الله من
غير همز ولا تشديد ولا أعلم أحدا قرأ به وقد تقدم أن عبد الله قرأ والله ركسهم من غير همز ولا تشديد
ونقل ابن الخطيب أنها قراءة أبي أيضا وكلام أبي البقاء مخلص فإنه إنما ادعى عدم العلم بأنها قراءة لا عدم القراءة
بها قال الراغب إلا أن أركسه أبلغ من ركسه كما أن أسفله أبلغ من سفله وفيه نظر **فصل** قوله
أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله أضل
الله ليس هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة لأنه قال قبل هذه الآية والله أركسهم بما كسبوا فبين
تعالى أنه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بأن ضلالهم حصل بخلق الله وعند
هذا حملوا قوله ومن أضل الله على وجوه أحدها المراد أن الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر
فلانا ويضلله بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه وثانيها أن المعنى أتريدون أن تهدوا إلى الجنة من أضله الله عن
طريق الجنة وذلك لأنه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة وثالثها أن يفسر
الإضلال بمنع الألطاف وقد تقدم ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب أنها صحيحة ولكنه تعالى لما أخبر
عن كفرهم وضلالهم وأنهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الإشكال لأن انقلاب علم الله تعالى محال
والمفضي إلى المحال محال ويدل على أن المراد أنه تعالى أضلهم عن الدين قوله تعالى ومن يضلل الله فلن
تجد له سبيلا والمعنى أنه تعالى لما أضلهم عن الإيمان امتنع أن تجد المخلوق سبيلا إلى إدخاله في الإيمان
قوله تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن
تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم
وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم
فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا يجوز في لو وجهان
أحدهما أن تكون مصدرية والثاني أنها على بابها من كونها حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره فعلى الأول تتقدر
مع ما بعدها بمصدر وذلك المصدر في محل المفعول لودوا وحينئذ فلا جواب لها والتقدير ودوا كفركم
وعلى الثاني يكون مفعول ود محذوفا وجواب لو أيضا محذوف لدلالة المعنى عليهما والتقدير ودوا كفركم
لو تكفرون كما كفروا لسروا بذلك وكما كفروا نعت لمصدر محذوف تقديره كفرا مثل كفرهم أو حال من
ضمير ذلك المصدر كما هو مذهب سيبويه وفتكونون عطف على تكفرون والتقدير ودوا كفركم وكونكم
مستوين معهم في شرعهم كقوله ودوا لو تدهن فيدهنون أي ودوا لو تدهنون فيدهنون والفاء عاطفة قال
الزمخشري ولو نصب على جواب التمني لجاز قال أبو حيان وفيه نظر من حيث أن النصب في جواب التمني
إذا كان التمني بلفظ الفعل يحتاج إلى سماع من العرب بل لو جاء لم تتحقق فيه الجوابية لأن ود التي بمعنى التمني
متعلقها المصادر لا الذوات فإذا انتصب الفعل بعد الفاء لم يتعين أن تكون فاء جواب لاحتمال أن يكون من
باب عطف المصدر المقدر على المصدر الملفوظ به فيكون من باب للبس عباءة وتقر عيني يعني
أن المصدر المفعول يكون ملفوظا به والمصدر المقدر بأن والفعل عطف عليه فيجعل المصدر المحذوف
ملفوظا به في مقابلة المقدر بأن والفعل وإلا فالمصدر المحذوف ليس ملفوظا به إلا بهذا التأويل المذكور
بل المعقول أن الفعل ينتصب على جواب التمني إذا كان بالحرف نحو ليت ولو وألا إذا أشربتا معنى التمني
وفيما قاله أبو حيان نظر لأن الزمخشري لم يعن بالتمني المفهوم من فعل الوداد بل المفهوم من لفظ لو
المشعرة بالتمني وقد جاء النصب في جوابها كقوله فلو أن لنا كرة فنكون وقد تقدم تحقيق هذه المسألة
فظهر قول الزمخشري وسواء خبر تكونون وهو في الأصل مصدر واقع موقع اسم الفاعل بمعنى مستوين ولذلك
وحد كقوله رجال عدل **فصل** لما استعظم قولهم أتريدون أن تهدوا من أضل الله على سبيل الإنكار عقب
ذلك الاستبعاد بأنهم بلغوا في الكفر إلى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا فلما بلغوا

أركستني م

ودّوا هم

تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم ثم قال فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله معكم. قال عكرمة هي هجرة اخرى. والهجرة على ثلاثة اوجه هجرة المؤمنين في اول الاسلام وهي قوله للفقراء المهاجرين. وقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ونحوهما. وهجرة المنافقين وهي الخروج في سبيل الله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صابرا محتسبا كما حكى ههنا منع موالاتهم حتى يهاجروا في سبيل الله. وهجرة سائر المؤمنين وهي ما قال النبي صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه. قال ابو بكر الرازي التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة في سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فدلت الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة لقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا. وقال عليه السلام انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وهذا التكليف انما كان لازما حين كانت الهجرة واجبة مفروضة فلما فتحت مكة نسخ ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية. وروي عن الحسن ان حكم الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب. قال ابن الخطيب الهجرة تحصل تارة بالانتقال من دار الكفر الى دار الاسلام. واخرى تحصل بالانتقال عن اعمال الكفار الى اعمال المسلمين. قال عليه السلام المهاجر من هاجر ما نهى الله عنه. وقال المحققون الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته والاية عامة في الكل وقيد الهجرة بكونها في سبيل الله لانه ربما كانت الهجرة لغرض من اغراض الدنيا فلا تكون معتبرة. قال القرطبي والهجرة انواع. منها الهجرة الى المدينة لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم في الغزوات وكانت هذه واجبة اول الاسلام حتى قال لا هجرة بعد الفتح وكذلك هجرة المنافقين مع النبي صلى الله عليه وسلم. والمهاجر من هجر ما حرم الله عليه وهاتان الهجرتان ثابتتان الان وهجرة اهل المعاصي ليرجعوا عما هم عليه تاديبا لهم فلا يكلمون ولا يخالطون حتى يتوبوا كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع كعب وصاحبيه. قوله فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم. اي فان اعرضوا عن التوحيد والهجرة ولزموا مواضعهم فخذوهم اذا قدرتم عليهم اسارى ومنه يقال للاسير اخيذ واقتلوهم اين ما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحال وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على اعدائكم ثم استثنى منهم وهو قوله الا الذين يصلون. في هذا الاستثناء قولان. اظهرهما انه استثناء متصل من الاخذ والقتل لا من الموالاة لان موالاة الكفار والمنافقين لا تجوز بحال والمستثنون على هذا قوم كفار. ومعنى الوصلة هنا الوصلة بالمعاهدة والمهادنة. وقال ابو عبيدة هو اتصال بالنسب وغلطه النحاس بان النسب كان ثابتا بين النبي عليه السلام والصحابة وبين المشركين ومع ذلك لم يمنعهم ذلك من قتالهم. وقال ابن عباس يريد يتحاوزون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق او عهد وهم الاسلميون وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وادع هلال بن عويمر الاسلمي عند خروجه الى مكة على ان لا يعينه ولا يعين عليه ومن وصل الى هلال من قومه وغيرهم ولجا اليه فلهم من الجوار مثل ما لهلال. وقال الضحاك عن ابن عباس اراد بالقوم الذين بينكم وبينهم ميثاق بني بكر بن زيد مناة كانوا في الصلح والهدنة. وقال مقاتل هم خزاعة. والقول الثاني انه منقطع وهو قول ابي مسلم الاصفهاني واختيار الراغب. قال ابو مسلم لما اوجب الله الهجرة على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم قصدوا الهجرة الى الرسول ونصرته وكان بينهم وبينه في الطريق كفار يخافونهم فعمدوا الى الكفار كان بينهم وبين المسلمين عهد فاقاموا عندهم الى ان يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول واصحابه لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه او لانه يخاف على اولاده الذين هم في ايديهم فعلى هذا القول يكون استثناء منقطعا لان هؤلاء المستثنين لم يدخلوا تحت قوله فما لكم في المنافقين فئتين والمستثنون على هذا مؤمنون. قوله بينكم وبينهم ميثاق. يجوز ان تكون جملة من مبتدا وخبر في محل جر صفة لقوم. ويجوز ان يكون بينكم وحده صفة لقوم فيكون في محل جر ويتعلق بمحذوف وميثاق على هذا رفع بالفاعلية لان الظرف اعتمد على موصوف وهذا الوجه اعرب لان الوصف بالمفرد اصل للوصف بالجملة. قوله او جاؤكم فيه وجهان. اظهرهما انه عطف على الصلة كانه قيل او الا الذين جاؤكم حصرت صدورهم فيكون التقدير الا الذين يتصلون بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم فيكون المستثنى صنفين من الناس احدهما واصل الى قوم معاهدين والاخر من جاء غير مقاتل للمسلمين ولا لقومه. والثاني انه عطف على صفة قوم وهي قوله بينكم وبينهم ميثاق فيكون المستثنى صنفا واحدا يختلف باختلاف من يصل اليه من معاهد وكافر واختار الاول الزمخشري وابن عطية قال الزمخشري الوجه العطف

على الصلة لقوله فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم بعد قوله فخذوهم واقتلوهم فقرر ان كفهم عن القتال احد سببي استحقاقهم لنفي التعرض لهم وترك الايقاع بهم. فان قلت كل واحد من الاتصالين له تاثير في صحة الاستثناء واستحقاق ترك التعرض الاتصال بالمعاهدين والاتصال بالكافين فهلا جوزت ان يكون العطف على صفة قوم ويكون قوله فان اعتزلوكم تقريرا لحكم اتصالهم بالكافين واختلاطهم بهم وجريهم على سننهم. قلت هو جائز ولكن الاول اظهر واجرى على اسلوب الكلام انتهى. وانما كان اظهر لوجهين. احدهما من جهة الصناعة والثاني من جهة المعنى. اما الاول فلان عطفه على الصلة يكون النسبة فيه اسنادية وذلك ان المستثنى محدث عنه محكوم له بخلاف حكم المستثنى منه فاذا دارت العطف على الصلة كان محدثا عنه بما عطفته بخلاف ما اذا عطفته على الصفة فانه يكون تقييدا في قوم الذين هم قيد في الصلة المحدث عن صاحبها ومتى دار الامر بين ان يكون النسبة اسنادية وبين ان تكون تقييدية كان جعلها اسنادية اولى لاستقلالها. والثاني من جهة المعنى وذلك ان العطف على الصلة يؤدي الى ان سبب ترك التعرض لهم ترك القتال وكفهم عنه وهذا سبب قريب والعطف على الصفة يؤدي الى ان سبب ترك التعرض لهم وصولهم الى قوم كافين عن القتال وهذا سبب بعيد واذا دار الامر بين سبب قريب واخر بعيد فاعتبار القريب اولى. والجمهور على اثبات او. وفي مصحف ابي جاؤكم من غير او وخرجها الزمخشري على احد اربعة اوجه. اما البيان ليصلون او البدل منه او الصفة لقوم بعد صفة او الاستئناف. قال ابو حيان وهي وجوه محتملة وفي بعضها ضعف وهو البيان والبدل لان البيان لا يكون في الافعال ولان البدل لا يتاتى لكونه ليس اياه ولا بعضه ولا مشتملا عليه انتهى. فيحتاج الجواب الى تامل ونظر. قوله حصرت صدورهم فيه سبعة اوجه. احدها انه لا محل لهذه الجملة بل جيء بها للدعاء عليهم بضيق صدورهم عن القتال وهذا منقول عن المبرد الا ان الفارسي رد عليه بانا مامورون بان ندعو على الكفار بالقاء العداوة بينهم فنقول اللهم اوقع العداوة بين الكفار لكن يكون قوله او يقاتلوا قومهم نفيا لما اقتضاه دعاء المسلمين عليهم. وقد اجاب عن هذا الرد بعض الناس فقال ابن عطية يخرج قول المبرد على ان الدعاء عليهم بان لا يقاتلوا المسلمين تعجيز لهم والدعاء عليهم بان لا يقاتلوا قومهم تحقير لهم اي هم اقل واحقر ومستغنى عنهم كما تقول اذا اردت هذا المعنى لا جعل الله فلانا علي ولا معي بمعنى استغني عنه واستقل دونه. واجاب غيره بانه يجوز ان يكون سؤال الموت لهم على ان قوله قومهم قد يحتمل ان يعبر به عمن ليسوا منهم بل عن معادين لهم. الثاني ان حصرت حال من فاعل جاؤكم واذا وقعت الحال فعلا ماضيا ففيها خلاف هل يحتاج الى اقترانه بقد ام لا والراجح عدم الاحتياج لكثرة ما جاء منه فعلى هذا لا تقدير قد قبل حصرت ومن اشترط ذلك قدرها هنا. الثالث ان حصرت صفة لحال محذوفة تقديره او جاؤكم قوما حصرت صدورهم او رجالا حصرة صدورهم منتصب لانه صفة موصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وسماها ابو البقاء حالا موطئة وهذا الوجه يعزى للمبرد ايضا. الرابع ان تكون في محل جر صفة لقوم بعد صفة واو جاؤكم معترض قال ابو البقاء يدل عليه قراءة من اسقط او وهو ابي كذا نقله عنه ابو حيان والذي في اعرابه اسقاط او جاؤكم يعني وهذا نصه قال احدهما هو جر صفة لقوم وما بينهما صفة ايضا وجاؤكم معترض وقد قرا بعض الصحابة بينكم وبينهم ميثاق حصرت صدورهم بحذف او جاؤكم هذا نصه وهو اوفق لهذا الوجه. الخامس ان يكون بدلا من جاؤكم بدل اشتمال لان المجيء مشتمل على الحصر وغيره نقله ابو حيان عن ابي البقاء ايضا. السادس انه خبر بعد خبر وهذه عبارة الزجاج يعني انها جملة مستانفة اخبر بها عن ضيق صدورهم عن القتال بعد الاخبار عنهم بما تقدم. قال ابن عطية بعد حكاية قول الزجاج يفرق بين الحال وبين خبر مستانف في قولك جاء زيد ركب الفرس انك اذا اردت الحال بقولك ركب الفرس قدرت قد وان اردت خبرا بعد خبر لم يحتج الى تقديرها. السابع انه جواب شرط مقدر تقديره وان جاؤكم حصرت وهو راي الجرجاني وفيه ضعف لعدم الدلالة على ذلك. وقرا الجمهور حصرت فعلا ماضيا والحسن وقتادة ويعقوب حصرة نصبا على الحال بوزن نبقة وهي تؤيد كون حصرت حالا ونقلها المهدوي عن عاصم في رواية حفص وروي عن الحسن ايضا حصرات وحاصرات وهاتان القراءتان تحتملان ان يكون حصرات وحاصرات نصبا على الحال او جرا على الصفة لقوم لان جمع المؤنث السالم يستوي جره ونصبه الا ان فيهما ضعفا من حيث ان الوصف الرافع لظاهر الفصيح فيه ان يوحد كالفعل او يجمع جمع تكسير ويقل جمعه تصحيحا تقول مررت بقوم ذاهب جواريهم او قيام جواريهم ويقل قائمات جواريهم. وقرى حصرة بالرفع على انه خبر مقدم وصدورهم مبتدا والجملة حال ايضا

وقال ابو البقاء ان كان قرئ حصرة بالرفع فعلى انه خبر وصدورهم مبتدأ والجملة حال قوله الى قوم اصله عن ان فلما حذف حرف الجر جرى الخلاف المشهور اهي في محل جر او نصب قوله الصدق واصله في المكان ثم توسع فيه فاطلق على حصر القول وهو الضيق في الكلام على المتكلم والحصر الكتوم قال جرير

ولقد تسقطني الوشاة فصادفوا ... حصرا بسرك يا اميم ضنينا

فصل اختلفوا في الذين استثناهم الله تعالى فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكافر الا اذا كان معاهدا او كان تاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني هم قوم من المؤمنين وذكر ما تقدم عنه في كون الاستثناء منقطعا قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة ماخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه ان الله تعالى من على المسلمين بكف باس المعاهدين قال بعض المفسرين معنى الاية ان القوم الذين جاؤكم وهم بنو مدلج كانوا عاهدوا ان لا يقاتلوا المسلمين وعاهدوا قريشا ان لا يقاتلوهم حصرت ضاقت صدورهم ان يقاتلوكم اي عن قتالكم للعهد الذي بينكم او يقاتلوا قومهم يعني من امن منهم ويجوز ان يكون معناه انهم لا يقاتلونكم مع قومهم ولا يقاتلون قومهم معكم يعني قريشا قد ضاقت صدورهم لذلك وقال بعضهم او بمعنى الواو كانه قال الى قوم بينكم وبينهم ميثاق وجاؤكم حصرت اي قد حصرت صدورهم عن قتالكم والقتال معكم وهم قوم هلال الاسلميون وبنو بكر نهى الله تعالى عن قتل هؤلاء المرتدين اذا اتصلوا باهل عهد للمؤمنين لان من انضم الى قوم ذوي عهد فله حكمهم في حقن الدم فصل المعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله تعالى قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تسليط الكافر على المؤمن وتقويته واجاب المعتزلة بوجهين الاول قال الجبائي قد بينا ان الذين استثناهم الله قوم مؤمنون لا كافرون وعلى هذا فمعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم ان اقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل قوله فلقاتلوكم اللام جواب لو على التكرير او البدل تقديره ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم وقال ابن عطية هي لام المحاذاة والازدواج بمثابة الاولى لو لم يكن الاولى كنت تقول لقاتلوكم وهذه التسمية غريبة وقد سبقه اليها مكي والجمهور على فلقاتلوكم من المقاتلة ومجاهد وجماعة فلقتلوكم ثلاثيا والحسن والجحدري فلقتّلوكم بالتشديد قوله فان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لقتالكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرا الجحدري بفتح السين وسكون اللام والحسن بكسر السين وسكون اللام فما جعل الله لكم عليهم سبيلا اي طريقا بالقتل والقتال قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال اخرون انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فهو ظاهر قولهم واما الذين حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الاية على المعاهد فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة قوله تعالى ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا السين في ستجدون للاستقبال على اصلها قالوا وليست هنا للاستقبال بل للدلالة على الاستمرار وليس بظاهر قال الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس هم اسد وغطفان كانوا حاضري المدينة تكلموا بالاسلام رياء وهم غير مسلمين فكان الرجل منهم يقول له قومه بماذا اسلمت فيقول برب القرد ورب العقرب والخنفساء واذا لقوا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا انا على دينكم يريدون بذلك الامن في الفريقين وقال الضحاك عن ابن عباس هم بنو عبد الدار كانوا بهذه الصفة يريدون ان يامنوكم فلا تتعرضوا لهم ويامنوا قومهم فلا يتعرضون لهم كلما ردوا الى الفتنة دعوا الى الشرك اركسوا فيها اي رجعوا وعادوا الى الشرك وقرا عبد الله ركسوا فيها ثلاثيا مخففا ونقل ابن جني عنه ركّسوا بالتشديد وقرا ابن وثاب والاعمش ردوا بكسر الراء لان الاصل رددوا فادغم ونقلت الكسرة على الراء وقوله الى الفتنة الى الكفر اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم اي فان لم يكفوا عن قتالكم حتى يسيروا الى مكة ويلقوا اليكم السلم اي المفاداة والصلح ويكفوا ايديهم ولم يقبضوا ايديهم عن قتالكم فخذوهم اسرى فاقتلوهم حيث ثقفتموهم وجدتموهم واولئكم اي اهل هذه الصفة جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا اي حجة

بينة ظاهرة بالقتل والقتال وهذه الاية تدل على انهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم قوله لكم عليهم سبيلا لكم متعلق بجعل وسبيلا مفعول جعل وعليهم حال من سبيلا لانه في الاصل صفة نكرة قدم عليها ويجوز ان يكون جعل بمعنى صير فيكون سبيلا مفعولا اولا وعليهم مفعول ثان كما تقدم قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما لما رغب في مقاتلة الكفار ذكر بعدها ما يتعلق بالمحاربة ولا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه مسلم فذكر الله حكم هذه الواقعة وقد تقدم الكلام في نظير هذا التركيب عند قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين قوله الا خطأ فيه اوجه احدها انه استثناء منقطع وهو قول الجمهور ان اريد بالنفي معناه ولا يجوز ان يكون متصلا اذ يصير المعنى الا خطأ فله قتله والثاني انه متصل ان اريد بالنفي التحريم ويصير المعنى الا خطأ بان عرفه كافرا فقتله ثم كشف الغيب انه كان مؤمنا الثالث انه استثناء مفرغ ثم في نصبه ثلاثة احتمالات الاول انه مفعول له اي ما ينبغي له ان يقتله لعلة من العلل الا للخطأ وحده الثاني انه حال اي ما ينبغي له ان يقتله في حال من الاحوال الا في حال الخطأ الثالث انه نعت مصدر محذوف اي الا قتلا خطأ ذكر هذه الاحتمالات الزمخشري الرابع من الاوجه ان يكون الا بمعنى ولا والتقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا عمدا ولا خطأ ذكره بعض اهل العلم حكى ابو عبيدة عن يونس قال سالت رؤبة بن العجاج عن هذه الاية فقال ليس له ان يقتله عمدا ولا خطأ فاقام الا مقام الواو وهو كقول الشاعر

وكل اخ مفارقه اخوه ... لعمر ابيك الا الفرقدان

الا ان الفراء رد هذا القول بان مثل ذلك لا يجوز الا اذا تقدمه استثناء اخر فيكون الثاني عطفا عليه كقوله

ما بالمدينة دار غير واحدة ... دار الخليفة الا دار مروانا

وهذا راي الفراء اما غيره فزعم ان الا تكون عاطفة بمعنى الواو من غير شرط وقد تقدم تحقيق هذا في قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين وقرا الجمهور خطأ مهموزا بوزن نبأ والزهري خطا بوزن عصى وفيها تخريجان احدهما انه حذف لام الكلمة تخفيفا كما حذفوا لام دم ويد واخ وبابها والثاني انه خفف الهمزة بابدالها الفا فالتقت مع التنوين فحذفت لالتقاء الساكنين كما يفعل ذلك بسائر المقصور وقرا الحسن خطاء بوزن سماء فصل ذكر المفسرون في سبب النزول وجوها احدها روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان كان يقاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا ان اباه اليمان واحد من الكفار فضربوه باسيافهم وحذيفة يقول انه ابي فلم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع النبي عليه السلام ازداد وقع حذيفة عنده فنزلت هذه الاية وثانيها ان ابا الدرداء كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكر الواقعة للرسول عليه السلام فقال النبي عليه السلام هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الاية وثالثها روي ان عياش بن ابي ربيعة المخزومي وكان اخا ابي جهل من امه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بمكة فاسلم قبل الهجرة ثم خاف ان يظهر اسلامه لاهله فخرج هاربا الى المدينة وتحصن في اطم من اطامها فجزعت لذلك امه جزعا شديدا وقالت لابنيها الحارث وابي جهل ابني هشام وهما اخواه لامه لا والله لا يظلني سقف ولا اذوق طعاما ولا شرابا حتى تاتوني به فخرجا في طلبه وخرج معهما الحارث بن زيد بن ابي انيسة حتى اتوا المدينة فاتوا عياشا وهو في الاطم فقالا له انزل فان امك لم يؤوها سقف بيت بعدك وقد حلفت ان لا تاكل طعاما ولا تشرب شرابا حتى ترجع اليها وقال ابو جهل اليس ان محمدا يامركم ببر الام فانصرف الى امك وانت على دينك ولك الله علينا ان لا نكرهك على شيء ولا نحول بينك وبين دينك فلما ذكروا له ذلك نزل اليهم فاخرجوه من المدينة ثم اوثقوه بنسعة فجلده كل واحد منهم مائة جلدة ثم قدموا به على امه فلما اتاها قالت والله لا احلك من وثاقك حتى تكفر بالذي امنت به ثم تركوه موثقا مطروحا في الشمس ما شاء الله فاعطاهم الذي ارادوا فاتاه الحارث بن زيد فقال يا عياش اهذا الذي كنت عليه فوالله لئن كان هدى لقد

تركت الهدى ولئن كان ضلالة لقد تركتها فغضب عياش من مقالته وقال والله لا ألقاك خاليا أبدا إلا قتلتك ثم إن عياشا أسلم بعد ذلك وهاجر ثم أسلم الحارث بن زيد بعده وهاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس عياش حاضرا يومئذ ولم يشعر بإسلامه فبينما عياش يسير بظهر قباء إذ لقي الحارث فقتله فقال الناس ويحك أي شيء صنعت إنه قد أسلم فرجع عياش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله قد كان من أمري وأمر الحارث ما قد علمت وإني لم أشعر بإسلامه حتى قتلته فنزلت الآية

فصل قوله وما كان قيل معناه ما كان له فيما أتاه من ربه وعهد إليه وقيل ما كان له في شيء من الأزمنة ذلك والمقصود بيان أن حرمة القتل كانت ثابتة من أول زمان التكليف وقوله إلا خطأ فعلى القول بأنه متصل ذكروا وجوها أحدها أن هذا الاستثناء معناه أن الإنسان يؤاخذ على القتل إلا إذا كان القتل قتل خطأ فإنه لا يؤاخذ به وثانيها أنه استثناء صحيح على ظاهر اللفظ والمعنى ليس لمؤمن أن يقتل مؤمنا البتة إلا عند الخطأ وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار أو وجده في عسكرهم فظنه مشركا فيجوز قتله وثالثها أن في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير وما كان لمؤمن ليقتل مؤمنا إلا خطأ كقوله تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد لأنه تعالى أي وما كان الله ليتخذ من ولد لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء إنما ينفى عنه ما لا يليق به قال القرطبي قوله وما كان ليس على النفي وإنما هو على التحريم والنهي كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولو كان على النفي لما وجد مؤمن قتل مؤمنا قط لأن ما نفاه الله فلا يجوز وجوده كقوله ما كان لكم أن تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر إنما نفى عنهم أن يمكنهم إنباتها فإنه تعالى هو القادر على إنبات الشجر ورابعها أن وجه الإشكال في اتصال هذا الاستثناء أن يقال الاستثناء من النفي إثبات وهذا يقتضي الإطلاق في قتل المؤمن في بعض الأحوال وذلك محال لأن ذلك الإشكال إنما يلزم إذا سلمنا أن الاستثناء من النفي إثبات وذلك مختلف فيه بين الأصوليين والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضي نفي الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه وإذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات وحينئذ يندفع الإشكال ومما يدل على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور لا نكاح إلا بولي ويقال لا ملك إلا بالرجال ولا رجال إلا بالمال والاستثناء في هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي إثباتا وخامسها قال أبو هاشم تقدير الآية وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا فإن قتل المؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا إلا أن يكون خطأ فإنه لا يخرجه عن كونه مؤمنا وهذا بناء على أصلهم وهو أن الفاسق عند المعتزلة ليس بمؤمن وهو أصل باطل وإن قلنا إنه استثناء منقطع فهو بمعنى لكن ونظائره كثيرة قال تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما

فصل قال القرطبي ذهب داود إلى وجوب القصاص بين الأحرار والعبيد في النفس وفي الأعضاء لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس إلى قوله والجروح قصاص ولقوله عليه السلام المؤمنون تتكافأ دماؤهم ولم يفرق بين حر وعبد وقال أبو حنيفة وأصحابه لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا في النفس فيقتل الحر بالعبد كما يقتل العبد بالحر ولا قصاص بينهما في الجراح والأعضاء وأجمع العلماء على أن قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ أنه لم يدخل فيه العبيد وإنما أريد به الأحرار فكذلك قوله عليه السلام المؤمنون تتكافأ دماؤهم أريد به الأحرار خاصة والجمهور على ذلك وإذا لم يكن قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفس فالنفس أحرى بذلك وقد مضى هذا في البقرة

قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة خطأ إما منصوب على المصدر أي قتلا خطأ وإما على أنه مصدر في موضع الحال أي ذا خطأ أو خاطئا والفاء في قوله فتحرير جواب الشرط أو زائدة في الخبر إن كانت من بمعنى الذي وارتفاع تحرير إما على الفاعلية أي فيجب عليه تحرير وإما على الابتدائية والخبر محذوف أي فعليه تحرير أو بالعكس أي فالواجب تحرير والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء لقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا فكونه مملوكا صفة تكدر مقتضى الإنسانية فسميت إزالة الملك تحريرا أي تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته والرقبة عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق **والدية** في الأصل مصدر ثم أطلق على المال المأخوذ في القتل ولذلك قال مسلمة إلى أهله والفعل لا يسلم بل الأعيان تقول ودى يدي دية وودا كوشي يشي شية تحذف فاء الكلمة ونظيره في الصحيح اللازم زنة وعدة وإلى أهله متعلق بمسلمة تقول سلمت إليه كذا ويجوز أن تكون صفة

لمسلمة وفيه ضعف **فصل** معنى الآية فعليه إعتاق رقبة مؤمنة كفارة ودية كاملة مسلمة إلى أهله أي إلى أهل القتيل الذين يرثونه إلا أن يصدقوا أي يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية واختلفوا في قتل العمد فقال أبو حنيفة لا يوجب الكفارة لهذه الآية فقال ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير فشرط لوجوب الكفارة كونه خطأ وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط وقال الشافعي تجب الكفارة لما روى واثلة بن الأسقع قال أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا أوجب النار بالقتل فقال أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه ولأن الكفارة في قتل الصيد في الحرم والإحرام يستوي فيه العامد والخاطئ إلا في الإثم فكذا في قتل المؤمن

فصل قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزئ الرقبة إلا إذا صام وصلى لأنه وصفها بالإيمان والإيمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع والكل فائت عن الصبي وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة يجزئ الصبي إذا كان أحد أبويه مسلما لأن قوله ومن قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة يدخل فيه الصغير

فصل قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل لوجوه الأول أن قوله فتحرير رقبة والمراد إيجابها على القاتل لا على غيره بالإجماع فكذا الدية لأن اللفظ في الموضعين واحد الثاني أن الجناية إنما صدرت عنه والضمان لا يجب إلا على المتلف أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر منه على سبيل الخطأ والفعل الخطأ في قيم المتلفات وأروش الجنايات قائم مقام العمد وتلك لا تجب إلا على المتلف فكذا هاهنا الثالث أن العاقلة لم تصدر عنهم جناية فلا تجب عليهم شيء لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال ولا تكسب كل نفس إلا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وروي أن أبا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا فقال ابني فقال إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم أنه ليس المقصود الإخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن إثم جنايتك لا يتعدى إلى ولدك وبالعكس الرابع أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم لا سبيل لأحد أن يأخذ منه قال تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض وقال عليه السلام كل امرئ أحق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه تركنا هذه النصوص في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كالزكوات وأخذ الضمانات وأما الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لأن القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون ولا يجوز تقديم المظنون على المعلوم ولأن هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة أصول الشريعة فوجب رده واحتج الفقهاء بما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة فألقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقال حمل بن مالك كيف ندي من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك يطل فقال عليه السلام هذا من سجع الجاهلية وعن عمر رضي الله عنه قضى على علي رضي الله عنه بأن يعقل عن موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولى لها وعلي كان ابن أخي صفية وقضى للزبير بميراثها وهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة

فصل مذاهب الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل وقال الأصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل واحتج الفقهاء بأن عليا وابن عمر وابن مسعود قضوا بذلك ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية واستدل الأصم بهذه الآية فإن قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله أجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب أن يكون الحكم ثابتا فيهما بالسوية

قوله إلا أن يصدقوا فيه قولان أحدهما أنه استثناء منقطع والثاني أنه متصل قال الزمخشري فإن قلت بم تعلق أن يصدقوا وما محله قلت تعلق بعليه أو بمسلمة كأنه قيل وتجب عليه الدية أو تسلمها إلا حين يتصدقون عليه ومحلها النصب على الظرف بتقدير حذف الزمان كقولهم اجلس ما دام زيد جالسا ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين قلت وخطأه أبو حيان في هذين النحوين أما الأول فلأن النحويين نصوا على منع قيام أن وما بعدها مقام الظرف وأن ذلك مما تختص به ما المصدرية لو قلت آتيك أن يصيح الديك أي وقت صياحه لم يجز وأما الثاني فنص سيبويه على منعه أيضا قال في قول العرب أنت الرجل أن تنازل أو أن تخاصم أي أنت الرجل نزالا وخصاما أن انتصاب هذا انتصاب المفعول من أجله لأن المستقبل لا يكون حالا فكونه منقطعا هو الصواب وقال أبو البقاء وقيل هو متصل والمعنى فعليه دية في كل حال إلا في حال التصدق عليه بها والجمهور على يصدقوا بتشديد الصاد والأصل يتصدقوا فأدغمت التاء في الصاد ونقل عن أبي هذا الأصل قراءة وقرأ أبو عمرو في رواية عبد الوارث وتعزى للحسن وأبي عبد الرحمن تصدقوا بتاء الخطاب والأصل تتصدقوا بتاءين فأدغمت الثانية وقرئ تصدقوا بتاء الخطاب

وتخفيف الصاد وهي كالتي قبلها الا ان التخفيف هذه بحذف احدى التائين الاولى او الثانية على خلاف في ذلك وتخفيف الاولى بالادغام **قوله** وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة لما ذكر اولا ان قتل المؤمن خطأ فيه تحرير رقبة وتسليم الدية ذكر هنا ان من قتل خطأ من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن الدية ثم ذكر بعده ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن ايجاب الدية هنا وايجابها فيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة في هذه الصورة واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى من قوم عدو لكم اما ان يكون المراد منه كون هذا المقتول من سكان دار الحرب او كونه ذا نسب منهم والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه كفار فاذا قتل خطأ وجبت الدية في قتله فتعين الاول وهو كون المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن فتجب كفارة بلا دية قال الشافعي وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه لانا لو اوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الى ان يبحث عن كل احد هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق ويفضي الى احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه الذي اهدر دم نفسه باختيار السكنى في دار الحرب واما الكفارة فانها حق الله تعالى لانه قتل انسانا مؤمنا مواظبا على عبادة الله تعالى وقيل المراد منه اذا كان المقتول مسلما في دار الاسلام وهو من نسب قوم كفار وقاربه في دار الحرب حرب للمسلمين ففيه الكفارة بلا دية لاهله وكان الحارث بن زيد من قوم كفار حرب للمسلمين وكان فيه تحرير رقبة ولم يكن فيه دية لانه لم يكن بين قومه وبين المسلمين عهد **قوله** وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فيه قولان احدهما ان المراد منه المسلم لانه تعالى ذكر اولا حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان بين اهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول اذا كان بين اهل العهد واهل الذمة ويؤكده قوله وان كان فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو المؤمن المقتول خطأ الثاني ان المراد منه الذمي والمعاهد وهؤلاء طعنوا في القول الاول من وجوه احدها ان المسلم المقتول خطأ سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول من سكان دار الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا يجب الدية في قتله فاما ههنا فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد هو المؤمن لكان تكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز وثانيها لو كان المراد ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه وثالثها ان كلمة من تقتضي ان يكون من ذلك القوم في الوصف المنصوص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونه منهم مجمل لا يدرى انه منهم في اي الامور واذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك اولى واذا دلت الآية على انه منهم في كونه معاهدا وجب ان يكون ذميا او معاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الاوجه اما الاول فلان الله تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول خطأ الساكن في دار الحرب وبين ان الدية لا تجب في قتله وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ الساكن بين اهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بينه وبين القسم الذي قبله والجواب عن الثاني ان اهله هم المسلمون الذين تصرف ديته اليهم واما الثالث فان كلمة من صارت مفسرة في الآية السابقة بمعنى في قوم عدو لكم فكذا ههنا وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية وهي ان ابا حنيفة يرى ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم وقال غيره نصف دية المسلم واحتج ابو حنيفة بقوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق والمراد منه الذمي ثم قال فدية فاوجب لهم تمام الدية وجوابه ان نقول هذه الآية نزلت في المؤمنين كما بينا فسقط استدلاله وبتقدير ان تكون نزلت في اهل الذمة فانما اوجب مسمى دية ولكن لم يبين مقدارها فلم قلتم بان الدية التي اوجبها في حق الذمي هي التي اوجبها في حق المسلم بل لكل دية مقدار معين فان الدية هي المال المأخوذ الذي يؤدى في مقابلة النفس **فان قيل** لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاولى وههنا عكس **فالجواب** ان الواو لا تفيد الترتيب فتصير كقوله وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا **فصل** والكفارة تكون باعتاق رقبة مؤمنة سواء كان المقتول مسلما او معاهدا رجلا كان او امرأة حرا

كان او عبدا وتكون في مال القاتل **قوله** فمن لم يجد مفعوله محذوف اي فمن لم يجد الرقبة وهي بمعنى وجدان الضالة فلذلك تعدت لواحد وقوله فصيام شهرين ارتفاعه على احد الاوجه المذكورة في قوله فتحرير رقبة كانه قال فعليه صيام او فيجب عليه صيام او فواجبه صيام قال ابو البقاء ويجوز في غير القرآن النصب على فليصم صوم شهرين وجيئه لنظر ان الاستثناء المعروف في ذلك ان يقال صمت شهرين ويومين ولا يقولون صوم ولا صيام شهرين **فصل** اذا كان واجدا للرقبة او قادرا على تحصيلها بثمنها فاضلا عن نفقته ونفقة عياله وحاجته من مسكن ونحوه فعليه الاعتاق ولا يجوز له الصوم فان عجز عن ذلك فعليه صوم شهرين متتابعين فان افطر يوما متعمدا في خلال الصوم او نوى صوما آخر وجب عليه الاستئناف وان افطر لعذر مرض او سفر او حيض فقال النخعي والشافعي في اظهر قوليه ينقطع التتابع وعليه الاستئناف وقال سعيد بن المسيب والحسن والشعبي لا ينقطع ولو حاضت المرأة لم ينقطع التتابع لانه لا يمكن الاحتراز عنه قال مسروق ان الصوم بدل عن مجموع الكفارة والدية **فصل** اذا عجز عن الصوم هل يطعم ستين مسكينا فيه قولان احدهما يطعم كالظهار والثاني لا لان الشرع لم يذكر له بدلا **قوله** توبة في نصبه ثلاثة اوجه احدها انه مفعول من اجله تقديره شرع ذلك توبة منه قال ابو البقاء ولا يجوز ان يكون العامل صوم الا على حذف مضاف اي لوقوع توبة او لحصول توبة يعني انه انما احتاج الى تقدير ذلك المضاف ولم يقل ان العامل هو الصيام لانه اختل شرط من شروط نصبه لان فاعل الصيام غير فاعل التوبة الثاني انها منصوبة على المصدر اي رجوعا منه الى التسهيل حيث نقلكم من الاثقل الى الاخف او توبة منه اي قبولا منه من تاب عليه اذا قبل توبته والتقدير تاب عليكم توبة الثالث انها منصوبة على الحال ولكن على حذف مضاف تقديره فعليه كذا حال كونه صاحب توبة ولا يجوز ذلك من غير تقدير هذا المضاف لانك لو قلت فعليه صيام شهرين تائبا من الله لم يجز ومن الله في محل نصب لانه صفة لتوبة فيتعلق بمحذوف **فان قيل** الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله **فالجواب** من وجوه احدها ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط والاستكشاف لتعذر عليه الفعل الا ترى ان من قتل مسلما يظنه حربيا فلو بالغ في الاستكشاف فالظاهر انه لم يقع فيه ومن رمى صيدا فاصاب انسانا فلو احتاط ولم يرم الا في موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في تلك الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط وثانيها ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه لان الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم وثالثها ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليما بانه لم يقصد ولم يتعمد حكيما بما حكم به عليه ولم يؤاخذ بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يتعمد قال اهل السنة افعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح ومعنى كونه حكيما كونه عالما بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذا باطل لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب ان كل موضع في القرآن ورد فيه الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في الفعل والاتقان فالاحكام عائد الى كيفية الفعل **قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما** لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم قتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر في سورة البقرة عند قوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى لا جرم اقتصر ههنا على بيان الاثم والوعيد وقوله متعمدا حال من فاعل يقتل وروي عن الكسائي سكون التاء كانه فر من توالي الحركات وخالدا نصب على الحال من محذوف وفيه تقديران احدهما يجزاها خالدا فيها فان شئت جعلته حالا من الضمير المنصوب او المرفوع والثاني جازاه بدليل وغضب الله عليه ولعنه فعطف الماضي عليه فعلى هذا هي حال من الضمير المنصوب لا غير ولا يجوز ان تكون حالا من الهاء في جزاؤه لوجهين احدهما انه مضاف اليه ومجيء الحال من المضاف اليه ضعيف والثاني انه يؤدي الى الفصل بين الحال وصاحبها باجنبي وهو خبر المبتدأ الذي هو جهنم **فصل** نزلت في مقيس بن صبابة الكناني وكان قد اسلم هو واخوه هشام فوجد اخاه هشاما قتيلا في بني النجار فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم معه

رجلا من بني فهر الى بني النجار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامركم ان علمتم قاتل هشام بن صبابة
ان تدفعوه الى مقيس فيقتص منه وان لم تعلموه ان تدفعوا اليه ديته فابلغهم الفهري ذلك فقالوا
سمعا وطاعة لله ولرسوله ما نعلم له قاتلا ولكنا نؤدي ديته فاعطوه مائة من الابل ثم انصرفا راجعين
الى المدينة فاتى الشيطان مقيسا فوسوس اليه فقال تقبل دية اخيك فيكون عليك مسبة اقتل
الذي معك فتكون نفس مكان نفس وفضل الدية ففعل الفهري فرماه بصخرة فشدخه ثم ركب
بعيرا منها وساق بقيتها راجعا الى مكة كافرا فنزل فيه ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها بكفره وارتداده وهو الذي استثناه النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة عمن امنه فقتل وهو متعلق
باستار الكعبة وغضب الله عليه ولعنه اي طرده عن الرحمة واعد له عذابا عظيما **فصل** قال القرطبي
ذكر الله عز وجل في كتابه العمد والخطا ولم يذكر شبه العمد وقد اختلف العلماء في القول به فقال
ابن المنذر انكر ذلك مالك وقال ليس في كتاب الله الا العمد والخطا وذكره الخطابي ايضا عن مالك وزاد واما
شبه العمد فلا نعرفه قال ابو عمر انكر مالك والليث بن سعد شبه العمد فمن قتل عندهما بما لا يقتل
مثله غالبا كالعض واللطمة وضرب السوط ونحوه فانه عمد وفيه القود قال وهو قول جماعة من
الصحابة والتابعين وذهب جمهور فقهاء الامصار الى ان هذا كله شبه العمد قال ابن المنذر وشبه
العمد يعمل به عندنا وممن اثبت شبه العمد الشعبي والحكم وحماد والنخعي وقتادة وسفيان الثوري
واهل العراق والشافعي واحمد وذكر عن مالك وروي عن عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهما
فصل اجمعوا على ان دية العمد في مال الجاني ودية الخطا على عاقلته واختلفوا في دية شبه
العمد فقال الحارث العكلي وابن ابي ليلى وابن شبرمة وقتادة وابو ثور هي في مال الجاني وقال الشعبي
والنخعي والحكم والشافعي والثوري واحمد واسحق واصحاب الراي هي على العاقلة قال ابن المنذر وهو
الصحيح لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل دية الجنين على عاقلة الضاربة **فصل** اختلفوا في حكم
هذه الاية فروي عن ابن عباس ان قاتل المؤمن عمدا لا توبة له فقيل له اليس قد قال الله تعالى في سورة
الفرقان ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له
العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب فقال كانت هذه الاية في الجاهلية وذلك ان ناسا
من اهل الشرك كانوا قتلوا وزنوا فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ان الذي تدعوا اليه لحسن
لو تخبرنا ان لما عملناه كفارة فنزل والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله الا من تاب وامن فهذه لاولئك
واما التي في النساء فالرجل اذا عرف الاسلام وشرائعه ثم قتل فجزاؤه جهنم وقال زيد بن ثابت لما نزلت
التي في الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها اخر عجبنا من لينها فلبثنا سبعة اشهر ثم نزلت الغليظة
بعد اللينة فنسخت اللينة واراد بالغليظة هذه الاية وباللينة اية الفرقان وقال ابن عباس
تلك اية مكية وهذه مدنية نزلت ولم ينسخها شيء وذهب اهل السنة الى ان قاتل المسلم عمدا توبته
مقبولة لقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا وقال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وما روي عن ابن عباس فهو تشديد ومبالغة في الزجر عن القتل وليس في الاية
متعلق لمن يقول بالتخليد في النار بارتكاب الكبائر لان الاية نزلت في قاتل هو كافر وهو مقيس بن صبابة
وقيل انه وعيد لمن قتل مؤمنا مستحلا لقتله بسبب ايمانه ومن استحل قتل اهل الايمان لايمانهم كان
كافرا مخلدا في النار وحكي ان عمرو بن عبيد جاء الى ابي عمرو بن العلا فقال هل يخلف الله وعده فقال
لا فقال اليس قد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فقال ابو عمرو من العجمة
اتيت يا ابا عثمان ان العرب لا تعد الاخلاف في الوعيد خلفا وذما وانما تعد اخلاف الوعد خلفا
وانشد   واني وان اوعدته او وعدته   لمخلف ايعادي ومنجز موعدي   والدليل على ان
غير الشرك لا يوجب التخليد في النار قوله عليه السلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وروى
عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليلة العقبة وحوله عصابة من اصحابه
بايعوني على ان لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادكم ولا تاتوا ببهتان تفترونه
بين ايديكم وارجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فاجره على الله ومن اصاب من ذلك شيئا
فعوقب في الدنيا فهو كفارة ومن اصاب من ذلك شيئا ثم ستره فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان
شاء عاقبه فبايعناه على ذلك وذكر الواحدي ان الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الاية
طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضي شيئا منها لان الذي ذكروا اما تخصيص واما معارضة واما اضمار

واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي عندي وجهان الاول اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في كافر قتل
مؤمنا ثم ذكر تلك القصة والثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال والتقدير انه سيجزى بجهنم
وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم قال ابن الخطيب والوجه الاول ضعيف لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وايضا ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة
لذلك كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما دل ذلك
على ان الموجب لقطع السارق هو السرقة ولجلد الزاني هو الزنا فكذا ههنا يدل على ان الموجب لهذا الوعيد
هو القتل العمد لانه الوصف المناسب للحكم واذا كان كذلك لم يبق لكون الاية مخصوصة بالكافر وجه
وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الموجب لهذا الوعيد هو الكفر او القتل العمد فان كان الموجب هو الكفر
وكان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون للقتل اثر البتة في هذا الوعيد ويكون هذا الكلام
جاريا مجرى النفس وسائر الامور التي لا اثر لها في هذا الوعيد وذلك باطل وان كان الموجب لهذا
الوعيد كونه قتلا عمدا فلزم ان يقال اينما حصل القتل العمد حصل هذا الوعيد فثبت ان هذا الوجه
الذي ارتضاه الواحدي ليس بشيء واما الوجه الثاني فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام
الخبر فاذا جوزنا الخلف فيه على الله فقد جوزنا الكذب على الله وهذا خطا عظيم بل يقرب من الكفر لاجماع
العقلاء على انه تعالى منزه عن الكذب وحكى القفال في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية تدل
على ان جزاء القتل هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك
ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل
العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به
وقال من يعمل مثقال ذرة شرا يره قال ابن الخطيب واعلم انا نقول هذه الاية مخصوصة في موضعين
احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كالقصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة والثاني القتل
العمد العدوان اذا تاب عنه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا دخله التخصيص في هاتين الصورتين فيدخله
التخصيص فيما اذا حصل العفو فيه بدليل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة
الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ان الله كان بما تعملون خبيرا**
لما نهى عن قتل المؤمن امر المجاهدين بالتثبت في القتل لئلا يسفكوا دما حراما بتاويل ضعيف والضرب
في الارض معناه السير فيها بالسفر للتجارة والجهاد واصله من الضرب باليد وهو كناية عن الاسراع في
السير فان من ضرب انسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة قال الزجاج معنى ضربتم في
سبيل الله اذا غزوتم وسرتم الى الجهاد قال القرطبي تقول العرب ضربت في الارض اذا سرت لتجارة
او غزو او غيره مقترنة بفي وتقول ضربت الارض دون في اذا قصدت قضاء حاجة الانسان ومنه
قوله عليه السلام لا يخرج الرجلان يضربان الغائط يتحدثان كاشفين عن فرجيهما فان الله
يمقت على ذلك وفي اذا معنى الشرط فلذلك دخلت الفاء في قوله فتبينوا وقد يجازى بها كقوله
واذا تصبك خصاصة فتجمل   والجيد لا يجازى بها كقول الشاعر
والنفس راغبة اذا رغبتها   واذا ترد الى قليل تقنع   **قوله** فتبينوا قرئ
الاخوان من التثبت والباقون من التبين قيل هما متقاربان لان من تثبت في الشيء تبينه قاله ابو
عبيد وصححه ابن عطية وقال الفارسي التثبت هو خلاف الاقدام والمراد التاني والتثبت اشد
اختصاصا بهذا الموضع لقوله تعالى واشد تثبيتا اي اشد وقعا لهم عما وعظوا به بان لا يقدموا عليه
فاختار قراءة الاخوين وعكس قوم فرجحوا قراءة الجماعة قالوا لان المتثبت قد لا يتبين وقال الراغب
لانه قلما يكون الا بعد تثبت وقد يكون التثبت ولا تبين وقد قوبل بالعجلة في قوله عليه السلام
التبين من الله والعجلة من الشيطان وهذا يقوي قراءة الاخوين ايضا وتفعل في كلتا القراءتين بمعنى
استفعل الدال على الطلب اي اطلبوا التثبت او البيان **قوله** لمن القى اللام للتبليغ هنا ومن موصولة
او موصوفة والقى هنا ماضي اللفظ الا انه بمعنى المستقبل اي لمن يلقي لان النهي لا يكون عما وقع وانقضى
والماضي اذا وقع صلة صلح للمضي والاستقبال وقرا نافع وابن عامر وحمزة السلم بفتح السين
واللام من غير الف وباقي السبعة السلام بالف وروي عن عاصم السلم بكسر السين وسكون اللام
فاما السلام فالظاهر انه التحية والمعنى لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انما قالها تعوذا فتقتلوه

لنا خذوا اموالهم ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما اظهره وقيل معناه الاستسلام والانقياد والمعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل عن الناس طالب للسلامة والسلم بفتحهما الانقياد فقط وكذا السلم بالكسر والسكون وقرأ الجحدري بفتحها وسكون اللام وقد تقدم في البقرة والجملة من قوله لست مؤمنا في محل نصب بالقول والجمهور على كسر الميم الثانية من مؤمن اسم فاعل وابو جعفر بفتحها اسم مفعول اي لا نؤمنك في نفسك وتروى هذه القراءة عن علي وابن عباس ويحيى بن يعمر قوله تبتغون في محل نصب على الحال من فاعل تقولوا اي لا تقولوا ذلك مبتغين

فصل ذكروا في سبب النزول روايات الاولى ان الآية نزلت في رجل من بني مرة بن عوف يقال له مرداس بن نهيك رجل من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فسمعوا السرية لرسول الله صلى الله عليه وسلم تريدهم وكان على السرية رجل يقال له غالب بن فضالة الليثي فهربوا واقام الرجل لانه كان مسلما فلما راى الخيل خاف ان يكونوا من غير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فالجأ غنمه الى عاقول من الجبل وصعد هو الى الجبل فلما تلاحقوا وكبروا سمعهم يكبرون فلما سمع التكبير عرف انهم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكبر ونزل وهو يقول لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم فتغشاه اسامة بن زيد فقتله واستاق غنمه ثم رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبروه فوجد عليه وجدا شديدا وقد كان سبقهم قبل ذلك الخبر فقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الآية على اسامة بن زيد فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف تصنع بلا اله الا الله قال اسامة فما زال يعيدها حتى وددت ان لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة وروى ابو ظبيان عن اسامة قال قلت يا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح قال افلا شققت عن قلبه حتى تعلم اقالها ام لا الثانية روى عكرمة عن ابن عباس قال مر رجل من بني سليم على نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه غنم له فسلم عليهم قالوا ما سلم عليكم الا ليتعوذ منكم فقاموا فقتلوه واخذوا غنمه فاتوا بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله هذه الآية الثالثة ان المقداد بن الاسود وقعت له مثل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارايت ان لقيت رجلا من الكفار يقاتلني فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله تعالى افاقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتله فقال يا رسول الله انه قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك وانت بمنزلته قبل ان يقول كلمته التي قال

فصل قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او انا مسلم لا يحكم باسلامه بهذا القدر لان مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول الله الى العرب لا الى الكل وفيهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق لم يجئ بعد وسيجيء بعد ذلك بل لا بد بان يعترف بان الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود بين المسلمين هو الحق والعرض قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدنانير والدراهم وانما سمي متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه قوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا وقيل غنائم كثيرة لمن اتقى قتل المؤمن والمغانم جمع مغنم وهو يصلح للمصدر والزمان والمكان ثم يطلق على ما يؤخذ من مال العدو في الغزو اطلاقا للمصدر على اسم المفعول نحو ضرب الامير قوله كذلك هذا خبر لكان قدم عليها وعلى اسمها اي كنتم من قبل الاسلام مثل من اقدم ولم يتثبت وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين باولئك الذين القوا السلم وليس فيه بيان للتشبيه فيماذا فقيل المراد انكم اول ما دخلتم في الاسلام فبمجرد ما سمعت من افواهكم كلمة الاسلام حصنت دماؤكم واموالكم من غير توقيف ذلك على حصول علم بما في ضمائركم فعليكم ان تفعلوا بمن دخل في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول ولا تقولوا ان اقدامهم على الاسلام لاجل الخوف من السيف هذا اختيار اكثر المفسرين وفيه اشكال لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا آمنا طوعا واختيارا وهؤلاء اظهروا الايمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالآخر وقال سعيد بن جبير المراد كذلك كنتم تكتمون ايمانكم عن قومكم كما يخفي هذا الراعي ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم فعاملوهم انتم ايضا مثل هذه المعاملة وهذا ايضا فيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم وقال مقاتل معناه كذلك كنتم من قبل

الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وعليه الاشكال الاول قال ابن الخطيب والاقرب ان يقال ان من ينتقل عن دين الى دين ففي اول الامر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتزايد ويتقوى الى ان يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكانه قيل لهم كنتم في اول الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة من الكفر فكذا هؤلاء لما حدث فيهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم قوله فمن الله عليكم الظاهر ان هذه الجملة من تتمة قوله كذلك كنتم من قبل فهي معطوفة على الجملة قبلها والمعنى ايمانكم كان مثل ايمانهم في انه انما عرف منكم بمجرد القول اللساني دون ما في القلب او في انه كان في ابتداء الامر حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوي نور الايمان في قلوبكم وعينه لكم واعانكم على العمل به وقيل بل من تتمة قوله تبتغون عرض الحياة الدنيا وذلك لان القوم لما قتلوا من تكلم بلا اله الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين انه من العظائم قال بعد ذلك فمن الله عليكم اي من عليكم بان قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم اعاد الامر بالتبيين مبالغة في التحذير فقال فتبينوا قريب كالذي قبلها فقيل هي تأكيد لفظي للاولى وقيل ليست للتأكيد لاختلاف متعلقيهما فان تقدير الاول فتبينوا امر من تقتلونه وتقدير الثاني فتبينوا نعمة الله او تثبتوا فيها والسياق يدل على ذلك ولان الاصل عدم التأكيد قوله ان الله كان بما تعملون خبيرا الجمهور على كسر همزة ان الله وقرئ بفتحها على انها معمولة لتبينوا او على حذف لام العلة وان كان قد قرئ بالفتح مع التثبت فيكون على لام العلة وان كان قد قرئ بالفتح مع التبيين فيكون على لام العلة لا غير والمراد منه الوعيد والزجر عن اظهار خلاف ما في الضمير

فصل اذا رأى الغزاة في بلد او قرية شعار الاسلام عليهم ان يكفوا عنهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغزى قوما قال ان سمع اذانا كف عنهم وان لم يسمع اغار عليهم وروى ابن عصام عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث سرية قال اذا رأيتم مسجدا او سمعتم اذانا فلا تقتلن احدا

قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما

لما رغب في الجهاد اتبع ذلك ببيان احكام الجهاد ومن احكامه التحذير عن قتل المسلمين على سبيل العمد والخطأ وعلى تأويل الخطأ ثم اتبعه بحكم اخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وقيل لما عاتبهم على قتل المتكلم بالشهادة فلعله وقع في قلوبهم ان الاولى الاحتراز عن الجهاد للوقوع في مثل هذا المحذور فذكر عقيبه فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة قوله غير اولي الضرر قرأ ابن كثير وابو عمرو وحمزة وعاصم غير بالرفع والباقون بالنصب والاعمش بالجر فالرفع على وجهين اظهرهما انه على البدل من القاعدون وانما كان هذا اظهر لان الكلام نفي والبدل معه ارجح لما تقرر في علم النحو والثاني انه رفع على الصفة للقاعدون ولا بد من تأويل ذلك لان غير لا يتعرف بالاضافة ولا يجوز اختلاف النعت والمنعوت تعريفا وتنكيرا فتأويله اما بان القاعدين لما لم يكونوا ناسا باعيانهم بل اريد بهم الجنس اشبهوا النكرة فوصفوا كما يوصف واما بان غير قد تتعرف اذا وقعت بين ضدين وهذا كما تقدم في اعراب غير المغضوب عليهم في احد الاوجه وهذا كله خروج عن الاصول المقررة فلذلك اختير الاول ومثله

فاذا اقرضت قرضا فاجزه ۞ انما يجزي الفتى غير الجمل

يروى غير كذا ذكره ابو علي والرواية ليس الجمل عند غيره وقال الزجاج ويجوز ان يكون غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون الا اولو الضرر فانهم يساوون المجاهدين لان الذي اقعدهم عن الجهاد الضرر والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله ما فعلوه الا قليل منهم والنصب على احد ثلاثة اوجه الاول النصب على الاستثناء من القاعدون وهو الاظهر لانه المحدث عنه والمعنى لا يستوي القاعدون الا اولي الضرر وهو اختيار الاخفش والثاني من المؤمنين وليس بواضح والثالث على الحال من القاعدون والمعنى لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني زيد غير مريض اي جاءني زيد صحيحا قاله الزجاج والفراء فهو كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد والجر على الصفة للمؤمنين وتأويله كما تقدم في وجه الرفع

على الصفة قال الاخفش القراءة بالنصب على الاستثناء اولى لان المقصود من الاية استثناء قوم
لا يقدرون على الخروج لما روي في التفسير انه لما ذكر فضيلة المجاهدين جاء قوم من اولي الضرر
قالوا للنبي عليه السلام حالنا كما ترى ونحن نشتهي الجهاد فهل لنا من طريق فنزلت غير اولي الضرر
فاستثناهم الله تعالى وقال آخرون القراءة بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان يكون صفة
ثم انها وان كانت صفة فالمقصود المطلوب من الاستثناء حاصل لانها في كلتي الحالتين اخرجت
اولي الضرر من تلك المفضولية فاذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين وكان الاصل في كلمة غير ان تكون
صفة كانت القراءة بالرفع اولى والضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض او بسبب عدم الاهبة
فصل روى ابن شهاب عن سهل بن سعد الساعدي انه قال رأيت مروان بن الحكم جالسا في المسجد
فاقبلت حتى جلست الى جنبه فاخبرنا ان زيد بن ثابت اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم املى
عليه لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله فجاءه ابن ام مكتوم وهو يمليها علي
فقال يا رسول الله لو استطيع الجهاد لجاهدت وكان رجلا اعمى فانزل الله على رسوله وفخذه على فخذي
فثقلت علي حتى خفت ان ترض فخذي ثم سري عنه فانزل الله عز وجل غير اولي الضرر وروى انس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع من غزوة تبوك فدنا من المدينة فقال ان في المدينة لاقواما
ما سرتم من مسير ولا قطعتم من واد الا كانوا معكم فيه قالوا يا رسول الله وهم بالمدينة قال نعم وهم
بالمدينة حبسهم العذر وروى مقسم عن ابن عباس قال لا يستوي القاعدون من المؤمنين عن بدر
والخارجون الى بدر قوله في سبيل الله باموالهم كلا الجارين متعلق بالمجاهدون والمجاهدون عطف على
القاعدون فصل اختلفوا في هذه الاية هل تدل على ان المؤمنين القاعدين الاضراء يساوون
المجاهدين ام لا قال بعضهم لا تدل لانا ان حملنا لفظ غير على الصفة وقلنا ان التخصيص بالصفة لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات
لم يلزم ذلك ايضا اما اذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي اثبات لزم القول بالمساواة
واعلم ان المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة
وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله ويدل على المساواة ما تقدم
في حديث غزوة تبوك قال صاحب التنوير وهو قوله عليه السلام ان بالمدينة قوما ما سلكتم واديا
الا كانوا معكم حبسهم العذر وقال عليه السلام اذا مرض العبد قال الله تعالى اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في
الصحة الى ان يبرأ وقال المفسرون في قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات
ان من صار هرما كتب له اجر عمله قبل هرمه غير منقوص وقالوا في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن
خير من عمله ان المؤمن ينوي الايمان والعمل الصالح لو عاش ابدا فيحصل له ثواب تلك النية ابدا قوله
فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان
ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة والنقصان لا جرم بينه الله تعالى بقوله درجة وفي نصبه
اربعة اوجه احدها انها منصوبة على المصدر لوقوع درجة موقع المرة من التفضيل كانه قيل فضلهم
تفضيلة كقولك ضربته سوطا وفايدة التنكير التفخيم الثاني انها حال من المجاهدين اي ذوي درجة الثالث
انها منصوبة انتصاب الظرف اي في درجة ومنزلة الرابع انتصابها على اسقاط الخافض اي بدرجة
فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل وقيل نصب على التمييز قوله وكلا وعد الله الحسنى كلا مفعول اول
لوعد مقدما عليه والحسنى مفعول ثان وقرئ وكل على الرفع بالابتداء والجملة بعده خبره والعايد
محذوف اي وعده وهذه كقراءة ابن عامر في سورة الحديد وكل وعد الله الحسنى والمعنى كلا من
القاعدين والمجاهدين فقد وعد الله الحسنى قال الفقهاء وهذا يدل على ان الجهاد فرض كفاية وليس
على كل احد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل
احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله اياه بالحسنى وقيل اراد بالقاعدين هنا اولي الضرر
فضل الله المجاهدين عليهم درجة لان المجاهد باشر الجهاد مع النية واولوا الضرر لهم نية بلا
مباشرة فنزلوا عنهم درجة وعلى هذا اترك الدلالة قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا
عظيما في انتصاب اجرا اربعة اوجه احدها النصب على المصدر من معنى الفعل الذي قبله لا من
لفظه لان معنى فضل الله اجرهم كقراءة اجرهم اجرا وقوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل
من قوله اجرا الثاني انه انتصب على اسقاط الخافض اي فضلهم باجر الثالث النصب على انه مفعول ثان

لانه ضمن فضل معنى اعطى اي اعطاهم اجرا متفضلا منه الرابع انه حال من درجات قال الزمخشري وانتصب اجرا
على الحال من النكرة التي هي درجات مقدمة عليها وهو غير ظاهر لانه لو تأخر عن درجات لم يجز ان يكون نعتا
لدرجات لعدم المطابقة لان درجات جمع واجرا مفرد كذا رده بعضهم وفي عقله قال اجرا مصدر والا نصح
فيه ان يوحد ويوكد مطلقا وقيل النصب على التمييز ودرجات عطف بيان قوله درجات فيه ستة
اوجه الاربعة المذكورة في درجة والخامس انه بدل من اجرا السادس ذكره ابن عطية انه منصوب
باضمار فعل على ان يكون تاكيدا للاجر كما تقول لك علي الف درهم عرفا كانك قلت اعرفها عرفا وفيه نظر
ومغفرة ورحمة عطف على درجات ويجوز فيهما النصب بفعلهما اي وغفر لهم مغفرة ورحمهم رحمة فان قيل انه
تعالى ذكر اولا درجة وههنا درجات فالجواب من وجوه احدها ليس المراد بالدرجة الواحدة بالعدد
بل الواحدة بالجنس فيدخل تحته الكثير بالنوع وثانيها ان المجاهد افضل من القاعد المضرور بدرجة ومن
القاعد الصحيح بدرجات وهذا على القول بعدم المساواة بين المجاهدين والاضراء وثالثها فضل المجاهدين
في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة ورابعها ان المراد بالمجاهدين
في الاولى المجاهدين باموالهم وانفسهم وههنا المراد بالمجاهدين من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور
اعني في عمل الظاهر كالجهاد بالنفس والمال والحج وعلى العبادات كلها وفي اعمال القلوب وهو اشرف
انواع الجهاد لانه صرف القلب من الالتفات الى غير الله تعالى الى الاستغراق في طاعة الله فصل
قال ابن محيريز في هذه الاية هي سبعون درجة ما بين كل درجتين عدو الفرس الجواد المضمر سبعين خريفا
وقيل الدرجات هي الاسلام والهجرة والجهاد والشهادة فاز بها المجاهدون فصل والجهاد في الجملة
فرض غير انه ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية ففرض العين ان يدخل العدو دار قوم من المؤمنين فيجب
على كل مكلف من الرجال ممن لا عذر له من اهل تلك البلدة الخروج الى عدوهم حرا كان او عبدا غنيا كان او فقيرا
دفعا عن انفسهم وعن جيرانهم وهو في حق البعيد عنهم من المسلمين فرض كفاية وان لم تقع الكفاية بمن
نزل بهم وجب على من بعد من المسلمين عونهم وان وقعت الكفاية بالنازلين بهم فلا فرض على الابعدين ولا
يدخل في هذا القسم العبيد والفقراء واذا كان الكفار قارين في بلادهم فعلى الامام ان لا يخلي سنة عن الغزو
بنفسه او بسراياه حتى لا يكون الجهاد معطلا فصل قالت الشيعة علي كان من المجاهدين وابو بكر من
القاعدين فيكون علي افضل للاية فيقال لهم مباشرة علي للقتال اكثر من مباشرة النبي صلى الله عليه وسلم فيكون
افضل منه وهذا لا يقوله عاقل فان قالوا جهاد النبي صلى الله عليه وسلم افضل لانه في اظهار الدين بتقرير
الادلة قلنا وكذلك ابو بكر سعى في اظهار الدين في اول الاسلام حتى اسلم على يده جماعة وبالغ في الذب
عن النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه وماله وكان علي حينئذ صبيا لا يسلم احد بقوله وما كان قادرا
على الذب وجهاد ابو بكر كان في اول الاسلام وضعفه وجهاد علي كان وهو في المدينة وقت ظهور الاسلام
وقوته والاول افضل وايضا فجهاد ابو بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة اسلموا على يده
وذلك حرفة النبي صلى الله عليه وسلم وجهاد علي كان بالقتل والاول افضل فصل قالت المعتزلة
لما كان التفاوت في الثواب بحسب التفاوت في العمل دل على ان علة الثواب هو العمل وايضا فلو لم يكن
العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا والله تعالى سماه اجرا والجواب ان العمل علة الثواب لكن
بجعل الشارع لا بذاته فصل قالت الشافعية دلت الاية على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال
بالنكاح لان من قام بالجهاد بعد سقوط الفرض عنه بقيام غيره به يكون متنفلا والاية تقتضي جميع
المجاهدين من مفترض ومتنفل على القاعد والمتنفل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال
بالمندوب اليه من الجهاد افضل من الاشتغال بالنكاح قوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة
ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا
فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون
حيلة ولا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا لما ذكر ثواب
من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الحرب قوله توفاهم يجوز
ان يكون ماضيا وانما لم يلحق علامة التانيث للفعل لان التانيث مجازي ويدل على كونه فعلا ماضيا
قراءة توفتهم بتاء التانيث قال الفراء ويكون مثل قوله ان البقر تشابه علينا فيكون اخبارا عن
حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا ويجوز ان يكون مضارعا حذفت احدى التاءين منه والاصل
تتوفاهم وعلى هذا تكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة وظالمي حال من ضمير تتوفاهم

والإضافة غير محضة إذ الأصل ظالمين أنفسهم لأنه وإن أضيف إلى المعرفة إلا أنه نكرة في الحقيقة لأن المعنى على الانفصال كأنه قيل ظالمين أنفسهم إلا أنهم لما حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء أريد به الحال أو الاستقبال فقد يكون مفعولا في المعنى وإن كان موصولا في اللفظ فهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة غير محلي الصيد ثاني عطفه والتقدير ممطر لنا وبالغا الكعبة وثانيا عطفه والإضافة في هذه المواضع لفظية لا معنوية. وفي خبر إن هذه ثلاثة أوجه أحدها أنه محذوف تقديره إن الذين توفاهم الملائكة هلكوا ويكون قوله قالوا فيم كنتم مبينا لتلك الجملة المحذوفة. الثاني أنه فأولئك مأواهم جهنم ودخلت الفاء زائدة في الخبر تشبيها للموصول باسم الشرط ولم تمنع إن من ذلك والأخفش يمنعه وعلى هذا فيكون قوله قالوا فيم كنتم إما صفة لظالمي أو حالا للملائكة وقد معه مقدرة عند من يشترط ذلك وعلى القول بالصفة فالعائد محذوف أي ظالمين أنفسهم قائلا لهم الملائكة. والثالث أنه قالوا فيم كنتم ولا بد من تقدير العائد أيضا أي قالوا لهم كذا وفيم خبر كنتم وهي ما الاستفهامية حذفت ألفها حين جرت وقد تقدم تحقيق ذلك عند قوله فلم تقتلون أنبياء الله والجملة من قوله فيم كنتم في محل نصب بالقول وفي الأرض متعلق بمستضعفين. ولا يجوز أن يكون في الأرض هو الخبر ومستضعفين حالا كما يجوز ذلك في نحو كان زيد قائما في الدار لعدم الفائدة في هذا الخبر.

فصل في هذا التوفي قولان الأول قال الجمهور معناه تقبض أرواحهم عند الموت. فإن قيل كيف الجمع بينه وبين قوله الله يتوفى الأنفس يحييكم ثم يميتكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت فالجواب خالق الموت هو الله والمفوض إليه هذا العمل ملك الموت وسائر الملائكة أعوانه. الثاني تتوفاهم الملائكة يحشرونهم إلى النار قاله الحسن.

فصل الظلم قد يراد به الكفر كقوله تعالى إن الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية كقوله فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم ههنا قولان. الأول قال بعض المفسرين نزلت في ناس من أهل مكة تكلموا بالإسلام ولم يهاجروا منهم قيس بن الفاكه بن المغيرة وقيس بن الوليد بن المغيرة وأشباههما فلما خرج المشركون إلى بدر خرجوا معهم فقتلوا مع الكفار وعلى هذا أراد بظلمهم أنفسهم إقامتهم في دار الكفر وقوله تعالى إن الذين توفاهم الملائكة أي ملك الموت وأعوانه أو أراد ملك الموت وحده لقوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم والعرب قد تخاطب الواحد بلفظ الجمع. الثاني أنها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الإيمان للمؤمنين خوفا وإذا رجعوا إلى قومهم أظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون إلى المدينة. وقوله قالوا فيم كنتم قيل فيم كنتم من أمر دينكم وقيل فيم كنتم في حرب أعدائكم وقيل لم تركتم الجهاد ورضيتم بالسكون في دار الكفار لأن الله تعالى لم يكن يقبل الإسلام بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلا بالهجرة ثم نسخ ذلك بعد فتح مكة بقوله لا هجرة بعد الفتح فهؤلاء قتلوا يوم بدر وضربت الملائكة وجوههم وأدبارهم وقالوا لهم فيم كنتم أي فيماذا كنتم أو في أي الفريقين كنتم في المسلمين أو في المشركين سؤال توبيخ وتقريع فاعتذروا بالضعف عن مقاومة المشركين وقالوا كنا مستضعفين عاجزين في الأرض يعني أرض مكة. فإن قيل كان حق الجواب أن يقولوا كنا في كذا وكذا أو لم نكن في شيء. فالجواب أن معنى فيم كنتم التوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بأنهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم إن الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها يعني إنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من إظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل مع القدرة على المفارقة.

فصل وقد ورد لفظ الأرض على ثمانية أوجه. الأول الأرض المعروفة قال تعالى ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة. الثاني أرض المدينة قال تعالى ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها. الثالث أرض مكة قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الأرض أي بمكة. الرابع أرض مصر قال تعالى فأراد أن يستفزهم من الأرض. الخامس أرض الجنة قال تعالى وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء. السادس بطون النساء قال تعالى وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها يعني النساء. السابع الرحمة قال تعالى للذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة وأرض الله واسعة وقوله يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة أي رحمتي. الثامن القلب قال تعالى اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها أي يحيي القلوب بعد قسوتها. قوله فتهاجروا منصوب في جواب الاستفهام وقال أبو البقاء ألم تكن استفهام بمعنى التوبيخ فتهاجروا منصوب على جواب الاستفهام لأن النفي صار إثباتا بالاستفهام انتهى. قوله لأن النفي إلى آخره لا يظهر تعليلا لقوله منصوب على جواب الاستفهام لأن ذلك لا يصلح جعله علة لقوله بمعنى التوبيخ. وقد تقدم القول في ساءت أنها تجري مجرى بئس فيشترط في فاعلها ما يشترط في فاعل بئس ومصيرا تمييز ولما بين عدم عذرهم ذكر وعيدهم فقال فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا أي بئس المصير إلى جهنم ثم استثنى قوله إلا المستضعفين. وفي هذا الاستثناء قولان أحدها أنه متصل والمستثنى منه قوله فأولئك مأواهم جهنم والضمير يعود على المتوفين ظالمي أنفسهم قال هذا القائل كأنه قيل فأولئك في جهنم إلا المستضعفين فعلى هذا يكون استثناء متصلا. والثاني وهو الصحيح أنه منقطع لأن الضمير في مأواهم عائد على قوله إن الذين توفاهم وهؤلاء المتوفون إما كفار أو عصاة بالتخلف على ما قال المفسرون وهم قادرون على الهجرة فلم يندرج فيهم المستضعفون فكان منقطعا. ومن الرجال حال من المستضعفين أو من الضمير المستتر فيهم فيتعلق بمحذوف. قوله لا يستطيعون حيلة في هذه الجملة أربعة أوجه. أحدها أنها مستأنفة جواب لسؤال مقدر كأنه قيل ما وجه استضعافهم فقيل كذا. والثاني أنها حال قال أبو البقاء حال مبينة عن معنى الاستضعاف. قال شهاب الدين كأنه يشير إلى المعنى المتقدم في كونها جوابا للسؤال المقدر. الثالث أنها مفسرة لنفس المستضعفين لأن وجوه الاستضعاف كثيرة فاحتمل بأحدها كأنه قيل إلا الذين استضعفوا بسبب عجزهم عن كذا وكذا. الرابع أنها صفة للمستضعفين أو للرجال ومن بعدهم ذكره الزمخشري واعتذر عن وصف ما عرف بالألف واللام بالجمل التي في حكم النكرات بأن المعرف بهما لما لم يكن معينا جاز ذلك فيه كقوله: ولقد أمر على اللئيم يسبني. وقد تقدم تقرير هذه المسألة.

فصل المعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة أو كان بهم مرض أو كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم عن المهاجرة وقوله لا يهتدون سبيلا أي لا يعرفون طريق الخروج ولا يجدون من يدلهم على الطريق. قال مجاهد والسدي وغيرهما المراد بالسبيل سبيل المدينة. قال القرطبي والصحيح أنه عام في جميع السبل. روي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الآية إلى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فإني لست من المستضعفين ولا أني لا أهتدي الطريق والله لا أبيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها إلى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق. فإن قيل كيف أدخل الولدان في جملة المستثنين من أهل الوعيد فإن الاستثناء إنما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه. قلنا سقوط الوعيد إذا كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الأهلية وتارة بسبب الصبي فلا جرم حسن هذا الاستثناء هذا إذا أريد بالولدان الأطفال ويجوز أن يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف نحوهم فيما بينهم وبين الله وإن أريد العبيد والإماء البالغون فلا سؤال. قوله فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وفيه سؤالان أحدهما أن القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف به وإذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة فلم قال عسى الله أن يعفو عنهم والعفو لا يتصور إلا مع الذنب. وأيضا عسى كلمة إطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو عنهم. والجواب عن الأول أن المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل الرخصة عنده عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق فربما ظن الإنسان أنه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فإنها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الإنسان كونه عاجزا مع أنه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة إلى العفو شديدة في هذا المقام. السؤال الثاني ما فائدة ذكر لفظة عسى ههنا. فالجواب لأن فيها دلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه حتى أن المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول عسى الله أن يعفو عني فكيف الحال في غيره ذكره الزمخشري. قال ابن الخطيب والأولى أن يكون الجواب ما تقدم من أن الإنسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع أنه لا يكون كذلك فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع. قال المفسرون كلمة عسى من الله واجب لأنه للإطماع والله تعالى إذا أطمع عبدا أوصله إليه. ثم قال وكان الله عفوا غفورا. ذكر الزجاج في كان ثلاثة أوجه. الأول كان قبل أن يخلق الخلق موصوفا بهذه الصفة. الثاني كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان أن هذا عادة الله أجراها في حق خلقه. الثالث أنه تعالى لو قال عفو غفور كان هذا إخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال إنه كان كذلك فهذا إخبار وقع مخبره على وفقه فكان ذلك أدل على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الكذب. قال ابن عباس كنت أنا وأمي ممن عذر الله يعني من المستضعفين. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو لهؤلاء المستضعفين. روى أبو هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال سمع الله لمن حمده في الركعة الأخيرة من صلاة العشاء قنت اللهم أنج عياش

ابن ابي ربيعة اللهم انج الوليد بن الوليد اللهم انج سلمة بن هشام اللهم انج المستضعفين من المؤمنين اللهم اشدد وطاتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف **قوله تعالى ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة** لما رغب في الهجرة ذكر السبب الذي يمنع الانسان من الهجرة ثم اجاب عنه وذلك المانع امران الاول ان يكون في وطنه في راحة ورفاهية فيظن انه بمفارقته للوطن يقع في الشدة وضيق العيش فاجاب الله تعالى عن ذلك بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة قال القرطبي قوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد شرط وجوابه يجد في الارض واشتقاق المراغم من الرغام وهو التراب يقولون رغم انفه ويريدون انه وصل الى شي يكرهه لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا فالمشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب فراقهم وخروجهم عن ديارهم فروى عن ابن عباس مراغما اي متحولا يتحول اليه وقال مجاهد متزحزحا عما يكره وقيل سميت المهاجرة مراغمة لان من يهاجر يراغم قومه لانه يجد في ذلك البلد من النعمة والخير ما يكون سببا لرغم انف اعدائه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية فانه اذا استقام حاله في تلك البلدة الاجنبية ووصل خبره الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم له ورغمت انوفهم بذلك وهذا اولى الوجوه واما المانع الثاني عن الهجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت عن بلدي لطلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فالاولى ان لا اضيع الرفاهية الحاضرة التي قد تحصل وقد لا تحصل فاجاب الله تعالى عن ذلك بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله والمراد بالسعة سعة الرزق وقيل سعة من الضلال الى الهدى **قوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما** روي انه لما نزلت هذه الاية سمعها رجل من بني ليث شيخ كبير مريض يقال له جندب بن ضمرة فقال والله ما انا ممن استثنى الله عز وجل واني لاجد حيلة ولي من المال ما يبلغني المدينة وابعد منها والله لا ابيت الليلة بمكة اخرجوني فخرجوا به يحملونه على سرير حتى اتوا به التنعيم فادركه الموت فصفق بيمينه على شماله فقال اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك فمات فبلغ خبره اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لو وافى المدينة لكان اتم اجرا وضحك المشركون وقالوا ما ادرك هذا ما طلب فانزل الله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت اي قبل بلوغه الى مهاجره فقد وقع اجره على الله اي وجب بايجابه على نفسه فضلا منه ومهاجرا نصب على الحال من فاعل يخرج **قوله** ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله قال عكرمة مولى ابن عباس طلبت اسم هذا الرجل اربع عشرة سنة حتى وجدته وفي قول عكرمة دليل على شرف هذا العلم قديما وان الاعتناء به حسن والمعرفة به فضل ونحوه قول ابن عباس مكثت سنين اريد ان اسال عمر رضي الله عنه عن المراتين اللتين تظاهرتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يمنعني الا مهابته والذي ذكره عكرمة هو ضمرة بن العيص او العيص بن ضمرة بن زنباع حكاه الطبري عن سعيد بن جبير ويقال فيه ضمرة ايضا وذكر ابن عمر انه قد قيل فيه خالد بن حزام بن خويلد ابن اخي خديجة خرج مهاجرا الى ارض الحبشة فنهشته حية في الطريق فمات قبل ان يبلغ ارض الحبشة فانزل الله فيه الاية وحكى ابن الجوزي انه حبيب بن ضمرة وقال السدي ضمرة بن جندب الضمري وحكى المهدوي انه ضمرة بن ضمرة بن نعيم وقيل ضمرة بن خزاعة وروى معمر عن قتادة لما نزل قوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم الاية قال رجل من المسلمين وهو مريض والله ما لي عذر اني لدليل في الطريق واني لموسر فاحملوني فادركه الموت في الطريق فقال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لو بلغ الينا لتم اجره وقد مات بالتنعيم وجاء بنوه الى النبي صلى الله عليه وسلم واخبروه بالقصة فنزل قوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الاية **فصل** قال بعضهم ان من قصد طاعة ثم عجز عن تمامها كتب الله له ثواب تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يعمله في حال صحته من الطاعة كتب الله له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال اخرون يكتب له اجر قصده واجر القدر الذي اتى به فاما اجر تمام العمل فذلك محال والقول الاول اولى لانه تعالى ذكر هذه الاية في معرض الترغيب في الهجرة وهو ان من خرج للرغبة في الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة والترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الاية هو ان يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصح مرغبا لانه من المعلوم ان كل من اتى بعمل فانه

يجد ثواب قدر ذلك العمل **فصل** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى لقوله فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلاثة اوجه الاول لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها انه ذكره بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فلا يسمى اجرا بل يسمى هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية **فصل** نقل القرطبي عن مالك انه قال هذه الاية تدل على انه ليس لاحد المقام بارض يسب فيها السلف ويعمل فيها بغير الحق **فصل** استدل قوم بهذه الاية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وفيه ضعف لان لفظ الاية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاق السهم من الغنيمة مستحق بحيازتها اذ لا تكون غنيمة الا بعد حيازتها لقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه **قوله** ثم يدركه الموت الجمهور على جزم يدركه عطفا على الشرط قبله وجوابه فقد وقع وقرا الحسن البصري بالنصب قال ابن جني وهذا ليس بالسهل وانما بابه الشعر لا القران وانشد

ساترك منزلي لبني تميم ... والحق بالحجاز فاستريحا

والاية اقوى من هذا لتقدم الشرط المعطوف يعني ان النصب باضمار ان انما يقع بعد الواو والفاء في جواب الاشياء الثمانية او عاطف على تفصيل في كتب النحو والنصب باضمار ان في غير تلك المواضع ضرورة كالبيت المتقدم وكقول الاخر وتاوي اليها المستجير فيعصما وتبع الزمخشري ابا الفتح في ذلك وانشد البيت الاول وهذه المسالة يجوزها الكوفيون لما تقدم وهو ان الفعل الواقع بين الشرط والجزاء يجوز فيه الرفع والجزم اذا وقع بعد الواو والفاء وانشدوا بقول الشاعر

ومن لا يقدم رجله مطمئنة ... فيثبتها في مستوى القاع يزلق

وقول الاخر

ومن يقترب منا ويخضع نؤوه ... ولا يخش ظلما ما اقام ولا هضما

واذا ثبت ذلك في الواو والفاء فليجز في ثم لانها حرف عطف وقرا النخعي وطلحة بن مصرف برفع الكاف وخرجها ابن جني على اضمار مبتدا اي ثم هو يدركه الموت فعطف جملة اسمية على فعلية وهي جملة الشرط الفعل المجزوم وفاعله وعلى ذلك حمل يونس قول الاعشى

ان تركبوا فركوب الخيل عادتنا ... او تنزلون فانا معشر نزل

اي وانتم تنزلون ومثله

ان تذنبوا ثم تاتيني بقيتكم ... فما علي بذنب عندكم حوب

اي ثم انتم تاتيني قال وهذا اوجه من ان يحمل على الم ياتيك انتهى يريد انه لا يحمل على اهمال الجازم ورفع الفعل بعده كارتفع في الم ياتيك فلم تحذف الياء وهذا البيت الشاهد يجولون على ان علامة الجزم حذف الحركة المقدرة في حرف العلة وضمنوا اليه ابياتا اخر اما انهم يزعمون ان حرف الجزم يهمل ويستدلون بهذا البيت فلا ومنهم من خرجها على وجه اخر وهو انه اراد الوقف على الكلمة فنقل حركة الهاء الضمير الى الكاف الساكنة للجزم كقول الاخر

عجبت والدهر كثير عجبه ... من عنزي سبني لم اضربه

يريد لم اضربه بسكون الباء للجازم ثم نقل اليها حركة الهاء اختصارا للفظ ثم يدركه ثم اجرى الوصل مجرى الوقف فالتقى ساكنان فاحتاج الى تحريك الاول وهو الهاء فحركها بالضم لانه الاصل وللاتباع ايضا ثم قال الله تعالى وكان الله غفورا رحيما اي ويغفر الله ما كان منه من القعود الى ان خرج **فصل** قال ابن العربي قسم العلماء الذهاب في الارض قسمين هربا وطلبا فالاول ينقسم ستة اقسام احدها الهجرة وهي الخروج من دار الحرب الى دار الاسلام وكانت فرضا في ايام النبي صلى الله عليه وسلم وهذه الهجرة باقية مفروضة الى يوم القيامة والتي انقطعت بالفتح هي القصد الى النبي صلى الله عليه وسلم حيث كان فان بقي في دار الحرب عصى ويختلف في حاله وثانيها الخروج من ارض البدعة كما تقدم نقله عن مالك فانه اذا لم يقدر على ازالة المنكر يزول عنه قال تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم وثالثها الخروج من ارض غلب عليها الحرام لان طلب الحلال فرض على كل مسلم ورابعها الفرار من الاذاية في البدن وذلك فضل من الله ورخصة كما فعل ابراهيم عليه السلام لما خاف من قومه وقال اني مهاجر الى ربي وقال اني ذاهب الى ربي سيهدين وقال تعالى مخبرا عن موسى عليه السلام فخرج منها خائفا يترقب وخامسها خوف المرض في البلاد الوخمة فيخرج الى الارض النزهة لان النبي صلى الله عليه وسلم اذن للرعاة حين استوخموا المدينة ان يخرجوا الى المسرح فيكونوا فيه حتى يصحوا وقد استثني من ذلك الخروج من الطاعون كما في الحديث الصحيح وسادسها الفرار خوف الاذاية في المال فان حرمة مال المسلم كحرمة دمه فاما

الطلب فينقسم قسمين طلب دين وطلب دنيا فاما طلب الدين فينقسم تسعة اقسام الاول سفر
العبرة قال تعالى اولم يسيروا في الارض فينظروا الاية ويقال ان ذا القرنين انما طاف ليرى
عجائبها وقيل لينفذ الحق فيها الثاني سفر الحج فالاول ندب وهذا فرض الثالث الجهاد وله احكام
الرابع سفر المعاش اذا تعذر على الرجل معاشه مع الاقامة فيخرج في طلبه لا يزيد عليه من صيد
او احتطاب او احتشاش فهو فرض الخامس سفر التجارة والكسب الزائد على القوت وذلك جائز بفضل
الله تعالى قال تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم يعني التجارة وهي نعمة من الله بها في
سفر الحج فكيف اذا انفرد السادس طلب العلم السابع قصد البقاع الشريفة قال عليه السلام
لا تشد الرحال الا الى ثلاث مساجد الثامن الثغور للرباط بها التاسع زيارة الاخوان في الله قال
عليه السلام زار رجل اخا له في قرية فارصد الله له ملكا على مدرجته فقال اين تريد قال اريد اخا لي
في هذه القرية فقال هل لك من نعمة تربها عليه قال لا غير اني احببته في الله قال فاني رسول الله
اليك بان الله قد احبك كما احببته لله رواه مسلم وغيره قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا
لما ذكر الجهاد ذكر احد الامور التي يحتاج اليها المجاهد وهو معرفة كيفية اداء الصلوات في الخوف والاشتغال
بمحاربة العدو قوله ان تقصروا هذا على حذف الخافض اي في ان تقصروا فيكون في محل ان الوجهان المشهوران
وهذا الجار يتعلق بلفظ جناح اي فليس عليكم جناح في قصر الصلاة قال الواحدي يقال قصر فلان الصلاة
واقصرها وقصرها كل ذلك جائز والجمهور على تقصروا من قصر ثلاثيا وقرا ابن عباس تقصروا من اقصر
وهما لغتان قصر واقصر حكاهما الازهري وقرا الضبي عن رجاله بقراءة ابن عباس وقرا الزهري يقصر
مشددا على التكثير قوله من الصلاة في من وجهان اظهرهما انها تبعيضية وهذا معنى قول ابي البقاء وزعم
انه مذهب سيبويه وانها صفة لمحذوف تقديره شيئا من الصلاة والثاني انها زائدة وهذا راي الاخفش
فانه لا يشترط في زيادتها شيئا وان يفتنكم مفعول خفتم وقرا عبد الله بن مسعود وابي من الصلاة
ان يفتنكم باسقاط الجملة الشرطية وان يفتنكم على هذه القراءة مفعول من اجله ولغة الحجاز قصر ثلاثيا
وتميم وقيس اقصر رباعيا **فصل** لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه ليس صريحا في ان المراد هو القصر
في عدد الركعات او في كيفية ادائها فلا جرم حصل في الاية قولان الاول قول الجمهور ان المراد منه القصر
في عدد الركعات والقائلون بهذا القول اختلفوا على قولين الاول ان المراد منه صلاة المسافر وهو ان
كل صلاة تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين وعلى هذا انما يدخل القصر في الرباعية
خاصة الثاني ان المراد صلاة الخوف في السفر وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة قال
ابن عباس فرض الله صلاة الحضر اربعا وصلاة السفر ركعتين وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم
صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان المراد من القصر التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفي
في الصلاة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلاة وان يجوز عند تلطخ الثوب بالدم
وهي الصلاة حال التحام القتال وهو مروي عن ابن عباس وطاوس واحتجوا بان خوف فتنة العدو لا يزول
فيما يؤتى بركعتين على تمام اوصافهما وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف حال التحام القتال وهذا ضعيف
لانه يمكن ان يقال ان المسافر اذا كانت الصلاة قليلة الركعات فيمكنه ان ياتي بها على وجه لا يكون خصمه
عالما بكونه مصليا اما اذا كثرت الركعات طالت الصلاة ولا يمكنه ان ياتي بها على حين غفلة من العدو
وحمل لفظ القصر على اسقاط الركعات اولى لوجوه احدها ما روى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب
كيف نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال
عجبت مما عجبت منه فسالت الرسول عليه السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
وهذا يدل على ان القصر المذكور في الاية هو القصر في عدد الركعات الثاني ان القصر عبارة عن
ان يؤتى ببعض الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء اخر فذلك لا يسمى قصرا ومعلوم ان اقامة
الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيء
من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة للشيء مقام شيء اخر الثالث ان من في قوله من
الصلاة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة الرابع ان لفظ القصر كان في عرفهم
مخصوصا بتنقيص عدد الركعات ولهذا لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين
اقصرت الصلاة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير هيئة الصلاة مذكور في الاية التي بعدها فوجب

ان يكون المراد من هذه الاية بيان القصر بمعنى حذف بعض الركعات لئلا يلزم التكرار **فصل** قصر الصلاة في
السفر جائز بالاجماع واختلفوا في جواز الاتمام فذهب اكثرهم الى ان القصر واجب وهو قول عمر وعلي وابن
عمر وجابر وابن عباس وبه قال الحسن وعمر بن عبد العزيز وقتادة وهو قول مالك واصحاب الراي لما روت عائشة
قالت الصلاة اول ما فرضت ركعتين فاقرت صلاة السفر واتمت صلاة الحضر وذهب قوم الى جواز الاتمام
روي ذلك عن عثمان وسعد بن ابي وقاص وبه قال الشافعي ان شاء اتم وان شاء قصر والقصر افضل **فصل**
قال اهل الظاهر قليل السفر وكثيره سواء لظاهر الاية فان الاية مرتبة من شرط وجزاء فاذا وجد الشرط وهو
الضرب في الارض ترتب عليه الجزاء سواء كان طويلا او قصيرا وذلك مروي عن انس وقال عمرو بن دينار قال
لي جابر بن زيد اقصر بعرفة فان قيل هذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة قلنا
لا نسلم ان هذا يسمى ضربا في الارض وان سلم فنقول الاجماع منعقد على انه غير معتبر فهذا تخصيص بالاجماع
والعام بعد التخصيص حجة وقال الجمهور ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة وقالوا
اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر لانه روي عن عمر انه يقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي
وقال ابن عباس يقصر اذا زاد على يوم وليلة وقال انس يعتبر خمسة فراسخ وقال الحسن مسيرة ليلتين وقال
الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المدائن مسيرة ثلاثة ايام وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن
ابن زياد عن ابي حنيفة انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا رواه
ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد وقال مالك باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي
قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة قالوا واختلاف
الناس يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر اضطرابهم يدل على انهم
لم يجدوا دليلا في تقدير المدة اذ لو وجدوه لما حصل الاضطراب واما سكوت سائر الصحابة فلعله كان
لاعتقادهم ان الاية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر واذا كان الحكم مذكورا في نص القران لم يكن بهم
حاجة الى الاجتهاد والاستنباط فلهذا سكتوا واستدل الحنفية على تقدير المدة بقوله عليه السلام يمسح
المسافر ثلاثة ايام وهو يدل على انه اذا لم يحصل المسح ثلاثة ايام لا يسمى مسافرا واستدل الشافعية بما
روى مجاهد وعطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة
برد من مكة الى عسفان قال اهل الظاهر وهذا تخصيص لعموم القران بخبر الواحد وهو لا يجوز لان القران
مقطوع به والخبر مظنون وقال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه
والا فردوه وهذا الخبر مخالف لعموم الكتاب وايضا فانها اخبار وردت في واقعة لعموم الحاجة الى معرفتها
لان الصحابة كانوا في اكثر الاوقات في السفر والغزو فلو كانت الرخصة مخصوصة بسفر مقدر لعرفوها
ونقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو على خلاف ظاهر القران وايضا فدلائل الشافعية ودلائل الحنفية
متدافعة فتساقطت ووجب الرجوع لظاهر القران **فصل** خص اهل الظاهر جواز القصر بحال الخوف
لقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشيء
ولا يجوز رفع هذا المشروط باخبار الاحاد لان نسخ القران بخبر الواحد لا يجوز قوله ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا فقيل ان يفتنوكم عن اتمام الركوع والسجود وقيل ان يفتنكم اي يقتلكم الذين كفروا في
الصلاة ونظيره قوله على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم لان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة وجواب
الشرط محذوف يدل عليه ما قبله وقيل الكلام تم عند قوله من الصلاة والجملة الشرطية مستانفة حتى
قيل انها نزلت بعد سنة عن نزول ما قبلها وجوابها ايضا محذوف لكن يقدر من جنس ما بعده
وهذا قول ضعيف ولا خبر يرده لا يقتضي استئنافها **فصل** اختلفوا متى يقصر فالجمهور على ان المسافر
لا يقصر حتى يخرج من بيوت القرية وحينئذ هو ضارب في الارض وهو قول مالك في المدونة ولم يحد
عنه اذا كانت قرية يجمع اهلها لا يقصر حتى يجاوزها بثلاثة اميال وكذلك في الرجوع وعن الحارث
ابن ابي ربيعة انه اراد السفر يقصر في منزله فيكون معنى قوله اذا ضربتم اذا اردتم السفر وعن
مجاهد لا يقصر يومه الاول حتى الليل وهذا شاذ لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالمدينة اربعا
وصلى العصر بذي الحليفة ركعتين وبين المدينة وذي الحليفة ستة اميال او سبعة **فصل**
وعلى المسافر ان ينوي القصر حين الاحرام فان افتتح الصلاة بنية القصر ثم عزم على المقام في اثناء الصلاة
جعلها نافلة فان كان ذلك بعد ان صلى منها ركعة اضاف اليها اخرى وسلم ثم صلى صلاة مقيم قال
الابهري وابن الجلاب هذا والله اعلم استحباب ولو بنى على صلاته واتمها اجزاه قوله ان الكافرين

كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى أن العداوة بينكم وبين الكافرين قديمة والآن قد أظهروا خلافهم في الدين فازدادت
عداوتهم لكم فلشدة العداوة حاربوكم وقصدوا إتلافكم إن قدروا فإن طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في
قتلكم فلهذا رخصت لكم في قصر الصلاة قوله لكم متعلق بمحذوف لأنه حال من عدوا فإنه في الأصل صفة
نكرة ثم قدم عليها وأجاز أبو البقاء أن يتعلق بكان وقد مر الكلام في تفصيله وأفرد عدوا وإن كان المراد
به الجمع لأن العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فإنهم عدو لي وقد تقدم تحقيقه في البقرة
فصل قوله إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا متصل بما بعده من صلاة الخوف منفصل عما قبله
روي عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال قوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة هذا القدر
ثم بعد حول سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل إن خفتم أي وإن خفتم أن يفتنكم الذين
كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا وإذا كنت فيهم الآية ومثله في القرآن كثير أن يجيء الخبر بتمامه ثم
ينسق عليه خبر آخر وهو في الظاهر كالمتصل به وهو منفصل عنه كقوله تعالى الآن حصحص الحق أنا
راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين هذه حكاية عن امرأة العزيز وقوله ذلك ليعلم أني لم
أخنه بالغيب إخبار عن يوسف عليه السلام قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم
طائفة منهم معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم
فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم
وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا لما بين قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد بين في
هذه الآية كيفيتها والضمير في فيهم يعود على الضاربين في الأرض وقيل على الخائفين روى الكلبي عن أبي
صالح عن ابن عباس وجابر أن المشركين لما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه قاموا إلى الظهر
يصلون جميعا ندموا ألا كانوا أكبوا عليهم فقال بعضهم لبعض دعوهم فإن لهم بعدها صلاة هي أحب
إليهم من آبائهم وأبنائهم يعني صلاة العصر فإذا قاموا إليها فشدوا عليهم فاقتلوهم فنزل جبريل فقال
يا محمد إنها صلاة الخوف وإن الله عز وجل يقول وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فعلمه صلاة الخوف
فصل قال أبو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصة بالرسول عليه السلام ولا تجوز
لغيره لقوله وإذا كنت فيهم وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت ومذهب الجمهور ثبوتها في حق كل الأمة
لقوله تعالى فاتبعوه وإن حكمها باق وقد ورد كيفية صلاة الخوف على ستة أوجه مذكورة في كتب الفقه
قال أحمد بن حنبل كل حديث روي في أبواب صلاة الخوف فالعمل به جائز روي فيه ستة أوجه أو سبعة أوجه
قوله وإذا كنت فيهم أي شهيدا معهم في غزواتهم ونحوهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك
أي فلتقف كقوله تعالى وإذا أظلم عليهم قاموا أي وقفوا والمعنى فاجعلهم طائفتين فلتقم طائفة
منهم معك فصل بهم وقرأ الحسن فلتقم بكسر لام الأمر وهو الأصل وليأخذوا أسلحتهم والضمير إما
للمصلين أو لغيرهم فإن كان للمصلين فقال يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف
والخنجر لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط وأمنع للعدو من الإقدام عليهم وإن كان لغير المصلين فهم
الطائفة الأخرى التي تحرس المصلية واختار الزجاج عوده إلى الجميع قال لأنه أهيب للعدو والسلاح
ما يقاتل به وجمعه أسلحة وهو مذكر وقد يؤنث باعتبار الشوكة قال الطرماح

يهز سلاحا لم يرثها كلالة ... يشك بها منها غموض المغابن

فأعاد الضمير عليه كضمير المؤنثة
ويقال سلاح كحمار وسلح كضلع وسلح كصرد وسلحان كسلطان نقله أبو بكر بن دريد
والسليح نبت إذا رعته الإبل سمنت وغزر لبنها وما يلقيه البعير من جوفه يقال له سلاح
بزنة غلام ثم عبر به عن كل عذرة حتى قيل في الحبارى سلاحه سلاحه ثم قال فإذا سجدوا فليكونوا
من ورائكم يحرسونكم يريد مكان الذين هم وجاه العدو ثم قال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا
معك وهم الذين كانوا وجاه العدو وقرأ أبو حيوة وليأت بياء على تذكير الطائفة وروي عن أبي
عمرو الإظهار والإدغام في ولتأت طائفة فقوله لم يصلوا الجملة في محل رفع لأنها صفة لطائفة
بعد صفة ويجوز أن يكون في محل نصب على الحال لأن النكرة قبلها تخصصت بالوصف بأخرى ثم
قال وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم والمعنى أنه تعالى جعل الحذر الذي هو التحذر والتيقظ آلة
يستعملها الغازي فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعلا مأخوذين وهذا مجاز كقوله
تبوءوا الدار والإيمان في أحد الأوجه قال الواحدي رحمه الله وفيه رخصة للخائف في الصلاة
بأن يجعل بعض فكره في غير الصلاة فإن قيل لم ذكر في الآية الأولى أسلحتهم فقط وفي هذه

الآية ذكر حذرهم وأسلحتهم فالجواب أن في أول الصلاة قلما ينتبه العدو لكون المسلمين في
الصلاة بل يظنون كونهم قائمين لأجل المحاربة وأما في الركعة الثانية فقد يظهر للعدو كونهم في
الصلاة فهاهنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلذلك خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة
تحذير ثم قال ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم وقد تقدم الكلام في لو الواقعة بعد
ود في البقرة وقرئ وأمتعاتكم وهو في الشذوذ من حيث إنه جمع الجمع كقولهم أسقيات وأعطيات
فيميلون عليكم ميلة واحدة أي بالقتال أي يتمنون لو وجدوكم غافلين عن أسلحتكم فيقصدونكم
ويحملون عليكم حملة واحدة عن ابن عباس وجابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه الظهر
ورأى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث ما أقدمنا عليهم وعزموا على ذلك عند
الصلاة الأخرى فأطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على أسرارهم بهذه الآية فصل قال الإمام
أحمد رحمه الله صح عن النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف من خمسة أوجه أو ستة كل ذلك جائز
الأول إذا كان العدو في جهة القبلة صف الإمام المسلمين خلفه صفين فصلى بهم جميعا إلى أن
يسجد فيسجد معه الصف الذي يليه ويحرس الآخر فإذا قام الإمام إلى الثانية سجد الآخر ولحقه
فإذا سجد الثانية سجد معه الصف الذي حرس وحرس الأول فإذا جلس للتشهد سجد الأول ولحقه
في التشهد ويسلم بهم الثاني إذا كان العدو في غير جهة القبلة جعل طائفة وجاه العدو وطائفة
تصلي معه ركعة فإذا قام إلى الثانية ثبت قائما وأتمت لأنفسها أخرى وسلمت ومضت إلى العدو
وجاءت الأخرى فصلت معه الثانية فإذا جلس أتمت لأنفسها أخرى وتشهدت ثم يسلم بهم وإن
كانت الصلاة مغربا فصلى بالأولى ركعتين وبالثانية ركعة وإن كانت رباعية صلى بكل طائفة ركعتين
وأتمت الأولى بالحمد لله في كل ركعة والأخرى تتم بالحمد لله وسورة وهل تفارقه الأولى في التشهد
أو في الثالثة على وجهين وإن فرقهم أربعا فصلى بكل طائفة ركعة صحت صلاة الأولى وبطلت صلاة
الإمام والآخرين إن علموا ببطلان الصلاة أما بطلان صلاة الإمام فلأجل انتظاره لأنه لم يرد
الشرع به وأما بطلان صلاة الآخرين فلأنهما ائتما بمن صلاته باطلة فأما إذا لم يعلما فهم معذورون
الثالث أن يصلي بطائفة ركعة ثم يمضي إلى العدو وتأتي الأخرى فيصلي بها ركعة ويسلم وحده وتمضي
هي ثم تأتي الأولى فتتم صلاتها ثم تأتي الأخرى فتتم صلاتها الرابع أن يصلي بكل طائفة صلاة ويسلم بها
الخامس أن يصلي الرباعية تامة وتصلي معه كل طائفة ركعتين ولا يقضي شيئا فتكون له تامة ولهم
مقصورة فصل إذا اشتد الخوف عند التحام الحرب يصلي كيف ما أمكن رجالا وركبانا إلى القبلة
وإلى غيرها يومئون إيماء بالركوع والسجود وكذلك كل خائف على نفسه فإن لم يقدر على الإيماء
أخروا الصلاة إلى انكشاف الحال قال مالك وجماعة يصلي الطالب والمطلوب كل واحد منهما على
دابته كالخائف سواء وقال الأوزاعي والشافعي وفقهاء المحدثين وابن عبد الحكم ولا يصلي الطالب
والمطلوب كل واحد منهما على دابته كالخائف سواء وقال الأوزاعي والشافعي وفقهاء المحدثين وابن عبد الحكم
ولا يصلي الطالب إلا بالأرض قال القرطبي وهو الصحيح لأن الطلب تطوع والمكتوبة فرض والفرض إنما يصلى
بالأرض حيث ما أمكن ثم قال تعالى ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم
فقوله أن تضعوا كقوله أن تقصروا وقد تقدم وخذوا حذركم رخص في وضع السلاح في حال المطر والمرض
لأن السلاح يثقل حمله في هاتين الحالتين أو لأن حدته تفسد بالبلل ولما رخص في وضع السلاح
حال المطر والمرض أمر بالتيقظ وأخذ الحذر لئلا يهجم العدو عليهم روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس
نزلت في رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أنه غزا محاربا وأنمارا فنزلوا ولا يرون من العدو أحدا
فوضع الناس أسلحتهم وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاجة له وقد وضع سلاحه حتى قطع
الوادي والسماء ترش فحال الوادي بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فجلس رسول الله صلى
الله عليه وسلم في ظل شجرة فبصر به غورث بن الحارث المحاربي فقال قتلني الله إن لم أقتلك ثم انحدر من
الجبل ومعه السيف فلم يشعر به رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو قائم على رأسه ومعه السيف
قد سله من غمده فقال يا محمد من يعصمك مني الآن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اكفني
غورث بن الحارث بما شئت ثم أهوى بالسيف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليضربه فأكب
لوجهه من زلخة زلخها من كتفيه وندر سيفه فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذه ثم
قال يا غورث من يمنعك مني الآن قال لا أحد قال تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله

واعطيك سيفك قال لا ولكن اشهد ان لا اقاتلك ابدا ولا اعين عليك عدوا فاعطاه رسول الله صلى الله
عليه وسلم سيفه فقال غورث والله لانت خير مني فقال النبي صلى الله عليه وسلم اجل انا احق بذلك
منك فرجع غورث الى اصحابه فقالوا ويلك ما منعك منه فقال لقد اهويت اليه بالسيف لاضربه
فوالله ما ادري من زلجني بين كتفي فخررت لوجهي وذكر حاله قال وسكن الوادي فقطع رسول الله صلى
الله عليه وسلم الوادي الى اصحابه فاخبرهم الخبر وقرا هذه الاية ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى
من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم من عدوكم وقال سعيد بن جبير عن ابن
عباس نزلت هذه الاية في عبد الرحمن بن عوف كان جريحا **فصل** امر ولا باخذ الحذر والاسلحة فذلك
على وجوبه ويؤكده قوله ههنا لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم
فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يدل على انه فيما عداهما بين الحالتين
يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح وقال بعضهم انه سنة مؤكدة من شرط السلاح
المحمول ان لا يكون نجسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف بحيث لا يتاذى به احد **فصل**
دلت الاية على وجوب الحذر من العدو فتدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة كالعلاج
بالدواء والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل **فصل** قالت المعتزلة الامر بالحذر
يدل على كون العبد قادرا على الفعل والترك وعلى وجوب الحذر وذلك يدل على ان فعل العبد ليس
مخلوقا لله تعالى وجوابه المعارضة بمسئلة العلم والداعي ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا
مهينا اخبر انه يهينهم ويخذلهم تقوية لقلوب المسلمين **قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا
الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا
موقوتا** اي فاذا قضيتم صلاة الخوف اي فرغتم من الصلاة وهذا يدل على ان القضا يستعمل فيما فعل
في وقته ومنه قوله فاذا قضيتم مناسككم ثم قال فاذكروا الله اي صلوا قياما في حال الصحة
وقعودا في حال المرض وعلى جنوبكم عند الجرح والزمانة وقيل صلوا قياما حال المسايفة وقعودا حال
اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال سقوطكم على الارض مجروحين فقوله قياما وقعودا حالان من فاعل اذكروا
وكذلك وعلى جنوبكم فانه في قوة مضطجعين فيتعلق بمحذوف فاذا اطمأننتم اي امنتم والطمانينة
سكون النفس من الخوف حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلاة اي اتموها باركانها وقد تقدم الكلام في
البقرة على قوله اطمأننتم وهل هي مقلوبة ام لا وصرح ابو البقا هنا بان الهمزة اصل وان وزن اطمأن
تفعلل وان طامن اصل اخر براسه وهذا مذهب الجرمي واعلم انه قد تقدم حكمان احدهما قصر صلاة
المسافر والثاني صلاة الخوف فقوله فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة يحتمل انكم اذا صرتم مقيمين
غير مسافرين من الاطمئنان فاقيموا الصلاة اي اتموها اربعا ويحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان
ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب بسبب زوال الخوف فعلى هذا فالمراد
باقامة الصلاة فعلها في حالة الامن ثم قال ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا
قال مجاهد وقته الله عليهم وقيل واجبا مقدرا وضاما معلوما في الحضر اربع ركعات وفي السفر
ركعتين والمراد بالكتاب ههنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقتة وموقوتا صفة لكتابا بمعنى محدودا
باوقات فهو من وقت مخففا كمضروب من ضرب ولم يقل موقوتة بالتاء مراعاة لكتاب فانه في الاصل
مصدر والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته
مخففا وقرى واذا الرسل وقتت بالتخفيف **فصل** دلت هذه الاية على ان وجوب الصلوات
مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل الاوقات ههنا وبينها في مواضع اخر وهي خمسة
احدها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فقوله الصلوات يدل على ثلاث
صلوات وقوله والصلاة الوسطى يمتنع ان تكون احدى الثلاث والا يلزم التكرار فلا بد وان تكون
زايدة على الثلاث ولا يمكن ان يكون الواجب اربعة لعدم حصول الوسطى فيها فلا بد من جعلها خمسة
ليحصل الوسطى فلما دلت هذه الاية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا صارت
ستا وحينئذ لا تحصل الوسطى فهذه تدل على وجوب الصلوات لا على بيان الاوقات واما الايات الاربع
الباقية فمذكورة في البقرة عند قوله حافظوا على الصلوات **قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم
ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما**
لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا اي ولا

تضعفوا ولا تتوانوا والجمهور على كسر الهاء والحسن على فتحها من وهن بالكسر في الماضي او من وهن بالفتح وانما
فتحت العين لكونها حلقية فهو نحو يدع وقرا عبيد بن عمير تهانوا مبنيا للمفعول ومعناه لا تتعاطوا من
الجبن والخور ما يكون سببا في اهانتكم كقولهم لا ارينك ههنا وقوله في ابتغاء القوم اي في طلبهم وسبب
نزولها ان ابا سفيان واصحابه لما رجعوا يوم احد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم طايفة في اثارهم فشكوا
الم الجراح فقال تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم اي لا تضعفوا في طلب ابي سفيان واصحابه ان تكونوا تالمون
تتوجعون من الجراح فانهم يالمون يتوجعون كما تالمون والمعنى ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم
فلما لم يكن خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف يصير مانعا لكم عن قتالهم وقرا يحيى بن وثاب ومنصور
ابن المعتمر تيلمون فانهم ييلمون كما تيلمون بكسر حرف المضارعة وابن السميفع بكسر تا الخطاب فقط
وهذه لغة ثابتة وقد تقدم في الفاتحة ان من يكسر حرف المضارعة يستثني التاء وتقدم شذوذ نستعين
ووجهه وزاد ابو البقاء قراءة كسر حرف المضارعة قلب الهمزة ياء وعبرة اطلق ذلك وقرا الاعرج ان تكونوا
تالمون بفتح همزة ان والمعنى ولا تهنوا لان تكونوا تالمون وقوله فانهم يالمون كما تالمون تعليل **قوله** وترجون
من الله ما لا يرجون اي وانتم مع ذلك تاملون من الاجر والثواب في الاخرة والنصر في الدنيا ما لا يرجون فانتم
اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركون
لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم ذلك يجدون في القتال فانتم ايها المؤمنون المقرون بان لكم في
الجهاد ثوابا وعليكم في تركه عقابا اولى بالجد في الجهاد وقال بعض المفسرين المراد بالرجاء الخوف لان كل راج
خايف ان لا يدرك مامولة ومعنى الاية وترجون اي تخافون من عذاب الله ما لا يخافون قال الفراء
ولا يكون الرجاء بمعنى الخوف الا مع الجحد كقوله تعالى قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله
اي لا يخافون وقال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا اي لا تخافون لله عظمة ولا يجوز رجوتك بمعنى خفتك
ولا خفتك وانت تريد رجوتك قال ابن الخطيب ويحتمل انكم تعبدون الاله العالم القادر السميع
البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم
ان يرجوا منها ثوابا او يخافوا منها عقابا ثم قال وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم الا ما يعلم انه سبب
لصلاح دينكم ودنياكم وقد تقدم انه متى ذكر الحكيم بعد قوله العليم فالمراد بالحكيم انه العالم بعواقب
الامور وقالت المعتزلة المراد بالحكيم هو الذي يضع الاشيا للمصالح **قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق
لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما ولا تجادل
عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما** في كيفية النظم وجوه احدها انه تعالى
لما شرح احوال المنافقين وامر المحاربة وما يتصل بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطا وصلاة السفر
وصلاة الخوف رجع بعد ذلك الى بيان احوال المنافقين لانهم كانوا يحاولون حمل الرسول عليه السلام
على ان يحكم بالباطل ويترك الحكم بالحق فامره الله تعالى بان لا يلتفت اليهم في هذا الباب وثانيها انه تعالى لما
بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين انها كلها انما عرفت بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يحيد
عن شي منها طلبا لرضى القوم وثالثها انه تعالى لما امر بمجاهدة الكفار بين ان الامر وان كان كذلك
لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا الحاق ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة له بل الواجب
في الدين ان يحكم له وعليه بما انزل الله على رسوله وان كان لا يلحق الكافر حيف لاجل رضى المنافق **قوله**
بالحق في محل نصب على الحال المؤكدة فيتعلق بمحذوف وصاحب الحال هو الكتاب اي انزلناه ملتبسا
بالحق ولتحكم متعلق بانزلنا وانزل متعد لاثنين احدهما العايد المحذوف والثاني كاف الخطاب
اي بما اراكه الله والاراءة ههنا يجوز ان تكون من الراي كقولك رايت راي الشافعي او من المعرفة
وعلى كلا التقديرين فالفعل قبل النقل بالهمزة متعد لواحد وبعده متعد لاثنين وقال ابو علي
الفارسي قوله اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رايت التي يراد بها رؤية البصر او من رايت
التي تتعدى الى مفعولين او من رايت التي يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم في الحادثة لا يرى
بالبصر والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان يتعدى الى ثلاثة مفاعيل بسبب التعدية ومعلوم ان هذا
اللفظ لم يتعد الا الى مفعولين احدهما كاف الخطاب والاخر المفعول المقدر تقديره بما اراكه الله
ولما بطل القسمان بقي الثالث وهو ان المراد منه رايت بمعنى الاعتقاد **فصل** معنى الاية بما
اعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المبرا عن الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة
والظهور وكان عمر يقول لا يقولن احدكم قضيت بما اراني الله فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا لنبيه

صلى الله عليه وسلم واما الواحد متاثرا به يكون ظنا ولا يكون علما واذا ثبت ذلك قال المحققون دلت هذه الاية على انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالوحي والنص واذا كان كذلك فيتفرع عليه مسئلتان الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجز له الاجتهاد والثانية انه عليه السلام اذا لم يجز له ان يحكم الا بالنص وجب ان تكون امته كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك حرم العمل بالقياس والجواب انه لما قامت الدلالة لا انه ليصير المعتبر على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة لانه يصير التقدير كانه تعالى قال متى غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب امر جامع بموجب ذلك الظن فاذا كان كذلك كان العمل بالقياس عملا بالنص قوله للخائنين متعلق بخصيما واللام للتعليل على بابها وقيل هي بمعنى عن وليس بشيء لصحة المعنى بدون ذلك ومفعول خصيما محذوف تقديره خصيما البراء وخصيم يجوز ان يكون مثال مبالغة كضريب وان يكون بمعنى مفاعل نحو خليط وجليس بمعنى مخاصم ومخالط ومجالس قال الواحدي خصمك الذي يخاصمك وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشيء والخصم طرف الزاوية وطرف الفراش وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها فصل روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس قال نزلت هذه الاية في رجل من الانصار يقال له طعمة بن ابيرق من بني ظفر بن الحارث سرق درعا من جار له يقال له قتادة بن النعمان وكانت الدرع في جراب له فيه دقيق فجعل الدقيق ينتثر من خرق في الجراب حتى انتهى الى الدار ثم خباها عند رجل من اليهود يقال له زيد بن السمين فالتمست الدرع عند طعمة فحلف والله ما اخذها وما له بها من علم فقال اصحاب الدرع لقد راينا اثر الدقيق حتى دخل داره فلما حلف تركوه واتبعوا اثر الدقيق الى منزل اليهودي فاخذوه فقال اليهودي دفعها الي طعمة بن ابيرق فجاء بنو ظفر وهم قوم طعمة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسالوه ان يجادل عن صاحبهم وقالوا انك ان لم تفعل افتضح صاحبنا فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعاقب اليهودي ويروى عن ابن عباس في رواية اخرى ان طعمة سرق الدرع في جراب فيه نخالة فخرق الجراب حتى كان يتناثر منه النخالة طول الطريق فجاء به الى دار زيد السمين وتركه على بابه وحمل الدرع الى بيته فلما اصبح صاحب الدرع جاء على اثر النخالة الى دار زيد السمين فاخذه وحمله الى النبي صلى الله عليه وسلم فهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع يد زيد اليهودي وقال مقاتل ان زيد السمين اودع درعا عند طعمة فجحدها طعمة فانزل الله تعالى قوله انا انزلنا اليك الكتاب بالحق بالامر والنهي والفصل لتحكم بين الناس بما اراك الله بما علمك الله واوحى اليك ولا تكن للخائنين خصيما معينا مدافعا عنه وهذه القصة تدل على ان طعمة وقومه كانوا منافقين لانهم طلبوا الباطل ويؤكده قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا ليسرق فسقط الحائط عليه فمات فصل قال الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام دلت هذه الاية على صدور الذنب من الرسول عليه السلام فانه لولا اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه والا لما ورد النهي عنه واجيبوا بانه ثبت في الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه السلام ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت الاية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي عليه السلام على ان طعمة كذاب وان اليهودي بريء عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان الجرم قد وقع من النبي عليه السلام قوله بعد ذلك واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما والامر بالاستغفار يدل على صدور الذنب فالجواب من وجوه الاول لعله مال طبعه الى نصرة طعمة بسبب انه كان في الظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني ان القوم لما شهدوا ببراءة طعمة وعلى اليهودي بالسرقة ولم يظهر للرسول عليه السلام ما يوجب القدح في شهادتهم هم بان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله على كذب اولئك الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع لكان خطا في نفسه وان كان معذورا عند الله فيه الثالث قوله واستغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون ان يظهروا براءته الرابع قيل الاستغفار في حق الانبياء بعد النبوة على احد الوجوه الثلاثة اما لذنب تقدم قبل النبوة او لذنوب امته وقرابته او لمباح جاء الشرع بتحريمه

فيتركه بالاستغفار فالاستغفار يكون معناه السمع والطاعة لحكم الشرع ثم قال ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم اي يظلمون انفسهم بالخيانة والسرقة وقيل امر بالاستغفار على طريق التسبيح كالرجل يقول استغفر الله على وجه التسبيح من غير ان يقصد توبة من ذنب وقيل الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد ابن ابيرق كقوله يا ايها النبي اتق الله وقوله فان كنت في شك طعمة ومن عادته من قومه والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وقد تقدم عند قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال تعالى لطعمة والذابين عنه انهم يختانون انفسهم لان من اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها العقاب فكان ذلك منه خيانة لنفسه ولهذا المعنى قيل لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه وفي الاية تهديد شديد على اعانة الظالم لان الله تعالى عاتب النبي صلى الله عليه وسلم على همه باعانة طعمة مع انه لم يكن عالما بظلمه فكيف حال من يعلم ظلم الظالم ويعينه عليه ثم قال ان الله لا يحب اي لا يرضى عنه من كان خوانا اثيما يريد خوانا في الدرع اثيما في رميه اليهودي وقيل انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره كقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك فان قيل قوله تعالى من كان خوانا اثيما صيغة مبالغة تدل على تكرر ذلك الفعل مع ان الصادر عنه خيانة واحدة واثم واحد فالجواب ان الله تعالى علم انه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكبير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل الى ذلك ويدل عليه ما ذكرنا انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كانت خاتمته كذلك لم يشك في حاله وايضا فانه طلب من النبي عليه السلام ان يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي وهذا يبطل رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول واراد كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم ان لها اخوات وعن عمر رضي الله عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في اول الامر قوله تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا في يستخفون وجهان اظهرهما انها مستانفة لمجرد الاخبار بانهم يطلبون التستر من الله تعالى لجهلهم والثاني انها في محل نصب صفة لمن في قوله لا يحب من كان خوانا اثيما وجمع الضمير اعتبارا بمعناها ان جعلت من نكرة موصوفة او في محل نصب على الحال من من ان جعلتها موصولة وجمع الضمير باعتبار معناها ايضا والاستخفاء الاستتار يقال استخفيت من فلان اي تواريت منه واستترت قال الله تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر ومعنى الاية يستترون من الناس ولا يستترون من الله قال ابن عباس يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك ان الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء لاما ان يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك قوله وهو معهم جملة حالية اما من الله تعالى او من المستخفين وقوله معهم اي بالعلم والقدرة والرؤية وكفى هذا زاجرا للانسان واذ منصوب بالعامل في الظرف الواقع خبرا وهو معهم ومعنى يبيتون يقولون ويؤلفون ويضمرون في اذهانهم والتبييت تدبير الفعل ليلا والذي لا يرضاه الله من القول هو ان طعمة قال ارمي اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل انه سمي التدبير قولا وهو معنى في النفس فالجواب ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا فلا اشكال ومن انكر كلام النفس قال ان طعمة واصحابه اجتمعوا في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله تعالى كلامهم بذلك القول المبيت الذي لا يرضاه ثم قال وكان الله بما يعملون محيطا والمراد به الوعيد لانهم وان كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس فانها ظاهرة في علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها شيء قوله تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ام من يكون عليهم وكيلا ها للتنبيه في انتم واولاء وانتم مبتدا وخبره جادلتم جملة مبينة لوقوع اولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما موصولا بمعنى الذي وجادلتم صلته وتقدم الكلام على نحو ها انتم هؤلاء والجدال في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة من الجدل وهو شدة الفتل وجدلت الحبل شددت فتله ورجل مجدول كانه فتل والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة قال . يهوي مخارمها هوي الاجدل . هذا قول الزجاج والمعنى ان كل واحد من الخصمين يريد فتل خصمه عن مذهبه وصرفه عن رايه بطريق الحجاج وقيل الجدال من الجدالة وهذا الخطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر مسلمين والمعنى هبوا انكم تخاصموا

عن طعمة وقومه في الدنيا فمن يخاصم عنهم في الآخرة اذا اخذهم الله بعذابه وقرأ ابي بن كعب وعبد الله ابن مسعود وجادلتم عنه يعني طعمة وقوله فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة استفهام توبيخ وتقريع ومن الاستفهامية في محل رفع بالابتداء ويجادل خبره وقوله ام من يكون عليهم وكيلا ام منقطعة وليست بعاطفة وظاهر عبارة مكي انها عاطفة فانه قال وام من يكون مثلها عطف عليها اي مثل من في قوله فمن يجادل وفيه نظر لان في المنقطعة خلافا هل تسمى عاطفة ام لا والوكيل الكفيل الذي وكل اليه الامر في الحفظ والحماية وعلى هنا بمعنى اللام والمعنى ام من يكون لهم وكيلا اي من الذي يذب عنهم ويتولى امرهم ويحميهم من عذاب الله يوم القيامة قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما لما ذكر الوعيد اتبعه بالدعوة الى التوبة فقال ومن يعمل سوءا يعني السرقة او يظلم نفسه برميه البريء وقيل السوء الشرك وظلم النفس ما دون الشرك وقيل المراد بالسوء ما يتعدى الى الغير وظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب الذي يخص الانسان فذلك لا يكون في الاكثر ضررا حاضرا وقوله ثم يستغفر الله اي يتوب اليه ويستغفره يجد الله غفورا رحيما وهذه الآية دلت على ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال لان السوء وظلم النفس يعم الكل وظاهر الآية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه قال الضحاك نزلت هذه الآية في وحشي قاتل حمزة اشرك بالله وقتل حمزة ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني لنادم فهل لي من توبة فنزلت هذه الآية وروى سفيان عن ابن مسعود قال من قرأ هاتين الآيتين من سورة النساء ثم استغفر غفر له ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه الآية ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله الآية وعن علي رضي الله عنه قال حدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال ما من عبد يذنب ذنبا ثم يتوضأ ويصلي ركعتين ويستغفر الله الا غفر له ثم تلا هذه الآية ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه الآية قال ابن عطية قوله يجد الله اي يجد عنده المغفرة والرحمة فجعل المغفرة كالمورد يرده التائب المستغفر قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك وقيل المراد بالاثم يمين طعمة بالباطل اي ما سرقته وانما سرقه اليهودي فانما يكسبه على نفسه فانما يضر به نفسه وكان الله عليما حكيما حكم بالقطع على السارق وقيل عليما بما في قلب التائب عند اقدامه على التوبة حكيما تقتضي حكمته ورحمته ان يتجاوز عن التائب والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار وان لا ييأس من قبول التوبة والاستغفار قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا قيل المراد بالخطيئة سرقة الدرع وبالاثم يمينه الكاذبة وقيل الخطيئة الصغيرة والاثم الكبيرة وقيل الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد او بالخطأ والاثم ما يحصل بسبب العمد لقوله في التي قبلها ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم ما يستحق به العقوبة وقيل هما بمعنى واحد كرر لاختلاف اللفظ تأكيدا وقال الطبري الخطيئة تكون عن عمد وعن غير عمد والاثم لا يكون الا عن عمد وقيل الخطيئة ما لم يتعمد خاصة كالقتل الخطأ قوله يرم به في هذه الهاء اقوال احدها انها تعود على اثما لانه الاقرب والمتعاطفان باو يجوز ان يعود الضمير على المعطوف كهذه الآية وعلى المعطوف عليه كقوله واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها والثاني انها تعود على الكسب المدلول عليه بالفعل نحو اعدلوا هو اقرب اي العدل الثالث انها تعود على احد المذكورين الدال عليه العطف باو فانه في قوة ثم يرم باحد المذكورين الرابع ان في الكلام حذفا والاصل ومن يكسب خطيئة ثم يرم بها وهذا كما قيل في قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها اي يكنزون الذهب ولا ينفقونه الخامس ان يعود على معنى الخطيئة فكانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به وقيل جعل الخطيئة والاثم كالشيء الواحد للتفصيل المبهم وتقدم له نظائر وقرأ معاذ بن جبل يكسب بكسر الكاف وتشديد السين واصلها يكتسب فادغمت التاء الافتعال في السين وكسرت الكاف اتباعا وهذا شبيه بتخطف وقد تقدم توجيهه في البقرة وقرأ الزهري خطية بالتشديد وهو قياس

تخفيفها وقوله ثم يرم به بريئا اي يقذف بما جنى بريئا منه كما نسبت السرقة الى اليهودي فقد احتمل بهتانا البهتان هو البهت وهو الكذب الذي يتحير في عظمه لانه اذا قيل للانسان بهت وتحير روى مسلم عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل افرأيت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته فرمى الذي بهت له يقال بهته بهتا وبهتا وبهتانا اذا قال عنه ما لم يفعل وهو بهات والمقول له مبهوت ويقال بهت الرجل بالكسر اذا دهش وتحير وبهت بالضم وافصح منهما بهت كقوله تعالى فبهت الذي كفر لانه يقال رجل مبهوت ولا يقال باهت ولا بهيت قاله الكسائي وقوله واثما مبينا اي ذنبا بينا قوله تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما قال القرطبي ما بعد لولا مرفوع بالابتداء عند سيبويه والخبر محذوف لا يظهر والمعنى ولولا فضل الله عليك ورحمته بان نبهك على الحق وقيل بالنبوة والعصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك عن الحق وقال شهاب الدين في جواب لولا وجهان اظهرهما انه مذكور وهو قوله لهمت والثاني انه محذوف اي لاضلوك ثم استأنف جملة فقال لهمت اي لقد همت قال ابو البقاء في هذا الوجه ومثل حذف الجواب هنا حذفه في قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله تواب حكيم وكان الذي حمله على ادعاء الجواب محذوفا استشكل كون قوله لهمت جوابا لان اللفظ يقتضي انتفاء همهم بذلك والغرض ان الواقع كونهم هموا على ما يروى في القصة فلذلك قدره محذوفا والذي جعله مثبتا اجاب عن ذلك باحد وجهين اما بتخصيص الهم اي لهمت هما يؤثر عندك واما بتخصيص الاضلال اي يضلونك عن دينك وشرعك وكلا هذين الهمين لم يقع وان يضلوك على حذف الباء اي بان يضلوك ففي محلها الخلاف المشهور ومن في من شيء زائدة وشيء يراد به المصدر اي وما يضرونك ضررا قليلا ولا كثيرا فصل هذا قول للنبي صلى الله عليه وسلم لولا ان خصك الله بالنبوة والرحمة لهمت طائفة لقد همت اي اضمرت طائفة منهم يعني قوم طعمة ان يضلوك اي يخطئوك في الحكم ويلبسوا عليك الامر حتى تدافع عن طعمة وما يضلون الا انفسهم يعني يرجع وباله عليهم وما يضرونك من شيء وفيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما يضرونك في المستقبل فوعده تعالى بادامة العصمة لما يريدون من ايقاعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في القاء ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا ببناء الاحكام على الظاهر ثم قال وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وهذا مؤكد لذلك الوعد ان ضربنا قوله وما يضرونك من شيء بالوعد بالعصمة في المستقبل يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات وان ضربنا الآية بانه عليه السلام كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل عليك الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر قال القرطبي قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة ابتداء كلام وقيل الواو للحال كقولك جئتك والشمس طالعة والكلام متصل اي ما يضرونك من شيء مع انزال الله عليك القرآن والحكمة القضاء بالوحي ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم قال القفال هذه الآية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فيكون تقدير الآية انزل عليك الكتاب والحكمة واطلعك على اسرارهما مع انك قبل ذلك لم تكن عالما بشيء منهما فكذلك يفعل بك في مستأنف ايامك لا يقدر احد من المنافقين على اضلالك الثاني ان المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر على الاحتراز عن كيدهم ومكرهم وكان فضل الله عليك عظيما وهذا يدل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا قليلا لقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما وسمى جميع الدنيا قليلا لقوله قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على شرف العلم قوله تعالى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما قال الواحدي النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل اجوا بمعنى ناجيته والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال الله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقد يطلق على الاشخاص مجازا قال تعالى واذ هم نجوى ومعناها المسارة ولا تكون الا من اثنين فاكثر وقال الزجاج النجوى ما تفرد به الاثنان فاكثر سرا كان او ظاهرا وقيل النجوى جمع نجي نقله الكرماني والنجوى مشتقة من نجوت الشيء انجوه اذا خلصته وافردته والنجوة المرتفع من الارض لانفراده

بأن تفاحة عما حوله **فصل** والمراد بالآية قوم طعمة وقال مجاهد الآية عامة في حق جميع الناس والنجوى هو
السر في التدبير وقيل النجوى ما ينفرد بتدبيره قوم سرا كان أو علانية ومعنى الآية لا خير في كثير مما
يدبرونه بينهم إلا من أمر بصدقة أي إلا في نجوى من أمر بصدقة فالنجوى تكون متصلا وقيل هو استثناء
منقطع بمعنى لكن من أمر بصدقة وهذان القولان مبنيان على أن النجوى يجوز أن يراد بها المصدر كالدعوى
فيكون بمعنى التناجي وأن يراد بها القوم المتناجون إطلاقا للمصدر على الواقع منه مجازا نحو رجل عدل
وصوم فعلى الأول يكون منقطعا لأن من أمر ليس تناجيا فكأنه قيل لكن من أمر بصدقة ففي نجواه الخير والكوفيون
يقدرون المنقطع ببل وجعل بعضهم الاستثناء متصلا وإن أريد بالنجوى المصدر وذلك على حذف
مضاف كأنه قيل إلا نجوى من أمر وعلى هذا يجوز في محل من وجهان أحدهما الخفض بدلا من نجواهم كما تقول
ما مررت بأحد إلا زيد والثاني الرفع على الاستثناء كما تقول ما جاءني أحد إلا زيد على الاستثناء لأن
هذا استثناء الجنس من الجنس وإن جعلنا النجوى بمعنى المتناجين كان متصلا وقد عرف مما تقدم
أن المنقطع منصوب أبدا في لغة الحجاز وأن بني تميم يجرونه مجرى المتصل بشرط توجه العامل عليه
وأن الكلام إذا كان نفيا أو شبهه جاز في المستثنى الإتباع بدلا وهو المختار والنصب على أصل الاستثناء
فقوله إلا من أمر إما منصوب على الاستثناء المنقطع إن جعلته منقطعا في لغة الحجاز أو على أصل الاستثناء
إن جعلته متصلا وإما مجرور على البدل من كثير أو من نجواهم أو صفة لأحدهما كما تقول لا تمر بجماعة
من القوم إلا زيد إن جعلت زيدا تابعا للجماعة أو للقوم ولم يجعله الزمخشري تابعا إلا لكثير قال إلا نجوى
من أمر على أنه مجرور بدل من كثير كما تقول لا خير في قيامهم إلا قيام زيد وفي التنظير بالمثال نظر لا يخفى
منافيته للآية هذا كله إن جعلنا الاستثناء متصلا بالتأويلين المذكورين أو منقطعا على لغة تميم
وتلخص فيه ستة أوجه النصب على الانقطاع في لغة الحجاز أو على أصل الاستثناء والجر على البدل من كثير
أو من نجواهم أو على الصفة لأحدهما ومن نجواهم متعلق بمحذوف لأنه صفة لكثير في محل جر **فصل**
إنما ذكر تعالى هذه الأقسام الثلاثة لأن عمل الخير إما أن يكون بإيصال المنفعة أو بدفع المضرة وإيصال
الخير إما أن يكون من الخيرات الجسمانية وهو إعطاء المال وإليه الإشارة بقوله إلا من أمر بصدقة
وإما أن يكون من الخيرات الروحانية وإليه الإشارة بقوله إلا من أمر بصدقة أو معروف بالأمر بالمعروف
وإما إزالة الضرر وإليه الإشارة بقوله أو إصلاح بين الناس **قوله** بين يجوز أن يكون منصوبا بنفس إصلاح
تقول أصلحت بين القوم قال تعالى فأصلحوا بين أخويكم وأن يتعلق بمحذوف على أنه صفة لإصلاح **قوله**
ومن يفعل ذلك أي هذه الأشياء ابتغاء مرضاة الله أي طلب رضاه وابتغاء مفعول من أجله والألف مرضاه
عن واو وقد تقدم تحقيقه **فإن قيل** كيف قال إلا من أمر ثم قال ومن يفعل ذلك **فالجواب** أنه ذكر
الأمر بالخير ليدل به على فاعله لأن الأمر بالخير لما دخل في زمرة الخير فبأن يدخل فاعل الخير فيهم أولى ويجوز
أن يراد ومن يأمر بذلك فعبر عن الأمر بالفعل لأن الأمر أيضا من الأفعال ثم قال فسوف نؤتيه قرأ أبو
عمرو وحمزة يؤتيه بالياء نظرا إلى الاسم الظاهر في قوله مرضاة الله والباقون بالنون نظرا لقوله بعد نوله ونصله
وهو أوقع للتعظيم **قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين**
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا تقدم في آل عمران أن المضارع المجزوم يجوز فيه الإدغام وتركه في
تفصيل في ذلك وما فيه من اللغات وتقدم الكلام في المشاقة والشقاق في البقرة وكذلك حكم الهاء في
قوله نوله ونصله وهذه الآية نزلت في طعمة بن أبيرق وذلك أنه لما ظهرت عليه السرقة خاف على
نفسه من قطع اليد والفضيحة فهرب مرتدا إلى مكة فقال تعالى ومن يشاقق الرسول أي يخالفه
من بعد ما تبين له الهدى من التوحيد والحدود ويتبع غير سبيل المؤمنين أي غير طريق المؤمنين نوله
ما تولى أي نكله في الآخرة إلى ما تولى في الدنيا ونصله جهنم وساءت مصيرا أو انتصب مصيرا على التمييز
كقولهم فلان طاب نفسا روي أن طعمة نزل على رجل من بني سليم من أهل مكة يقال له الحجاج بن علاط
فنقب بيته فسقط عليه حجر فلم يستطع أن يدخل ولا أن يخرج فأخذ ليقتل فقال بعضهم دعوه فقد
لجأ إليكم فتركوه وأخرجوه من مكة فخرج مع تجار من قضاعة نحو الشام فنزلوا منزلا فسرق بعض متاعهم
وهرب فطلبوه وأخذوه ورموه بالحجارة حتى قتلوه فصارت قبره تلك الحجارة وقيل إنه ركب سفينة
إلى جدة فسرق فيها كيسا فيه دنانير فأخذ وألقي في البحر وقيل إنه نزل في حرة بني سليم فكان
يعبد صنما لهم إلى أن مات فأنزل الله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا أي ذهب عن الطريق وحرم الخير كله وقال الضحاك عن ابن عباس أن هذه الآية
نزلت في شيخ من الأعراب جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا نبي الله إني شيخ منهمك في الذنوب إلا أني
لم أشرك بالله شيئا منذ عرفته وآمنت به ولم أتخذ من دونه وليا ولم أواقع المعاصي جراءة على الله وما توهمت
طرفة عين أني أعجز الله هربا وإني لنادم تائب مستغفر فما حالي فأنزل الله هذه الآية **فصل** روى الشافعي رضي
الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية
وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة
الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن ذلك موجبا لكان ذلك
ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وأنه غير جائز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين
حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما لأنه إذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لأنه خرج
عن طرفي النقيض **فإن قيل** لا نسلم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين
فإنه لا يمتنع أن لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين **فالجواب** أن المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل
ما فعل الغير فإذا كان من شأن غير المؤمنين أن لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل ما
فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم ولقائل أن يقول الاتباع ليس عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير وإلا لزم
أن يقال الأنبياء والملائكة يتبعون لآحاد الخلق من حيث إنهم يوحدون الله كما أن كل واحد من آحاد الأمة
يوحد الله ومعلوم أن ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ومن كان
كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لا لأجل أنه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا
يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين قال ابن الخطيب وهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه أبحاث أخرى ذكرناها
في كتاب المحصول **فصل** قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية قد تقدم بيان سبب نزولها والفائدة في
تكرارها أن الله تعالى ما أعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين وقد أعاد هذه الآية بلفظ واحد
وهي من آيات الوعد فدل ذلك على أنه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد **فإن قيل** لم ختم تلك
الآية بقوله فقد افترى وهذه بقوله فقد ضل **فالجواب** أن ذلك في غاية المناسبة فإن الأولى في
شأن أهل الكتاب من أنهم عندهم علم بصحة نبوته وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع ومع ذلك فقد كابروا
في ذلك فافتروا على الله تعالى وهذه في شأن قوم مشركين غير أهل الكتاب ولا علم عندهم فناسب وصفهم
بالضلال وأيضا فقد تقدم ذكر الهدى وهو ضد الضلال **قوله تعالى إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن**
يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولأضلنهم ولأمنينهم
ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من
دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا أولئك مأواهم
جهنم ولا يجدون عنها محيصا إن هنا بمعنى النفي كقوله تعالى وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويدعون
بمعنى يعبدون نزلت في أهل مكة أي ما يعبدون كقوله وقال ربكم ادعوني فإن من عبد شيئا فإنه يدعوه عند
احتياجه إليه وقوله من دونه أي من دون الله **قوله** إلا إناثا في هذه اللفظة تسع قراءات المشهورة وهي
جمع أنثى نحو رباب جمع ربى والثانية وبها قرأ الحسن أنثى بالإفراد والمراد به الجمع والثالثة وبها قرأ ابن
عباس وأبو حيوة وعطاء والحسن ومعاذ القارئ وأبو العالية وأبو نهيك إلا أنثا كرسل وفيها ثلاثة أوجه
أحدها وبه قال ابن جرير أنه جمع إناث كثمار وثمر وإناث جمع أنثى فهو جمع الجمع وهو شاذ عند النحويين والثاني
أنه جمع أنيث كقليب وقلب وغدير وغدر والأنيث من الرجال المخنث الضعيف ومنه سيف أنيث ومئناث
ومئناثة أي غير قاطع قال صخر فتخبره بأن العقل عندي جراز لا أفل ولا أنيث والثالث أنه مفرد إذ
يكون من الصفات التي جاءت على فعل نحو امرأة حنث والرابعة وبها قرأ سعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو الجوزاء وثنا
بفتح الواو والثاء على أنه مفرد يراد به الجمع والخامسة وبها قرأ سعيد بن المسيب ومسلم بن جندب وابن عباس
أيضا أثنا بضم الهمزة والثاء وفيها وجهان أظهرهما أنه جمع وثن نحو أسد وأسد ثم قلبت الواو همزة لضمها ضما
لازما والأصل وثن ثم أثن والثاني أن وثنا المفرد جمع على وثان نحو جمل وجمال وجبل وجبال ثم جمع وثان
على وثن نحو حمار وحمر ثم قلبت الواو همزة لما تقدم فهو جمع الجمع وقد رد ابن عطية هذا الوجه بأن فعالا جمع
كثرة وجموع الكثرة لا تجمع ثانيا إنما تجمع من الجموع ما كان من جموع القلة وفيه مناقشة من حيث إن الجمع
لا يجمع إلا شذوذا سواء كان من جموع القلة أو من غيرها والسادسة وبها قرأ أيوب السختياني وثنا وهي أصل
القراءة التي قبلها والسابعة والثامنة أثنا ووثنا بسكون الثاء مع الهمزة والواو وهو تخفيف فعل

كسقف والناسعة وبها قرأ ابو السوار وكذا وجدت في مصحف عايشة الا اوثانا جمع وثن نحو جمل واجمال وجبل والجبال فصل وسبب اصنامهم اناثا لانهم كانوا يلبسونها انواع الحلي ويسمونها باسما المونث نحو اللات والعزى ومناة وقد رد هذا بانهم كانوا يسمون باسما الذكور نحو هبل وذي الخلصة وفيه نظر لان الغالب تسميتهم باسما الاناث كاللات تانيث الله والعزى تانيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من احيا العرب الا ولهم صنم يعبدونه ويسمى انثى بني فلان ويدل عليه قراة عايشة وقال الضحاك ان بعضهم كان يعبد الملايكة وكانوا يقولون الملايكة بنات الله قال تعالى ان الذين لا يومنون بالاخرة ليسمون الملايكة تسمية الانثى وقال الحسن قوله الا اناثا اي الاموات وفي تسمية الاموات اناثا وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه المراة تعجبني الثاني الانثى اخس من الذكر والميت اخس من الحي فلهذه المناسبة اطلقوا اسم الانثى على الجمادات الموات والمقصود هل انسان اجهل ممن اشرك قوله وان يدعون الا شيطانا مريدا المريد فعيل من مرد اي تجرد للشي ومنه شجرة مردا اي تناثر ورقها ومنه الامرد لتجرد وجهه من الشعر والصرح الممرد الذي لا يعلوه غبار وقرا ابو رجا كما تروي عن عاصم تدعون بالخطاب فصل قال المفسرون كان في كل واحد من تلك الاوثان شيطان يتراا للسدنة والكهنة يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس لقوله تعالى بعد هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا وهذا قول ابليس ولا يبعد ان الذي يترا للسدنة هو ابليس لعنه الله فيه وجهان اظهرهما ان الجملة صفة لشيطانا فهي في محل نصب والثاني انها مستانفة اما اخبار بذلك واما دعا عليه وقوله وقال فيه ثلاثة اوجه الصفة قال الزمخشري قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان يعني شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع الثاني الحال على اضمار قد اي وقد قال الثالث الاستيناف ولاتخذن جواب قسم محذوف ومن عبادك يجوز ان يتعلق بالفعل قبله او بمحذوف على انه حال من نصيبا لانه في الاصل صفة نكرة قدم عليها فصل النصيب المفروض اي حظا معلوما وهم الذين يتبعون خطواته والفرض في اللغة التاثير ومنه فرض القوس للحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرضه الله على عباده حتما عليهم روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كل الف واحد فان قيل العقل والنقل يدلان على ان حزب الله اقل من حزب الشيطان اما النقل فقوله تعالى فاتبعوه الا فريقا منهم وحكى عن الشيطان قوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الفساق والكفار كلهم حزب ابليس ولفظ النصيب انما يتناول القسم الاقل فالجواب ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممت زمرة الملايكة مع غاية كثرتهم الى المومنين كانت الغلبة للمومنين وايضا فالمومنون وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا اكثر في العدد فهم كالعدم فلهذا وقع اسم النصيب على قوم ابليس قوله ولاضلنهم يعني عن الحق او عن الهدى واراد به التزيين والا فليس اليه من الاضلال شي ولامنينهم بالباطل ولامرنهم بالضلال كذا قدره ابو البقا والاحسن ان يقدر المحذوف من جنس الملفوظ به اي ولامرنهم بالبتك ولامرنهم بالتغيير وقرا ابو عمرو فيما نقل عنه ابن عطية ولامرنهم بغير الف وهو قصر شاذ لا يقاس عليه ويجوز ان لا يقدر شي من ذلك لان القصد الاخبار بوقوع هذه الافعال من غير نظر الى متعلقاتها نحو كلوا واشربوا فصل قالت المعتزلة قوله ولاضلنهم يدل على اصلين عظيمين احدهما ان المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه فهو كقوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضا فانه تعالى وصفه بكونه مضلا للناس في معرض الذم وذلك يمنع من كون الاله موصوفا بذلك الاصل الثاني ان اهل السنة يقولون الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال ونحن نقول ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال لان ابليس وصف نفسه بانه مضل وهو بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضا فكلامه في هذه المسالة مضطرب جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما اغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هولاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان قال هولاء الكفار نحن اغويناهم فمن الذي اغوانا عن الدين فلا بد من انتهاء الكل في الاخرة الى الله قوله ولامنينهم قيل امنينهم ركوب الاهوا وقيل امنينهم ادراك الاخرة مع ركوب المعاصي قوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام اي يقطعونها ويشقونها يعني البحيرة والبتك القطع والشق والبتك القطعة من الشي جمعها بتك قال حتى اذا ما هوت كف الوليد بها طارت وفي كفه من ريشها بتك ومعنى ذلك ان الجاهلية

كانوا يشقون اذن الناقة اذا ولدت خمسة ابطن اخرها ذكر وحرموا على انفسهم الانتفاع بها وقال اخرون كانوا يقطعون اذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان ويظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق قوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله هذه اللامات كلها للقسم قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والسدي والضحاك والنخعي دين الله كقوله لا تبديل لخلق الله لدين الله وفي تفسير هذا القول وجهان الاول ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر ادم كالذر واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فمن كفر فقد غير فطرة الله تعالى وهو معنى قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والثاني ان التغيير تبديل الحلال حراما والحرام حلالا وقال الحسن وعكرمة وجماعة من المفسرين التغيير ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله الواشمات والواشرات قالوا لان المراة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا ولعن رسول الله صلى الله عليه وسلم النامصة والمتنمصة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة قال القرطبي قال مالك وجماعة ان الوصل بكل شي من الصوف والخرق وغير ذلك في معنى وصله بالشعر واجازه الليث بن سعد واباح بعضهم وضع الشعر على الراس من غير وصل قالوا لان النهي انما جا في الوصل والمتنمصة هي التي تقطع الشعر من وجهها بالمنماص وهو الذي يقلع الشعر قال ابن العربي واهل مصر ينتفون شعر العانة وهو منه فان السنة حلق العانة ونتف الابط فاما نتف الفرج فانه يرخيه ويوذيه ويبطل كثيرا من المنفعة فيه واما الواشمة والمستوشمة فهي التي تغرز ظهر كفها ومعصمها ووجهها بابرة ثم تحشي ذلك المكان بالكحل او بالنورة فيخضر وفي بعض الروايات الواشيه والمستوشيه بالياء مكان الميم والوشي التزين ماخوذ من نسج الثوب على لونين وثور موشي في وجهه وقوايمه سواد واما الوشم فيجري في كل الاعضا غير الوجه وروي عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح التغيير ههنا هو الاخصا وقطع الاذان وفقا العيون لان فيه تعذيب الحيوان وتحريم وتحليل بغير دليل والاذان في الانعام جمال ومنفعة وكذلك غيرها من الاعضا فحرم عليهم الشيطان ما احل الله لهم وامرهم ان يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ولما كان هذا من فعل الشيطان امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستشرف العين والاذن ولا نضحي بعورا ولا مقابلة ولا مدابرة ولهذا كان انس يكره اخصا الغنم وحرمه بعضهم قال القرطبي فاما خصا الادمي فمصيبة فانه اذا خصي بطل قلبه وقوته عكس الحيوان وانقطع نسله المامور به في قوله عليه السلام تناكحوا تناسلوا ثم ان فيه الما عظيما ربما يفضي بصاحبه الى الهلاك فيكون تضييع مال واذهاب نفس وكل ذلك منهي عنه ثم هذه مثلة وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المثلة وجوز بعضهم في البهايم لان فيه غرضا وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها وحكى الزجاج عن بعضهم التغيير هو ان الله تعالى خلق الانعام للركوب والاكل فحرموها وخلق الشمس والقمر والنجوم والاحجار لمنفعة العباد فعبدوها من دون الله وقيل التغيير هو التخنث وهو عبارة عن الذكر يتشبه بالانثى والسحق وهو عبارة عن تشبه الانثى بالذكر ثم قال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله اي ربا يطيعه فقد خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدايمة الخالصة عن شوايب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان ويعقبها العذاب الدايم وهذا هو الخسار المطلق قال ابو العباس المقري ورد لفظ الخسران في القران على اربعة اوجه الاول بمعنى الضلال كهذه الاية الثاني بمعنى العجز قال تعالى قالوا لين اكله الذيب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون اي عاجزون ومثله لين اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون الثالث بمعنى الغبن قال تعالى الخاسرين الذين خسروا انفسهم اي غبنوا انفسهم الرابع بمعنى الخسران قال تعالى خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين قوله يعدهم ويمنيهم قري يعدهم بسكون الدال تخفيفا لتوالي الحركات ومفعول الوعد محذوف اي يعدهم الباطل او السلامة والعافية وقد علم وتمنيته ما يوقع في قلب الانسان من طول العمر ونيل الدنيا وقد يكون بالتخويف بالفقر فيمنعه من الانفاق وصلة الرحم كما قال تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويمنيهم بان لا بعث ولا جنة وما يعدهم الشيطان الا غرورا اي باطلا لان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور وهو ان يظن الانسان بالشي انه نافع لذيذ ثم يتبين اشتماله على اعظم المضار قوله الا غرورا يحتمل ان يكون مفعولا ثانيا وان يكون مفعولا من اجله وان يكون نعت مصدر محذوف اي وعدا ذا غرور وان يكون مصدرا على غير الصدر لان يعدهم في قوة يغرهم بوعده قوله اوليك ماواهم جهنم اوليك مبتدا وماواهم مبتدا ثان وجهنم خبره والجملة خبر الاولى وانما قال ماواهم جهنم لان الغرور عبارة عن الحالة التي يستحسن ظاهرها وتحصل الندم عندها

انكشاف الحال فيها والاستغراق في طيبات الدنيا وفي معاصي الله تعالى وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته
جهنم وسخط الله وهذا معنى الغرور ثم قال ولا يجدون عنها محيصا فقوله عنها يجوز ان يتعلق بمحذوف اما
الحال من محيصا لانه في الاصل صفة نكرة قدمت عليها واما على التبيين اي اعني عنها ولا يجوز تعلقه بيجدون
لانه لا يتعدى بعن ولا بمحيصا وان كان المعنى عليه لان المصدر لا يتقدم معموله عليه ومن يجوز ذلك يجوز تعلق
عن به والمحيص اسم مصدر من حاص يحيص اذا خلص ونجا وقيل هو الروغان بنفور ومنه قوله
ولم ندر ان حصنا من الموت حيصة كم العمر باق والمدى متطاول
ويروى حصنا بالجيم والضاد المعجمة ومنه وقعوا في حيص بيص وحاص باص اي وقعوا في امر يعسر التخلص منه ويقال محيص ومحاص قال
اتحيص عن حكم المنية جاهدا ما للرجال عن المنون محاص
ويقال خاص يخوص خوصا وخياصا اي زايل المكان الذي كان فيه والخوص ضيق مؤخر العين ومنه الاخوص قال الواحدي الاية تحتمل وجهين احدهما
انه لا بد لهم من ورود النار والثاني الخلود الذي هو نصيب الكفار ولما فرغ من الوعيد اتبعه بذكر
الوعد وهو قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا يجوز في الذين امنوا وجهان الرفع على الابتداء والخبر
سندخلهم والنصب على الاشتغال اي سندخل الذين امنوا سندخلهم وقرئ سيدخلهم بياء الغيبة واعلم
انه تعالى في اكثر ايات الوعد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف
الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم
يذكر التابيد الا في حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع قوله وعد الله حقا هما مصدران
الاول مؤكد لنفسه كانه قال وعد وعدا وهو قوله سندخلهم وحقا مصدر مؤكد لغيره وهو قوله وعد الله
اي حق ذلك حقا قوله ومن اصدق من الله قيلا وهو توكيد ثالث وقيلا نصب على التمييز والقيل والقول
والقال مصادر بمعنى واحد ومنه قوله تعالى وقيله يا رب وقال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران
وفائدة هذه التوكيد معارضة ما ذكره الشيطان من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه
على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان وقرا حمزة والكسائي باشمام الصاد
وكل صاد ساكنة بعدها دال في القران قوله تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به
ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون
الجنة ولا يظلمون نقيرا قرا ابو جعفر المدني ليس بامانيكم ولا اماني بتخفيف الياء فيهما جميعا واعلم ان ضميرها
ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه خلاف فقيل يعود ضميرها على ملفوظ به وقيل يعود على ما دل
عليه اللفظ من الفعل وقيل يدل عليه سبب الاية فاعوده على ملفوظ به فقيل هو الوعد المتقدم في قوله
وعد الله وهذا اختيار الزمخشري قال في ليس ضمير وعد الله اي ليس ينال ما وعد الله من الثواب بامانيكم
ولا باماني اهل الكتاب والخطاب للمسلمين لانه لا يؤمن بوعد الله الا من امن به واما عوده على ما يدل
عليه اللفظ فقيل هو الايمان المفهوم من قوله والذين امنوا وهو قول الحسن وعنه ليس الايمان بالتمني واما
عوده على ما يدل عليه السبب فقيل يعود على محاورة المسلمين مع اهل الكتاب وذلك ان بعضهم قال
ديننا قبل دينكم فنحن افضل وقال المسلمون كتابنا يقضي على كتابكم ونبينا خاتم الانبياء فنزلت وقيل يعود
على الثواب والعقاب اي ليس الثواب على الحسنات ولا العقاب على السيئات بامانيكم وقيل قالت اليهود نحن
ابناء الله واحباؤه ونحن اصحاب الجنة وكذلك النصارى وقالت كفار قريش لا نبعث فنزلت اي ليس ما ادعيتموه
يا كفار قريش بامانيكم وقرا الحسن وابو جعفر وشيبة بن نصاح والحكم والاعرج امانيكم ولا اماني
بالتخفيف كانهم جمعوه على فعائل دون فعاليل كما قالوا قراقير وقراقر والعرب تنقص من فعاليل
الياء كما يزيدونها في فعائل نحو قوله تنقاد الصياريف فصل قال مسروق وقتادة والضحاك اراد ليس
بامانيكم ايها المسلمون ولا اماني اهل الكتاب يعني اليهود والنصارى وذلك انهم افتخروا فقال اهل الكتاب
نبينا خاتم الانبياء قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم فنحن اولى بالله منكم وقال المسلمون نبينا خاتم الانبياء
وكتابنا يقضي على الكتب وقد امنا بكتابكم ولم تؤمنوا بكتابنا فنحن اولى وقال مجاهد الاية خطاب
لعبدة الاوثان يعني مشركي اهل مكة وذلك انهم قالوا لا بعث ولا حساب وقال اهل الكتاب لن تمسنا
النار الا اياما معدودة ولن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى فانزل الله الاية وانما الامر
بالعمل الصالح قوله من يعمل سوءا يجز به جملة مستانفة مؤكدة لحكم الجملة قبلها قالت المعتزلة هذه
الاية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل ان يقول هذا يشكل بالصغائر

فانها مغفورة قال الجواب عنه من وجهين الاول ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد حبط
من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية فهاهنا قد وصل جزاء تلك المعصية واجيبوا بانه لم لا يجوز ان يكون
المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الهموم والالام والاسقام ويدل على ذلك قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى القطع جزاء وروي انه لما نزلت هذه الاية قال ابو بكر الصديق رضي
الله عنه كيف الصلاح بعد هذه الاية فقال غفر الله لك يا ابا بكر الست تمرض الست تصيبك الالام فهو
ما تجزون وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا لما قرا هذه الاية فقال انجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي
صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبته في جسده وما يؤذيه وعن ابي هريرة رضي الله
عنه لما نزلت هذه الاية بكينا وحزنا وقلنا يا رسول الله ما ابقت هذه الاية لنا شيئا فقال عليه السلام
ابشروا فانه لا يصيب احدا منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه
وايضا هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يصل الجزاء بتنقيص ثواب ايمانه
وسائر طاعاته لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال
لما نزلت هذه الاية شقت على المؤمنين مشقة شديدة قالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء
فقال عليه السلام انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن
جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلب احاده اعشاره وايضا
فهذه الاية انما نزلت في الكفار لقوله بعدها ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات
فوجب القطع بانه يدخل الجنة وقولهم خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل للدلالة الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن
كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا
مؤمنا وقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى قاتل العمد العدوان مؤمنا وقوله
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة واذا ثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن
كان قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات حجة في ان المؤمن صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون
قوله من يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر وايضا هب ان النص يعم المؤمن والكافر لكن قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام والكلام على العمومات قد تقدم في قوله بلى من كسب
سيئة فصل دلت الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام لان قوله من يعمل سوءا يتناول جميع المحرمات
فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام وقوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان
قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الهموم والغموم في الدنيا فالجواب انه لا بد وان
يصل جزاء اعمالهم الحسنة اليهم في الاخرة واذا كان كذلك اقتضى ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذلك قال
عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فامتنع القول بان جزاء افعالهم المحظورة تصل اليهم في الدنيا
فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الاخرة فصل قالت المعتزلة دلت الاية على ان العبد فاعل وعلى
انه يعمل السوء يستحق الجزاء واذا كان كذلك دلت على ان الله غير خالق لافعال العباد من وجهين احدهما انه لما كان
عملا للعبد امتنع كونه عملا لله لامتناع حصول مقدور واحد بقادرين والثاني انه لو حصل بخلق الله لما استحق
العبد جزاء البتة وذلك باطل لان الاية دلت على ان العبد يستحق الجزاء على عمله وقد تقدم الجواب عن هذا الاستدلال
قوله ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا قرا الجمهور يجزم يجد عطفا على جواب الشرط وروي عن ابن عامر
رفعه وهو على القطع عن النسق ثم يحتمل ان يكون مستانفا وان يكون حالا الا كذا قيل وفيه نظر من حيث ان المضارع
المنفي بلا لا يقترن بالواو واذا وقع حالا فصل قالت المعتزلة دل هذا على نفي الشفاعة واجيبوا بوجهين احدهما
انا بينا ان هذه الاية في حق الكفار والثاني ان شفاعة الانبياء والملائكة في حق العصاة انما تكون باذن
الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي لاحد ولا نصير الا الله سبحانه وتعالى قوله ومن يعمل من الصالحات من
ذكر من الاولى للتبعيض لان المكلف لا يطيق عمل كل الصالحات وقال الطبري هي زائدة عند قوم وفيه
ضعف لعدم الشرطين ومن الثانية للتبيين واجاز ابو البقاء ان يكون حالا وفي صاحبها وجهان احدهما
انه الضمير المرفوع بيعمل والثاني انه الصالحات اي الصالحات كائنة من ذكر او انثى وقد تقدم ايضاح
هذا في قوله لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى والكلام على او ايضا وقوله وهو مؤمن جملة حالية من
فاعل يعمل قوله يدخلون قرا ابو عمرو وابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون هنا وفي مريم واول غافر بضم
حرف المضارعة وفتح الخاء مبنيا للمفعول وانفرد ابن كثير وابو بكر بثانية غافر وابو عمرو بالتي في فاطر

والباقون بفتح حرف المضارعة وضم الخاء بناء للفاعل وذلك للتفنن في البلاغة والأول أحسن لأنه أفخم ولكونه موافقا لقوله ولا يظلمون وأما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم ولقوله ادخلوها بسلام والنقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى أنهم لا ينقصون قدر منبت النواة فإن قيل لم خص الله الصالحين بأنهم لا يظلمون مع أن غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما للعباد فالجواب من وجهين الأول أن يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا إلى عمال السوء وعمال الصالحات جميعا والثاني أن من لا ينقص من الثواب أولى بأن لا يزيد في العقاب وروى الأعمش عن أبي الضحى عن مسروق قال لما نزل ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به قال لما نزلت أهل الكتاب نحن وأنتم سواء فنزلت ومن يعمل من الصالحات الآية ونزل أيضا ومن أحسن دينا ممن أسلم

فصل وهذه الآية من أدل الدلائل على أن صاحب الكبيرة لا يخلد في النار بل ينقل إلى الجنة لأنا بينا أن صاحب الكبيرة مؤمن وإذا ثبت ذلك وكان قد عمل الصالحات وجب أن يدخل الجنة لهذه الآية ولزم بحكم الآية الدالة على وعيد الفساق أن يدخل النار فإما أن يدخل النار وإما أن يدخل الجنة ثم ينقل إلى النار وذلك باطل بالإجماع أو يدخل النار ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب

قوله تعالى ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا لما شرط في حصول النجاة والفوز بالجنة كون الإنسان مؤمنا شرح ههنا الإيمان وبين فضله من وجهين أحدهما أنه الدين المشتمل على العبودية والانقياد لله تعالى والثاني أنه دين إبراهيم عليه السلام وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل في الترغيب في دين الإسلام أما الأول فإن دين الإسلام مبني على الاعتقاد والعمل أما الاعتقاد فإليه الإشارة بقوله أسلم وجهه لله لأن الإسلام هو الانقياد والاستسلام والخضوع وذكر الوجه لأنه أحسن الأعضاء الظاهرة فإذا عرف ربه بقلبه وأقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد أسلم وجهه لله وأما العمل فإليه الإشارة بقوله وهو محسن فيدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فاحتوت هذه اللفظة على جميع الأغراض وفيها تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فإن المشركين يستعينون بالأصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالأفلاك والكواكب والطبائع وغيرها واليهود يستعينون في دفع عقاب الآخرة عنهم بكونهم من أولاد الأنبياء والنصارى يقولون ثالث ثلاثة وأما المعتزلة فهم في الحقيقة ما أسلمت وجوههم لأنهم يرون أن الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم فهم في الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم ولا يخافون إلا أنفسهم وأهل السنة فوضوا التدبير والتكوين والخلق والإبداع إلى الله تعالى واعتقدوا أن لا موجد ولا مؤثر إلا الله فهم الذين أسلموا وجوههم لله وأما الوجه الثاني وهو أن محمدا عليه السلام إنما دعا الخلق إلى دين إبراهيم عليه السلام لأن إبراهيم إنما كان يدعو إلى الله تعالى لا إلى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجود لصنم ولا استعانة بطبيعة بل كانت دعوته إلى الله تعالى كما قال إني بريء مما تشركون ودعوة محمد عليه السلام كانت قريبة من شرع إبراهيم عليه السلام في الختان وفي الأعمال المتعلقة بالكعبة كالصلاة إليها والطواف والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشرة المذكورة في قوله وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات وإذا ثبت أن شرع محمد عليه السلام كان قريبا من شرع إبراهيم ثم إن شرع إبراهيم مقبول عند الكل لأن العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب إلى إبراهيم وأما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به وإذا ثبت هذا لزم أن يكون شرع محمد مقبولا عند الكل

قوله ممن أسلم متعلق بأحسن فهي من الجارة للمفضول ولله متعلق بأسلم وأجاز أبو البقاء أن يتعلق بمحذوف على أنه حال من وجهه وفيه نظر وهو محسن حال من فاعل أسلم ومعنى أسلم وجهه لله أخلص عمله لله وقيل فوض أمره إلى الله وهو محسن أي موحد قوله واتبع يجوز أن يكون عطفا على أسلم وهو الظاهر وأن يكون حالا ثانية من فاعل أسلم بإضمار قد عند من يشترط ذلك وقد تقدم الكلام على حنيفا في البقرة

فصل ملة إبراهيم دين إبراهيم حنيفا أي مسلما مخلصا فإن قيل ظاهر هذه الآية يقتضي أن شرع محمد عليه السلام نفس شرع إبراهيم وعلى هذا لم يكن لمحمد عليه السلام شريعة مستقلة وأنتم لا تقولون بذلك فالجواب أن شريعة محمد عليه السلام تشبه أكثر شريعة إبراهيم قال ابن عباس ومن دين إبراهيم الصلاة إلى الكعبة والطواف بها ومناسك الحج وإنما خص إبراهيم لأنه كان مقبولا عند جميع الأمم وقيل إنه بعث على ملة إبراهيم وزيد له أشياء

قوله واتخذ الله إبراهيم خليلا في خليلا وجهان وذلك أن اتخذ إن تعدى لاثنين كان مفعولا ثانيا وإلا كان حالا وهذه الجملة عطف على الجملة الاستفهامية التي معناها الخبر لتنبيه على شرف المتبوع وأنه جدير بأن يتبع لاصطفاء الله له بالخلة ولا يجوز عطفها على ما قبلها لعدم صلاحيتها صلة للموصول وجعلها الزمخشري جملة معترضة قال فإن قلت ما محل هذه الجملة قلت لا محل لها من الإعراب لأنها من جمل الاعتراضات نحو ما يجيء في الشعر من قولهم والحوادث جمة فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملته لأن من بلغ من الزلفى عند الله أن اتخذه خليلا كان جديرا بأن يتبع فإن عنى بالاعتراض المصطلح عليه فليس ثم اعتراض إذ الاعتراض بين متلازمين كفعل وفاعل ومبتدأ وخبر وشرط وجزاء وقسم وجواب وإن عنى غير ذلك احتمل إلا أن تنظيره بقولهم والحوادث جمة يشعر بالاعتراض المصطلح عليه فإن قولهم والحوادث جمة ورد في بيتين أحدهما بين الفعل والفاعل كقوله

وقد أدركتني والحوادث جمة ... أسنة قوم لا ضعاف ولا عزل

والآخر يحتمل ذلك على أن تكون الباء زائدة في الفاعل كقوله

ألا هل أتاها والحوادث جمة ... بأن امرأ القيس بن تملك بيقرا

ويحتمل أن يكون الفاعل ضميرا دل عليه السياق أي هل أتاها الخبر بأن امرأ القيس فيكون اعتراضا بين الفعل ومعموله

والخليل مشتق من الخلة بالفتح وهي الحاجة وسمي إبراهيم خليلا أي فقيرا إلى الله لأنه لم يجعل فقره وفاقته إلا إلى الله قال القرطبي والخليل فعيل بمعنى فاعل كالعليم بمعنى عالم وقيل هو بمعنى المفعول كالحبيب بمعنى المحبوب وإبراهيم كان محبا لله وكان محبوبا لله أو من الخلة بالضم وهي المودة الخالصة أو من التخلل قال ثعلب سمي خليلا لأن مودته تتخلل القلب وأنشد

قد تخللت مسلك الروح مني ... وبه سمي الخليل خليلا

وقال الراغب الخلة بالفتح الاختلال العارض للنفس إما لشهوتها لشيء أو لحاجتها إليه ولهذا فسر الخلة بالحاجة والخلة أي بالضم المودة لأنها تتخلل النفس أي تتوسطها وإما لأنها تخل النفس فتؤثر فيها تأثير السهم في الرمية وإما لفرط الحاجة إليها وقال الزجاج معنى الخليل الذي ليس في محبته خلل وقيل الخليل هو الذي يوافقك في خلالك قال عليه السلام تخلقوا بأخلاق الله فلما بلغ إبراهيم في هذا الباب مبلغا لم يبلغه أحد ممن تقدمه لا جرم خصه الله بهذا الاسم قال الزمخشري الخليل هو الذي يشاركك في نظر تعقلك من الخلل وهو الطريق في الرمل وهذا قريب من الذي قبله وقيل الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله وهذا ضعيف لأن إبراهيم عليه السلام لا يقال إنه يسد الخلل وأما المفسرون فقال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس كان إبراهيم أبا الضيفان وكان منزله على ظهر الطريق يضيف من مر به فأصاب الناس سنة فحشروا إلى باب إبراهيم يطلبون الطعام وكانت الميرة له كل سنة من صديق له بمصر فبعث غلمانه بالإبل إلى خليله بمصر فقال خليله لغلمانه لو كان إبراهيم إنما يريد لنفسه احتملنا ذلك له فقد دخل علينا ما دخل على الناس من الشدة فرجع رسل إبراهيم عليه السلام فمروا ببطحاء فقالوا لو أنا حملنا من هذه البطحاء ليرى الناس أنا قد جئنا بميرة فإنا نستحي أن نمر بهم وإبلنا فارغة فملؤوا تلك الغرائر رملا ثم أتوا إبراهيم عليه السلام فأعلموه وسارة نائمة فاهتم إبراهيم عليه السلام لمكان الناس ببابه فغلبته عيناه فنام واستيقظت سارة وقد ارتفع النهار فقالت سبحان الله ما جاء الغلمان قالوا بلى قالت فما جاؤوا بشيء قالوا بلى فقامت إلى الغرائر ففتحتها فإذا هو أجود حوارى يكون فأمرت الخبازين فخبزوا وأطعموا الناس فاستيقظ إبراهيم عليه السلام فوجد ريح الطعام فقال يا سارة من أين هذا قالت من عند خليلك المصري فقال هذا من عند خليلي الله قال فيومئذ اتخذه خليلا وقال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال إبراهيم عليه السلام اذكره مرة أخرى فقال لا أذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت أشجى من الأول فقال اذكره مرة ثالثة ولك أولادي فقال الملك أبشر فإني ملك لا أحتاج إلى مالك وولدك وإنما كان المقصود امتحانك فلما بذل المال والولد على سماع ذكر الله لا جرم اتخذه الله خليلا وروى طاوس عن ابن عباس أن جبريل عليه السلام والملائكة لما دخلوا على إبراهيم عليه السلام في صورة غلمان حسان الوجوه ظن الخليل أنهم أضيافه وذبح لهم عجلا سمينا وقربه إليهم وقال كلوا على شرط أن تسموا الله تعالى في أوله وتحمدوه في آخره فقال جبريل أنت خليل الله قال ابن الخطيب وعندي فيه وجه آخر ومعناه إنما سمي خليلا لأن محبة الله تخللت في جميع قواه فصار بحيث لا يرى إلا الله ولا يتحرك إلا لله ولا يسكن إلا لله ولا يسمع إلا بالله ولا يمشي إلا لله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهياتها ومثل هذا الإنسان يوصف بأنه خليل وإليه أشار عليه السلام في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عصبي نورا

فصل

قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق اسم الابن
في حق عيسى على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابهم ان الفرق بينهما بان الخليل عبارة عن المحبة المفرطة وذلك
لا يقتضي الجنسية واما الابن فانه يشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات
قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا في تعلق الاية بما قبلها وجوه
احدها ان المعنى ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا لاحتياجه اليه في شيء كخلة الادميين وكيف يتصور ذلك
وله ملك السموات والارض وانما اتخذه خليلا لمحض الفضل والكرم وثانيها انه تعالى ذكر من اول السورة
الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد وذكر في هذه الاية انه اله المحدثات وموجد
الكائنات ومن كان ملكا مطاعا وجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وينقاد لامره وثالثها انه تعالى
لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا بامرين احدهما القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات
والممكنات والثاني العلم المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع بالعاصي والمحسن
بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله بكل شيء
محيطا ورابعها انه تعالى لما وصف ابراهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك ان لله ما في
السموات وما في الارض ونظيره قوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا ويجري مجرى قوله
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة مع كمالهم في صفة القدرة
والقوة في صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبادة الله كذا ههنا يعني اذا كان كل من في السموات
والارض ملكه وملكه في تسخيره فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ الله ابراهيم خليلا تخرجه عن عبودية
الله فصل انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا
ذكر واريد به الجنس ذكر بما قوله وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني
الاحاطة بالقدرة كقوله واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان
يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة لزم التكرار لانا نقول ان قوله لله ما في
السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما قال وكان الله
بكل شيء محيطا دل ذلك على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارج هذه السموات والارض قوله
تعالى ويستفتونك في النسا قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في يتامى النسا اللاتي لا تؤتونهن ما
كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما
تفعلوا من خير فان الله كان به عليما اي يستخبرونك في النسا قال الواحدي رحمه الله الاستفتا طلب
الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسئلة فافتاني افتا وفتيا وهما اسمان وضعا موضع الافتا ويقال
افتيت فلانا في رؤيا راها اذا عبرتها قال تعالى يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات ومعنى الافتا
اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب القوي فالفتوى كانه يقوي بفتياه والمشكل اذا ازال اشكاله شب
وتصير قويا فتيا واعلم ان عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم ان يذكر الاحكام ثم يذكر عقيبه ايات الوعد والوعيد
والترغيب والترهيب ويخلط بها ايات دالة على كبريا الله وجلال قدرته ثم يعود الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع
الترتيب واقوى تاثيرا في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع موقع القبول الا اذا اقترن بالوعد
والوعيد وذلك لا يؤثر الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد قوله قل الله يفتيكم فيهن
اعلم ان الاستفتا لا يقع عن ذوات النسا وانما يقع عن حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك
الحالة غير مذكورة في الاية فكانت مجملة غير دالة على الامر الذي وقع عنه الاستفتا فصل قال القرطبي
هذه الاية نزلت بسبب قوم من الصحابة سالوا عن امر النسا واحكامهن في الميراث وغير ذلك فامر
الله نبيه عليه السلام ان يقول لهم الله يفتيكم فيهن اي يبين لكم حكم ما سالتم عنه وهذه الاية
رجوع الى ما افتتحت به السورة من امر النسا وكان قد بقيت لهم احكام لم يعرفوها فسالوا فقيل
لهم ان الله يفتيكم فيهن وروي عن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسال فلا يجيب
حتى ينزل عليه الوحي وذلك في كتاب الله يستفتونك قل الله يفتيكم فيهن ويسالونك عن اليتامى
ويسالونك عن الخمر والميسر ويسالونك عن القتال قوله وما يتلى فيه سبعة اوجه وذلك ان
موضع ما يحتمل ان يكون رفعا او نصبا او جرا فالرفع من ثلاثة اوجه احدها ان يكون مرفوعا عطفا
على الضمير المستكن في يفتيكم العائد على الله تعالى وجاز ذلك للفصل بالمفعول والجار والمجرور مع ان
الفصل باحدهما كاف والثاني انه معطوف على لفظ الجلالة فقط ذكره ابو البقا وغيره وفيه نظر

في الكتاب

لانه انما يجعل من عطف مفرد على مفرد فكان يجب ان يثنى الخبر وان توسط بين المتعاطفين فيقال تفتيانكم الا ان
ذلك لا يجوز ومن ادعى جوازه يحتاج الى سماع من العرب فيقال زيد قايمان وعمرو ومثل هذا لا يجوز واما ان
يجعل من عطف الجمل بمعنى ان خبر الثاني محذوف اي وما يتلى عليكم يفتيكم فيكون هذا هو الوجه الثالث
وقد ذكروه فيلزم التكرار والثالث من اوجه الرفع انه رفع بالابتدا وفي الخبر احتمالان احدهما انه
الجار بعده وهو في الكتاب والمراد بما يتلى القران وبالكتاب اللوح المحفوظ وتكون هذه الجملة معترضة بين
البدل والمبدل منه على ما سياتي بيانه وفايدة الاخبار بذلك تعظيم المتلو ورفع شانه كقوله وانه في
ام الكتاب لدينا لعلي حكيم والاحتمال الثاني ان الخبر محذوف اي والمتلو عليكم في الكتاب يفتيكم
اي يبين لكم احكامهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام
انهم قد سالوا عن احوال كثيرة من احوال النسا فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيهم فيها وما كان فيها
مبين الحكم في الايات المتقدمة ذكر ان تلك الايات المتلوة يفتيهم فيها وجعل دلالة الكتاب على الحكم فتيا
من الكتاب كما يقال في المجاز المشهور كتاب الله بين لنا هذا الحكم وكلام الزمخشري يحتمل جميع الاوجه فانه
قال ما يتلى في محل الرفع اي الله يفتيكم والمتلو في الكتاب في معنى اليتامى يعني قوله وان خفتم ان لا تقسطوا
في اليتامى وهو من قولك اعجبني زيد وكرمه انتهى يعني انه من باب التجريد اذ المقصود الاخبار باعجاب
كرم زيد وانما ذكر زيد ليفيد هذا المعنى الخاص كذا المقصود ان الذي يفتيهم هو المتلو في الكتاب وذكر
الجلالة للمعنى المشار وقد تقدم تحقيق التجريد في البقرة عند قوله يخادعون الله والجر من وجهين
احدهما ان يكون الواو للقسم واقسم الله بالمتلو في شان النسا تعظيما له كانه قيل واقسم بما يتلى عليكم في
الكتاب ذكره الزمخشري والثاني انه عطف على الضمير المجرور يعني اي يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم وهذا منقول
عن محمد بن ابي موسى قال افتاهم الله فيما سالوا عنه وفيما لم يسالوا وهذا ضعيف من جهة الصناعة
لانه عطف على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو راي الكوفيين وقد تقدم مذاهب الناس فيه عند قوله
وكفر به والمسجد قال الزمخشري ليس بسديد ان تعطف على المجرور في فيهن لاختلاله من حيث اللفظ والمعنى
وهذا سبقه اليه الزجاج قال الزجاج وهذا بعيد جدا بالنسبة الى اللفظ والى المعنى اما اللفظ فانه
يقتضي عطف المظهر على المضمر واما المعنى فلانه ليس المراد ان الله يفتيكم في شان ما يتلى عليهم في الكتاب
وذلك غير جايز كما لم يجز في قوله تسالون به والارحام يعني من غير اعادة الجار واجاب ابو حيان عما رد به
الزمخشري والزجاج بان التقدير يفتيكم في متلوهن وفيما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النسا وحذف
لدلالة قوله وما يتلى عليكم واضافة متلو الى ضمير هن سايغة اذ الاضافة تكون بادنى ملابسة لما كانت
متلوا فيهن صحت الاضافة اليهن كقوله مكر الليل والنهار لما كان المكر يقع فيهما صحت اضافته اليهما
ومثله قول الاخر اذا كوكب الخرقا لاح بسحرة اذاعت سهيلي غزلها في القرايب قال شهاب الدين
وفي هذا الجواب نظر والنصب باضمار فعل اي ويبين لكم ما يتلى لان يفتيكم بمعنى يبين لكم واختار ابو حيان
وجه الجر على العطف على الضمير مختارا المذهب الكوفيين قال لان الاوجه كلها تؤدي الى التاكيد واما وجه
العطف على الضمير المجرور فيجعله تاسيسا قال واذا دار الامر بينهما فالتاسيس اولى وفي افراده هذا
الوجه بالتاسيس دون بقية الاوجه نظر لا يخفى قوله في الكتاب يجوز فيه ثلاثة اوجه احدها انه
متعلق بيتلى والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من الضمير المستكن في يتلى الثالث انه خبر ما
يتلى على الوجه الصاير الى ان ما يتلى مبتدا فيتعلق بمحذوف ايضا الا ان محله على هذا الوجه رفع وعلى ما
قبله نصب قوله في يتامى فيه خمسة اوجه احدها انه بدل من الكتاب وهو بدل اشتمال ولا بد من
حذف مضاف اي في حكم يتامى ولا شك ان الكتاب مشتمل على ذكر احكامهن والثاني ان يتعلق بيتلى
قال قيل كيف يجوز تعلق حرفي جر بلفظ واحد ومعنى واحد فالجواب ان معناهما مختلف لان الاولى
للظرفية على بابها والثانية بمعنى البا السببية مجازا او حقيقة عند من يقول بالاشتراك وقال ابو البقا
كما تقول جيتك في يوم الجمعة في امر زيد والثالث انه بدل من فيهن باعادة العامل ويكون هذا بدل
بعض من كل قاله الزمخشري قال فان قلت بم تعلق قوله في يتامى النسا قلت في الوجه الاول هو صلة يتلى
اي يتلى عليكم في معناهن ويجوز ان يكون في يتامى بدلا من فيهن واما في الوجهين الاخيرين فبدل
لا غير انتهى يعني بالوجه الاول ان يكون ما يتلى مرفوع المحل قال ابو حيان اما ما اجازه في وجه الرفع
من كونه صلة يتلى فلا يجوز الا ان يكون بدلا من في الكتاب او تكون في للسببية لتعلق حرفا جر بلفظ واحد
ومعنى واحد بعامل واحد وهو ممتنع الا في البدل والعطف واما تجويزه ان يكون بدلا من فيهن فالظاهر

انه لا يجوز الفصل بين البدل والمبدل منه بالمعطوف ونظير هذا قولك زيد يقيم في الدار وعمرو في كسر منها الفضلا
بين في الدار وبين في كسر بعمرو والمعهود في مثل هذا التركيب زيد يقيم في الدار في كسر منها وعمرو الرابع ان
يتعلق بنفس الكتاب اي فيما كتب في حكم اليتامى الخامس انه حال فيتعلق بمحذوف وصاحب الحال هو المرفوع
بيتلى اي كاينا في حكم يتامى النسا واضافة يتامى الى النسا من باب اضافة الخاص الى العام لانهن بعضهن اي
يتامى وغيرهن وقال الكوفيون هو من اضافة الصفة الى الموصوف اذ الاصل في النسا اليتامى كقولك يوم الجمعة
وحق اليقين وهذا عند البصريين لا يجوز ويؤولون ما ورد من ذلك لان الصفة والموصوف شي واحد
واضافة الشي الى نفسه محال وقال الزمخشري فان قلت اضافة اليتامى الى النسا ما هي قلت هي اضافة
بمعنى من نحو سحق عمامه قال ابو حيان والذي ذكره النحويون من ذلك انما هو في اضافة الشي الى جنسه
نحو خاتم حديد ويجوز الفصل اما باتباع نحو خاتم حديدا و بنصبه تمييزا نحو خاتم حديدا او بجره بمن نحو خاتم
من حديد قال والظاهر ان اضافة سحق عمامه ويتامى النسا بمعنى اللام ومعنى اللام الاختصاص وهذا
الرد ليس بشي فانهم ذكروا في ضابط الاضافة التي بمعنى من ان يكون اضافة جزء الى كل بشرط صدق
اسم الكل على البعض ولا شك ان يتامى بعض من النسا والنسا يصدق عليهن فتحترز بقولنا بشرط صدق
الكل على البعض من نحو يد زيد فان زيدا لا يصدق على اليد وحدها وقال ابو البقا في يتامى النسا اي في
اليتامى منهن وهذا تفسير معنى لا اعراب والجمهور على يتامى جمع يتيمة وقرا ابو عبد الله المدني ييامى
بيائين من تحت وخرجه ابن جني على ان الاصل ايامى فابدل من الهمزة يا كما قالوا فلان ابن اعصر ويعصر
والهمزة اصل سمي بذلك لقوله ابني ان اباك غير لونه كر الليالي واختلاف الاعصر وهم يبدلون
الهمزة من اليا كقولهم قطع الله اده يريدون يده فلذلك يبدلون منها اليا وايامى جمع ايم بوزن
فيعل ثم كسر على ايايم كسيد وسيايد ثم قلبت اللام الى موضع العين والعين الى موضع اللام فصار اللفظ
ايامى ثم قلبت الكسرة فتحة لخفتها فتحركت اليا وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فصار ايامى بوزنه فيالع
وقال ابو الفتح ايضا ولو قيل انه كسر ايم على فعلى كسكرى ثم كسر ثانيا على ايامى لكان وجها حسنا وسيايي في
تحقيق هذه اللفظة ان شا الله تعالى عند قوله وانكحوا الايامى منكم وقرى ما كتب الله لهن بتسمية
الفاعل **فصل** ذكروا في سبب نزول الاية قولين الاول ان العرب كانت لا تورث النسا والصبيان
شيا من الميراث كما ذكر في اول السورة نزلت هذه الاية في توريثهم قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من
الميراث الثاني ان الاية نزلت في توفية الصداق لهن فكانت اليتيمة تكون عند الرجل فان كانت جميلة
ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت ذميمة منعها الازواج حتى تموت فانزل الله هذه الاية
قوله وترغبون فيه اوجه احدها وهو الظاهر انه معطوف على الصلة عطف جملة مثبتة على جملة منفية
اي اللاتي لا تؤتونهن واللاتي ترغبون ان تنكحوهن كقولك جا الذي لا يبخل ويكرم الضيفان الثاني
انه معطوف على الفعل المنفي بلا اي لا تؤتونهن ولا ترغبون الثالث انه حال من فاعل تؤتونهن اي لا تؤتونهن
وانتم راغبون في نكاحهن ذكر هذين الوجهين ابو البقا وفيهما نظر اما الاول فلخلاف الظاهر واما الثاني
فلانه مضارع مثبت فلا يدخل عليه الواو والاتيان بلا حاجة لنا به ههنا وان تنكحوهن على حذف حرف
الجر ففيه الخلاف المشهور اهي في محل نصب ام جر واختلف في تقدير حرف الجر فقيل هو في اي ترغبون
في نكاحهن لجمالهن ومالهن وقيل هو عن اي ترغبون عن نكاحهن لقبحهن وفقرهن وكان الاوليا كذلك
الاوليا اذا كانت جميلة موسرة تزوجها وليها والا رغب عنها والقول الاول مروي عن عايشة وطايفة كثيرة قال
ابو عبيدة هذه تحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون ان تنكحوهن وان
حملته على النفرة كان المعنى وترغبون ان تنكحوهن لدمامتهن **فان قيل** ان النحاة ذكروا ان حرف
الجر يجوز حذفه باطراد مع ان وان لكن بشرط امن اللبس يعني ان يكون الحرف متعينا نحو عجبت ان يقوم
اي من ان يقوم بخلاف ملت الى ان تقوم او عن ان تقوم والاية من هذا القبيل **فالجواب** ان المعنيان
هنا صالحان يدل عليه ما ذكرنا من سبب النزول فصار كل من الحرفين مرادا على سبيل البدل **فصل**
استدل الحنفية بهذه الاية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال
ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن اذا بلغن ويدل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج
ابنة اخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب امها في المال
فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها فقال النبي صلى الله عليه
وسلم انها صغيرة ولا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر وليس في الاية اكثر من رغبة الاوليا

في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز **قوله** والمستضعفين فيه ثلاثة اوجه اظهرها انه معطوف على يتامى
النسا اي ما يتلى عليكم في يتامى النسا وفي المستضعفين والذي يتلى عليهم فيهم قوله يوصيكم الله في اولادكم
وذلك انهم كانوا يقولون لا يورث الا من يحمي الحوزة ويذب عن الحرم فيحرمون المراة والصغير فنزلت
والمستضعفين من الولدان وهم الصغار ان تعطوهم حقوقهم يريد ما يتلى عليكم في باب اليتامى من قوله
واتوا اليتامى اموالهم يعني اعطا حقوق الصغار والثاني انه في محل جر عطفا على الضمير في فيهن وهذا راي كوفي
والثالث انه منصوب عطفا على موضع فيهن اي ويبين حال المستضعفين قال ابو البقا وبهذا التقدير
يدخل في مذاهب البصريين من غير كلفة يعني انه خرج من مذهب الكوفيين حيث يعطف على الضمير المجرور من غير
اعادة الجار **قوله** وان تقوموا فيه خمسة اوجه الثلاثة المتقدمة قبله فيكون هو كذلك لعطفه على ما
قبله والمتلو عليهم في هذا المعنى قوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ونحوه الرابع النصب باضمار فعل قال
الزمخشري ويجوز ان يكون منصوبا باضمار يامركم بمعنى ويامركم ان تقوموا وهو خطاب للايمة بان ينظروا لهم
ويستوفوا لهم حقوقهم ولا يدعوا احدا يهتضمهم ابنهم بهذا الوجه من النصب غير الوجه المذكور قبله
الخامس انه مبتدا وخبره محذوف اي وقيامكم لليتامى بالقسط خير لكم والاول اوجه والمعنى ان تقوموا
لليتامى بالقسط اي بالعدل في مهورهن ومواريثهن ثم قال وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما
يجازيكم به **قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما
صلحا والصلح خير واحضرت الانفس الشح وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا ولن
تستطيعوا ان تعدلوا بين النسا ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا
فان الله كان غفورا رحيما وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما** امراة فاعل
بفعل مضمر واجب الاضمار وهذه من باب الاشتغال ولا يجوز رفعها بالابتدا لان اداة الشرط لا يليها
الا الفعل عند جمهور البصريين خلافا للاخفش والكوفيين والتقدير وان خافت امراة خافت ونحوه
وان احد من المشركين استجارك واستدل البصريون على مذهبهم بان الفعل قد جا مجزوما بعد الاسم
الواقع بعد اداة الشرط في قول عدي ومتى واغل ينبهم يحيوه ويعطف عليه كاس الساقي **قوله**
خافت اي علمت وقيل ظنت قال ابن الخطيب ولا حاجة لترك الظاهر لان الخوف انما يكون عند ما
امارات تدل عليه من جهة الزوج اما قولية واما فعلية **قوله** من بعلها يجوز ان يتعلق بخافت وهو
الظاهر وان يتعلق بمحذوف على انه حال من نشوزا اذ هو في الاصل صفة نكرة فلما قدم عليها تعذر جعله
صفة فنصب حالا وفلا جواب الشرط والبعل يطلق على الزوج وعلى السيد **قوله** ان يصالحا قرا الكوفيون
يصلحا من اصلح والباقي من السبعة يصالحا بتشديد الصاد بعدها الف وقرا عثمان البتي والجحدري يصلحا
بتشديد الصاد من غير الف وعبيدة السلماني يصالحا بضم اليا وتخفيف الصاد وبعدها الف
من المفاعلة وابن مسعود والاعمش ان اصالحا فاما قراة الكوفيين فواضحة وقراة باقي السبعة
اصلها يتصالحا فاريد الادغام تخفيفا فابدلت التا صادا وادغمت كقوله اداركوا واما قراة عثمان
فاصلها يصطلحا فخفف بابدال الطا المبدلة من تا الافتعال صادا وادغمت فيما بعدها وقال ابو البقا
اصله يصتلحا فابدلت التا صادا وادغمت فيها الاولى وهذا ليس بجيد لان تا الافتعال يجب قلبها
طا بعد الاحرف الاربعة كما تقدم تحقيقه في البقرة فلا حاجة الى تقديرها تا لانه لو لفظ بالفعل
مظهرا لم يلفظ فيه بالتا الا بالطا فاصله واما قراة عبيدة فواضحة لانها من المصالحة واما قراة
يصطلحا فاوضح ولم تختلف في **صلحا** مع اختلافهم في فعله وفي نصبه اوجه فانه على قراة الكوفيين
يحتمل ان يكون مصدرا وناصبه اما الفعل المتقدم وهو مصدر على حذف الزوايد وبعضهم يعبر عنه
بانه اسم مصدر كالعطا والنبات واما فعل مقدر اي فيصلح حالهما صلحا وفي المفعول على هذين
التقديرين وجهان احدهما انه بينهما اتسع في الظرف فجعل مفعولا به والثاني انه محذوف
وبينهما ظرف او حال من صلحا فانه صفة له في الاصل ويحتمل ان يكون نصب صلحا على المفعول به
ان جعلته اسما للشي المصطلح عليه كالعطا بمعنى المعطى والنبات بمعنى المنبت واما على بقية القراات
فيجوز ان يكون مصدرا على احد التقديرين المتقدمين اعني كونه اسم المصدر او كونه على حذف
الزوايد فيكون واقعا موقع يصالحا او اصطلاحا او مصالحة حسب القراات المتقدمة ويجوز ان
يكون منصوبا على اسقاط حرف الجر اي يصلح اي لشي يقع بسببه المصالحة اذا جعلناه اسما للشي
المصطلح عليه والحاصل انه في بقية القراات يمتنع عنه وجه المفعول به المذكور في قراة الكوفيين

وتبقى الاوجه الباقية جائزة في سائر القراءات **قوله** والصلح خير مبتدأ وخبر وهذه الجملة قال الزمخشري فيها وفي التي بعدها انها اعتراض ولم يبين ذلك وكانه يريد ان قوله وان يتفرقا معطوف على قوله فلا جناح فجاءت الجملتان بينهما اعتراضا قاله ابو حيان قال شهاب الدين وفيه نظر فان بعدها جملا اخر فكان ينبغي ان يقول الزمخشري في الجميع انها اعتراض ولا يخص والصلح خير واحضرت الانفس بذلك وانما يريد الزمخشري بذلك الاعتراض بين قوله وان امراة وقوله وان تحسنوا فانهما شرطان متعاطفان ويدل عليه تفسيره له بما يفيد هذا المعنى فانه قال وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن واحببتم غيرهن وتتقوا النشوز والاعراض انتهى **فصل** والالف واللام في الصلح يجوز ان تكون للجنس وان تكون للعهد لتقدم ذكره نحو فعصى فرعون الرسول فعلى الاول وهو انه مفرد محلى بالالف واللام فهل يفيد العموم ام لا فان قلنا يفيد العموم فاذا حصل هناك معهود سابق فهل يحمل على العموم ام على المعهود السابق الاولى حمله على المعهود السابق لانا انما حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لخرج عن الافادة وصار مجملا فاذا حصل معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه واذا عرفت هذه المقدمة فمن حمله على المعهود السابق قال الصلح بين الزوجين خير من الفرقة ومن حمله على الاستغراق تمسك به في ان الصلح على الانكار جائز وهم الحنفية **وخير** يحتمل ان يكون للتفضيل على بابها والمفضل عليه محذوف فقيل تقديره من النشوز والاعراض وقيل خير من الفرقة والتقدير الاول اولى للدلالة اللفظية ويحتمل ان يكون صفة مجردة اي والصلح خير من الخيور كما ان الخصومة شر من الشرور **فصل** نزلت في عمرة ويقال خولة بنت محمد بن مسلمة وفي زوجها سعد بن الربيع ويقال رافع بن خديج تزوجها وهي شابة فلما علاها الكبر تزوج عليها امراة شابة واثرها عليها وجفا ابنة محمد بن مسلمة فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكت ذلك اليه فنزلت الاية وقيل نزلت في سودة بنت زمعة حين اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يطلقها وروي عن عائشة انها قالت نزلت في المراة تكون عند الرجل ويريد ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسم وقال سعيد بن جبير نزلت في ابي السائب له امراة قد كبرت وله منها اولاد فاراد ان يطلقها ويتزوج عليها غيرها فقالت لا تطلقني ودعني على ولدي فاقسم لي من كل شهرين ان شئت وان شئت فلا تقسم لي فقال ان كان يصلح ذلك فهو احب الي فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فانزل الله وان امراة خافت اي علمت وقيل ظنت وقيل مجرد الخوف عند ظهور امارات النشوز وهو البغض واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض قال الكلبي نشوز الرجل ترك مجامعتها والاعراض اعراضه بوجهه عنها وقلة مجالستها فلا جناح عليهما اي على الزوج والمراة ان يتصالحا والصلح انما يحصل في شيء يكون حقا له وحق المراة على الزوج اما المهر او النفقة والقسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المراة على طلبها من الزوج شاء ام ابى واما الوطء فلا يجبر عليه الا في بعض الصور واذا كان كذلك فاذا بذلت المراة ما تستحقه او بعضه للزوج وتصالحا على ذلك جاز فان رضيت كانت هي المحسنة ولا تجبر على ذلك وان لم ترض كان على الزوج ان يوفيها حقها من القسم والنفقة ويسرحها باحسان فان امسكها ووفاها حقها مع كراهيته فهو المحسن وروى سليمان بن يسار عن ابن عباس فان صالحته عن بعض حقها من القسم والنفقة فذلك جائز ما رضيت فان انكرت بعد الصلح فذلك لها ولها حقها ثم قال والصلح خير يعني اقامتها بعد تخييره اياها والمصالحة على بعض ترك حقها خير من الفرقة كما روي ان سودة كانت امراة كبيرة اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يفارقها فقالت لا تطلقني وانما بي ان ابعث في نسائك وقد جعلت نوبتي لعائشة فامسكها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يقسم لعائشة يومها ويوم سودة **فصل** قال تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا وذلك يوهم انه رخصة وغايته ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح فيه فلا اثم فيه ففيه خير عظيم **قوله** واحضرت الانفس الشح حضر يتعدى الى مفعول واكتسب بالهمزة مفعولا ثانيا فلما بني للمفعول قام احدهما مقام الفاعل فانتصب الاخر والقائم مقام الفاعل هنا يحتمل وجهين اظهرهما وهو المشهور انه الاول وهو الانفس فانه الفاعل في الاصل اذ الاصل حضرت الانفس الشح والثاني انه المفعول الثاني والاصل حضر الشح الانفس ثم احضر الله الشح الانفس فلما بني الفعل للمفعول اقيم الثاني وهو الانفس مقام الفاعل فاخر الاول وبقي منصوبا وعلى هذا يجوز ان يقال اعطي درهم زيدا وكسي جبة عمرا والعكس هو المشهور كما تقدم وكلام الزمخشري يحتمل كون الثاني هو القائم مقام الفاعل فانه قال ومعنى احضار الانفس الشح ان الشح جعل حاضرا لها لا يغيب عنها ابدا ولا ينفك يعني انها مطبوعة عليه فاسند

الحضور الى الشح كما ترى ويحتمل انه جعله من باب القلب فنسب الحضور الى الشح وهو في الحقيقة منسوب الى الانفس وقرا العدوي والشح بكسر الشين وهي لغة قال القرطبي وهذه الاية اخبار بان الشح في كل احد وان الانسان لا بد ان يشح بحكم خلقته وجبلته حتى يحمل صاحبه على بعض ما يكره والشح البخل مع حرص فهو اخص من البخل قال بعض المفسرين الشح اقبح البخل وحقيقته الحرص على منع الخير والمراد به هنا شح كل واحد من الزوجين بنصيبه من الاخر فتشح المراة ببذل حقها ويشح الزوج بان يقضي عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجالستها **فصل** قال القرطبي والشح الضبط على المعتقدات والارادات وفي الهمم والاموال ونحو ذلك فما افرط منه على الدين فهو محمود وما افرط منه في غيره ففيه بعض المذمة وهو قوله تعالى ومن يوق شح نفسه الاية وما صار منه الى حيز منع الحقوق الشرعية التي تقتضيها المروءة فهو البخل وهو رذيلة واذا آل البخل الى هذه الاخلاق المذمومة لم يبق خير ولا صلاح روى الماوردي ان النبي عليه السلام قال للانصار من سيدكم قالوا الجد بن قيس على بخل فيه فقال النبي صلى الله عليه وسلم واي داء ادوى من البخل قالوا وكيف ذاك يا رسول الله قال ان قوما نزلوا بساحل فكرهوا لبخلهم نزول الاضياف بهم فقالوا ليبعد الرجال منا عن النساء حتى يعتذر الرجال الى الاضياف ببعد النساء ويعتذر النساء ببعد الرجال ففعلوا وطال ذلك بهم فاشتغل الرجال بالرجال والنساء بالنساء ثم قال وان تحسنوا بالاقامة معها اي تصلحوا وتتقوا الجور وقيل هذا خطاب مع الازواج اي وان تحسنوا بالاقامة معها مع الكراهة وتتقوا ظلمها بالنشوز والاعراض وقيل خطاب لغيرهما اي تحسنوا في الصلح بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجزيكم باعمالكم حكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان الخارجي كان من ادم بني ادم وامراته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال ما لك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله الجنة الشاكرين والصابرين **قوله** ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم وفيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في ميل الطباع من الحب وميل القلب واذا لم تقدروا عليه لم تكلفوا به قالت المعتزلة هذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد تقدم الزامهم في العلم والداعي وقد يجاب ايضا بانه تعالى انما نفى الاستطاعة التي هي من جهة المكلف ولم ينف التكليف الذي هو من جهة الشارع فالاية لا تدل على نفي التكليف انما يدل على نفي استطاعة المكلف الثاني لا يستطيعون التسوية بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي ومع قيام الصارف محال ثم قال فلا تميلوا اي الى التي تحبونها كل الميل في القسمة والنفقة والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك في القول والفعل روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك **قوله** كل الميل نصب على المصدرية وقد تقرر ان كلا بحسب ما يضاف اليه ان اضيفت الى مصدر كانت مصدرا او ظرف او غيره فكذلك **قوله** فتذروها فيه وجهان احدهما انه منصوب باضمار ان في جواب النهي والثاني انه مجزوم عطفا على الفعل قبله اي فلا تذروها ففي الاول نهي عن الجمع بينهما وفي الثاني نهي عن كل على حدته وهو ابلغ والضمير في تذروها يعود على المميل عنها لدلالة السياق عليها **قوله** كالمعلقة حال من ها في تذروها فيتعلق بمحذوف اي فتذروها مشبهة المعلقة ويجوز ان يكون مفعولا ثانيا لان قولك تذر بمعنى تترك وترك يتعدى لاثنين اذا كان بمعنى صير والمعنى لا تتبعوا اهواءكم فتدعوا الاخرى كالمنوطة لا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امراتان يميل مع احدهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل **قوله** وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما لما حصل في القلب من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا في المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك وهذا اولى لان التفاوت في الميل القلبي ليس في الوسع فلا يحتاج الى المغفرة **قوله** وان يتفرقا يعني الزوج والمراة بالطلاق يغن الله كلا من سعته من رزقه يعني المراة بزوج اخر والزوج بامراة اخرى وقيل يغني الله كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق وكان الله واسعا حكيما وصف نفسه بكونه واسعا ولم يضفه الى شيء لانه يقال واسع الفضل واسع الرزق واسع النعمة واسع الرحمة واسع القدرة واسع العلم وواسع في جميع الكمالات فلو قال واسع في كذا لاختص بذلك المذكور وقوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما امر ونهى وقال الكلبي فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف او تسريح باحسان **فصل** حكم الرجال اذا كان تحته امراتان او اكثر يجب عليه التسوية بينهن في القسم فان ترك التسوية

بينهن في القسم عفى الله تعالى وعليه القضاء للمظلومة والتسوية شرط في البيتوتة اما في الجماع فلا لانه يدور على النشاط وليس ذلك اليه ولو كانت تحته حرة وامة يبيت عند الحرة ليلتين وعند الامة ليلة واذا تزوج جديدة على قديمة تخص الجديدة بان يبيت عندها سبع ليال على التوالي ان كانت بكرا وان كانت ثيبا فثلاث ليال ثم يسوي بعد ذلك بين الكل ولا يجب قضاء هذه الثلاث للقديمات لقول انس من السنة اذا تزوج البكر على الثيب ان يقيم عندها سبعا واذا تزوج الثيب على البكر ان يقيم عندها ثلاثا فان احبت الثيب ان يقيم عندها سبعا فعل ثم قضاه للبواقي لان النبي عليه السلام لما تزوج ام سلمة اقام عندها ثلاثا ثم قال ليس بك هوان على اهلك ان شئت سبعت لك وان سبعت لك سبعت لنسائي واذا اراد الرجل سفر حاجة فيجوز له ان يحمل بعض نسائه معه بالقرعة بينهن ولا يجب عليه ان يقضي للباقيات مدة سفره وان طالت اذا لم يزد مقامه في بلدة على مدة المسافرين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه فايتهن خرج سهمها خرج بها معه اما اذا اراد سفر نقلة فليس له تخصيص بعضهن لا بقرعة ولا بغيرها قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما قال يغني الله كلا من سعته اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه يكون واسع العلم والقدرة والجود والفضل والرحمة الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والنساء بين ان امره هذه الاشياء لا لاحتياجه الى اعمال العباد لان من كان له ما في السموات وما في الارض كيف يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ضعفه وخضوعه وانما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم يعني اهل التوراة والانجيل وسائر الكتب المتقدمة في كتبهم والكتاب اسم جنس يتناول الكتب السماوية واياكم يا اهل القرآن في كتابكم ان تتقوا الله اي وحدوه واطيعوه وتقوى الله مطلوبة من جميع الامم في سائر الشرائع لم تنسخ وهي وصية الله في الاولين والآخرين قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك والاول اظهر قوله واياكم عطف على الذين اوتوا وهو واجب الفصل هنا لتعذر الاتصال واستشهد بعضهم على انه لو قدر على الضمير المتصل لا يجوز ان يعدل الى المنفصل بهذه الآية لانه كان يمكن ان يقال ولقد وصيناكم والذين اوتوا وكذلك استشهد بقوله تعالى يخرجون الرسول واياكم اذ يمكن ان يقال يخرجونكم والرسول ولا دلالة له في هذا اما الاول فلان الكلام فيها جاء على الترتيب الوجودي فان وصية من قبلنا قبل وصيتنا فلما قصد هذا المعنى استحال والحالة هذه ان يقدر عليه متصلا واما الثانية فلانه قصد فيها تقدم ذكر الرسول تشريفا له وتشنيعا على من تجاسر على مثل ذلك الفعل القطيع فاستحال والحالة هذه ان يجاء به متصلا قوله ان اتقوا الله يجوز في ان وجهان احدهما ان تكون مصدرية على حذف حرف الخفض تقديره بان اتقوا فلما حذف الحرف جرى فيها الخلاف المشهور والثاني ان تكون المفسرة لانها بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه وهو الوصية والظاهر ان قوله وان تكفروا جملة مستأنفة للاخبار بهذه الحال ليست داخلة في معمول الوصية وقال الزمخشري وان تكفروا عطف على اتقوا لان المعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا وفي كلامه نظر لان تقديره القول ينفي كون الجملة الشرطية مندرجة في حيز الوصية بالنسبة الى الصناعة النحوية وهو لم يقصد تفسير المعنى فقط بل قصده هو وتفسير الاعراب بدليل قوله عطف على اتقوا لان اتقوا داخل في حيز الوصية سواء جعلت ان مصدرية ام مفسرة فصل ومعنى اتقوا الله كقولك امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا ويقال الم امرك ان ايت زيدا وان تأتي زيدا كقوله تعالى امرت ان اكون اول من اسلم وقوله انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة وتقدم الكلام على ان تكفروا قوله فان لله ما في السموات وما في الارض فيه وجهان الاول انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها فحق على كل عاقل ان ينقاد لاوامره ونواهيه ويرجو ثوابه ويخاف عقابه والثاني ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض من اصناف المخلوقات من الملائكة وغيرها اطوع منكم يعبدونه ويتقونه وهو مع

ذلك غني عن عباداتهم وحميدا مستحق الحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم لانه في ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه قوله ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا قال عكرمة عن ابن عباس يعني شهيدا ان فيها عبيدا وقيل دافعا ومجيرا فان قيل ما فائدة التكرار في قوله ولله ما في السموات وما في الارض فالجواب ان لكل منها وجها اما الاول فمعناه لله ما في السموات وما في الارض وهو يوصيكم بالتقوى فاقبلوا وصيته والثاني يقول لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا اي هو الغني وله الملك فاطلبوا منه ما تطلبون والثالث يقول ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا اي له الملك فاتخذوه وكيلا ولا تتوكلوا على غيره وقال القرطبي فائدة التكرار من وجهين الاول انه كرر تاكيدا لتنبيه العباد ولينظروا في ملكه وملكوته وانه غني عن خلقه والثاني انه كرر لفوائد فاخبر في الاول ان الله يغني كلا من سعته لان له ما في السموات وما في الارض فلا تنفد خزائنه ثم قال اوصيناكم واهل الكتاب بالتقوى وان تكفروا اي وان تكفروا فانه غني عنكم لان له ما في السموات وما في الارض ثم اعلم في الثالث بحفظ خلقه وتدبيره اياهم بقوله وكفى بالله وكيلا لان له ما في السموات وما في الارض وقال ما في السموات ولم يقل من في السموات لان في السموات والارض من يعقل ومن لا يعقل قوله تعالى ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا والمعنى انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما آخرين يشتغلون بعبادته وتعظيمه وكان الله على ذلك قديرا قوله بآخرين آخرين صفة لموصوف محذوف من جنس ما تقدمه تقديره بناس آخرين يعبدون الله ويجوز ان يكون المحذوف من غير جنس ما تقدمه قال ابن عطية يحتمل ان يكون وعيدا لجميع بني آدم ويكون الآخرون من غير نوعهم كما روي انه كان ملائكة في الارض يعبدون الله وقال الزمخشري او خلقا آخرين غير الانس وكذلك قال غيرهما ورد ابو حيان هذا الوجه بان مدلول آخر واخرى وتثنيتهما وجمعهما نحو مدلول غير الا انه خاص بجنس ما تقدمه فاذا قلت اشتريت فرسا وآخر او ثوبا وآخر او جارية واخرى او جاريتين واخريين او جوار واخر لم يكن ذلك كله الا من جنس ما تقدم حتى لو عنيت وحمارا آخر في الامثلة السابقة لم يجز وهذا بخلاف غير فانها قد تكون من جنس ما تقدم ومن غيره تقول اشتريت ثوبا وغيره لو عنيت وفرسا غيره جاز فان قل من يعرف هذا الفرق وهذا الفرق الذي ذكره ورد به على هؤلاء الاكابر غير موافق عليه لم يستند فيه الى نقل ولكن قد يرد عليهم ذلك من طريق آخر وهو ان آخرين صفة لموصوف محذوف والصفة لا تقوم مقام موصوفها الا اذا كانت خاصة بالموصوف نحو مررت بكاتب او يدل عليه دليل وهنا ليست خاصة فلا بد وان يكون من جنس الاول ليحصل بذلك الدلالة على الموصوف المحذوف وقال القرطبي وهذا كقوله في آية اخرى وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم وفي الآية تخويف وتنبيه لمن كان له ولاية وامارة او رياسة ولا يعدل في رعيته او كان عالما فلا يعمل بعلمه ولا ينصح الناس وكان الله على ذلك قديرا والقدير صفة الابدية لا تتناهى مقدوراته كما لا تتناهى معلوماته والماضي والمستقبل في صفاته بمعنى واحد وانما خص الماضي بالذكر لئلا يتوهم انه يحدث في صفاته وذاته والقدرة هي التي يكون بها الفعل ولا يجوز وجود العجز معها قوله تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة وكان الله سميعا بصيرا يجوز في من وجهان اظهرهما انها شرطية وجوابها قوله فعند الله ولا بد من ضمير مقدر في هذا الجواب يعود على اسم الشرط لما تقرر قبل ذلك والتقدير فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراده وهذا التقدير للزمخشري قال حتى يتعلق الجزاء بالشرط فاورده ابن الخطيب على وجه السؤال قال فان قيل كيف دخلت الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة ام لا قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط وجوز ابو حيان وجعله الظاهر ان الجواب محذوف تقديره من كان يريد ثواب الدنيا فلا يقتصر عليه وليطلب الثوابين فعند الله ثواب الدارين الثاني انها موصولة ودخلت الفاء في الخبر تشبيها لها باسم الشرط ويبعده مضي الفعل بعدها والعائد محذوف كما تقدم تمثيله فصل ومعنى الآية ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون لان عند الله ثواب الدنيا والآخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا تبعا قال الطبري من عمل بما افترضه الله عليه طلبا للآخرة آتاه الله ذلك في الآخرة ومن عمل طلبا للدنيا آتاه ما كتب له في الدنيا وليس له في

الآخرة من نصيب لأنه عمل لغير الله لقوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وهذا على أن يكون المراد بالآية المنافقون والكفار وكان الله سميعاً بصيراً يسمع كلامهم أنهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى أنهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون فيه إلا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر عن هذه الأعمال **قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً** في اتصال الآية وجوه أحدها لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهم وبين الأزواج عقبه بقيام أداء حقوق الله تعالى وفي الشهادة إحياء لحقوق الله فكأنه قيل إن اشتغلت بتحصيل شهواتك كنت لنفسك لا لله وإن اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك وهذا المقام أعلى وأشرف فكانت هذه الآية تأكيداً لما تقدم من التكاليف الثاني أن الله تعالى لما منع الناس عن اقتصارهم على ثواب الدنيا وأمرهم أن يطلبوا ثواب الآخرة عقبه بهذه الآية وبين أن كمال سعادة الإنسان في أن يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في آخر مراتب الإنسانية وأول مراتب الملائكة فإذا عكس القضية كان مثل البهيمة التي منتهى أمرها وجدان علفها والشبع الثالث أنه تقدم في هذه السورة تكاليف كثيرة فأمر الناس بالقسط بقوله وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى وأمرهم بالإشهاد عند دفع أموال اليتامى إليهم وأمرهم ببذل النفس والمال في سبيل الله وذكر قصة طعمة بن أبيرق واجتماع قومه على الذب بالكذب عنه والشهادة على اليهودي بالباطل وأمر بالمصالحة مع الزوجة وكل ذلك أمر من الله لعباده بالقيام بالقسط والشهادة لله على كل أحد فكانت هذه الآية كالمؤكد لما تقدم من التكاليف **والقوام** مبالغة من قائم والقسط العدل وهذا أمر منه تعالى لجميع المكلفين بأن يبالغوا في العدل والاحتراز عن الجور والميل **قوله** شهداء لله فيه ثلاثة أوجه أحدها أنه خبر ثان لكان وفيه خلاف تقدم ذكره والثاني أنه حال من الضمير المستكن في قوامين فالعامل فيها قوامين ورد أبو حيان هذا الوجه بأنه يلزم منه تقييد كونهم قوامين بحال الشهادة وهم مأمورون بذلك مطلقاً وهذا الرد ليس بشيء فإن هذا المعنى نحا إليه ابن عباس رضي الله عنه قال كونوا قوامين بالعدل في الشهادة على من كانت وهذا هو معنى الوجه الصائر إلى جعل شهداء حالاً الثالث أن يكون صفة لقوامين ومعنى قوله لله أي لذات الله ولوجهه ولمرضاته وثوابه **قوله** ولو على أنفسكم لو هذه تحتمل أن تكون على بابها من كونها حرفاً لما كان سيقع لوقوع غيره وجوابها محذوف أي ولو كنتم شهداء على أنفسكم لوجب عليكم أن تشهدوا عليها وأجاز أبو حيان أن تكون بمعنى إن الشرطية ويتعلق قوله على أنفسكم بمحذوف تقديره وإن كنتم شهداء على أنفسكم فكونوا شهداء لله هذا تقدير الكلام وحذف كان بعد لو كثير تقول ائتني بتمر ولو حشفاً فأتني به انتهى وهذا لا ضرورة تدعوا إليه ومجيء لو بمعنى إن شيء أثبته بعضهم على قلة فلا ينبغي أن يحمل القرآن عليه قال ابن عطية على أنفسكم متعلق بشهداء قال أبو حيان فإن عنى بشهداء الملفوظ به فلا يصح وإن عنى ما قدرناه نحن فيصح يعني تقديره لو بمعنى إن وحذف كان واسمها وخبرها بعد لو وقد تقدم أن ذلك قليل فلم يبق إلا أن ابن عطية يريد شهداء محذوفة كما قدرناه أولاً ويكون ولو كنتم شهداء على أنفسكم لوجب عليكم أن تشهدوا وقال الزمخشري ولو كانت الشهادة على أنفسكم تجعل كان مقدرة وهي تحتمل في تقديره التمام والنقصان فإن قدرتها تامة كان قوله على أنفسكم متعلقاً بنفس الشهادة ويكون المعنى ولو وجدت الشهادة على أنفسكم وإن قدرتها ناقصة فيجوز أن يكون على أنفسكم متعلقاً بمحذوف على أنه خبرها ويجوز أن يكون متعلقاً بنفس الشهادة وحينئذ يكون الخبر مقدراً والمعنى ولو كانت الشهادة على أنفسكم موجودة إلا أنه يلزم من جعلنا على أنفسكم متعلقاً بالشهادة حذف المصدر وإبقاء معموله وهو قليل وممتنع وقال أيضاً ويجوز أن يكون المعنى وإن كانت الشهادة وبالاً على أنفسكم ورد عليه أبو حيان هذين الوجهين فقال وتقديره ولو كانت الشهادة على أنفسكم ليس بجيد لأن المحذوف إنما يكون من جنس الملفوظ به ليدل عليه فإذا قلت كن محسناً ولو لمن أساء إليك فالتقدير ولو كنت محسناً لمن أساء إليك ولو قدرته ولو كان إحسانك لم يكن جيداً لأنك تحذف ما لا دلالة عليه بلفظ مطابق وهذا الرد ليس بشيء فإن الدلالة اللفظية موجودة لاشتراك المحذوف والملفوظ به في المادة ولا يضر اختلافهما في النوع وقال في الوجه الثاني وهذا لا يجوز لأن

لأن ما تعلق به الظرف كون مقيد والكون المقيد لا يجوز حذفه بل المطلق لو قلت زيد فيك يعني محب فيك لم يجز وهذا الرد أيضاً ليس بشيء لأنه قصد تفسير المعنى ومبادئ النحو لا تخفى على آحاد الطلبة فكيف بشيخ الصناعة

فصل شهادة الإنسان على نفسه لها تفسيران أحدهما أن يقر على نفسه لأن الإقرار كالشهادة في كونه موجباً إلزام الحق الثاني أن يكون المراد ولو كانت الشهادة وبالاً على أنفسكم أو على الوالدين والأقربين فأقيموها عليهم ولا تحابوا غنياً لغناه ولا فقيراً لفقره وهو قوله إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما أي أقيموا على المشهود عليه وإن كان غنياً وللمشهود له وإن كان فقيراً فالله أولى بهما منكم أي كلوا أمرهم إلى الله وقال الحسن الله أعلم بهما قال القرطبي قوامين بناء مبالغة أي ليتكرر منكم القيام بالقسط وهو العدل في شهادتكم على أنفسكم وشهادة المرء على نفسه إقرار بالحقوق عليها ثم ذكر الوالدين لوجوب برهما وعظم قدرهما ثم ثنى بالأقربين إذ هم مظنة المودة والتعصب وجاء الأجنبي أحرى أن يقوم عليه بالقسط

فصل إنما قدم الأمر بالقيام بالقسط على الأمر بالشهادة لوجوه أحدها أن أكثر الناس عادتهم أنهم يأمرون غيرهم بالمعروف فإذا آل الأمر إلى أنفسهم تركوه حتى إن أقبح القبيح إذا صدر عنهم كان في محل المسامحة وأحسن الحسن إذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله تعالى نبه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة بأن أمره بالقيام بالقسط أولاً ثم أمره بالشهادة على غيره ثانياً تنبيهاً على أن الطريقة الحسنة هي أن تكون مضايقة الإنسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير وثانيها أن القيام بالقسط هو دفع ضرر العقاب عن النفس وإقامة الشهادة سعي في دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وثالثها أن القيام بالقسط فعل والشهادة قول والفعل أقوى من القول **فإن قيل** قد قدم الشهادة على القيام بالقسط في قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط **فالجواب** أن شهادة الله عبارة عن كونه مراعياً للعدل ومباينا للجور ومعلوم أنه ما لم يكن الإنسان كذلك لم تقبل شهادته على الغير فلهذا كان الواجب في قوله شهد الله أن يقدم تلك الشهادة على القيام بالقسط والواجب هنا أن تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط **قوله** إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما إذا عطف بأو كان الحكم في عود الضمير والإخبار وغيرهما لأحد الشيئين أو الأشياء ولا تجوز المطابقة تقول زيد أو عمرو أكرمته ولو قلت أكرمتهما لم يجز وعلى هذا يقال كيف ثني الضمير في الآية الكريمة والعطف بأو ولا جرم أن النحويين اختلفوا في الجواب عن ذلك على خمسة أوجه أحدها أن الضمير في بهما ليس عائداً على الغني والفقير المذكورين أولاً بل على جنسي الغني والفقير المدلول عليهما بالمذكورين تقديره إن يكن المشهود عليه غنياً أو فقيراً فليشهد عليه فالله أولى بجنسي الغني والفقير ويدل عليه قراءة أبي فالله أولى بهم أي بالأغنياء والفقراء مراعاة للجنس وعلى هذا التقدير يكون قوله فالله أولى بهما ليس جواباً للشرط بل الجواب محذوف كما ترى وهذا دال عليه وثانيها أن أو بمعنى الواو ويعزى هذا للأخفش وقد تقدم أول البقرة أنه قول الكوفيين وأنه ضعيف وثالثها أن أو للتفصيل أي لتفصيل ما أبهم وقد أوضح ذلك أبو البقاء فقال وذلك أن كل واحد من المشهود عليه والمشهود له قد يكون غنياً وقد يكون فقيراً وقد يكونان غنيين وقد يكونان فقيرين وقد يكون أحدهما غنياً والآخر فقيراً فلما كانت الأقسام عند التفصيل على ذلك أتي بأو لتدل على التفصيل فعلى هذا يكون الضمير في بهما عائداً على المشهود عليه على أي وصف كانا عليه انتهى ورابعها أن الضمير يعود على الخصمين تقديره إن يكن الخصمان غنياً أو فقيراً فالله أولى بذينك الخصمين وخامسها أن الضمير يعود على الغني والفقير المدلول عليهما بلفظ الغني والفقير والتقدير فالله أولى بغنى الغني وفقر الفقير وقد أشار ابن عصفور إلى العبارة ههنا بما توقف عليه في كلامه وعلى الأوجه الأربعة الأخيرة يكون جواب الشرط ملفوظاً به وهو قوله فالله أولى بهما بخلاف الأول فإنه محذوف وقرأ ابن مسعود إن يكن غني أو فقير برفعهما والظاهر أن كان في قراءته تامة أي وإن وجد غني أو فقير نحو وإن كان ذو عسرة **قوله** فلا تتبعوا الهوى أي اتركوا متابعة الهوى حتى تتصفوا بالعدل لأن العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر **قوله** أن تعدلوا فيه ثلاثة أوجه أحدها أنه مفعول من أجله على حذف مضاف تقديره فلا تتبعوا الهوى محبة أن تعدلوا أو إرادة أن تعدلوا أي تعدلوا عن الحق وتجوروا وقال أبو البقاء المضاف المحذوف تقديره مخافة أن تعدلوا عن الحق وقال ابن عطية يحتمل أن يكون معناه مخافة أن تعدلوا ويكون العدل هنا بمعنى العدول عن الحق ويحتمل أن يكون معناه محبة أن تعدلوا ويكون العدل بمعنى القسط كأنه يقول انتهوا خوف أن تجوروا أو محبة أن تقسطوا فإن جعلت العامل تتبعوا فيحتمل أن يكون المعنى محبة أن تجوروا انتهى فتحصل لنا في هذا العامل وجهان أظهرهما أنه نفس تتبعوا والثاني أنه مضمر وهو فعل من معنى النهي كما قدره ابن عطية كأنه يزعم أن الكلام قد تم

عند قوله فلا تتبعوا الهوى ثم أضمر عاملاً وهذا مما لا حاجة إليه. الثاني أنه على إسقاط حرف الجر وحذف لا النافية
والأصل فلا تتبعوا الهوى في أن لا تعدلوا أي في ترك العدل فحذف لا لدلالة المعنى عليها ولما حذف حرف الجر
من أن جرى القولان المشهوران. الثالث أنه على حذف لام العلة تقديره فلا تتبعوا الهوى لأن تعدلوا
قال صاحب هذا القول والمعنى لا تتبعوا الهوى لتكونوا في اتباعكموه عدولاً تنبيهاً على أن اتباع الهوى
وتحري العدالة متنافيان لا يجتمعان وهو ضعيف في المعنى. **قوله** وإن تلووا قرأ ابن عامر وحمزة تلوا
بلام مضمومة وواو ساكنة والباقون بلام ساكنة وواوين بعدها أولاهما مضمومة. فأما قراءة
الواوين فظاهرة لأنه من لوى يلوي والمعنى وإن تلووا ألسنتكم عن شهادة الحق أو حكومة العدل قال
كان عن الشهادة فالمعنى تحرفوا الشهادة لتبطلوا الحق من قولهم لوى الشيء إذا فتله ومنه يقال التوى هذا الأمر
إذا تعقد وتعسر تشبيهاً بالشيء المنفتل وتعرضوا عنها فتكتموها ويقال تلووا أي إقامة الشهادة إذا
تدافعوا يقال لويته حقه إذا دفعته ومطلته وإن كان على الحكم بالعدل فهو خطاب للحكام في ليهم
الأشداق يقول وإن تلووا أي تميلوا إلى أحد الخصمين أو تعرضوا عنه والأصل تلويون كتضربون
فاستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء وواو الضمير فحذف أولهما وهو الياء وضمت
الواو المكسورة التي هي عين لأجل واو الضمير فصار تلوون وتصريفه كتضربون برمون. وأما قراءة حمزة
وابن عامر ففيها ثلاثة أقوال أحدها وهو قول الزجاج والفراء والفارسي في إحدى الروايتين عنه
أنه من لوى يلوي كقراءة الجماعة إلا أن الواو المضمومة قلبت همزة كقلبها في أجوه وأقتت ثم نقلت
حركة هذه الهمزة إلى الساكن قبلها وحذفت فصارت تلوون كما ترى. الثاني أنه من لوى يلوي أيضاً
إلا أن الضمة استثقلت على الواو الأولى فنقلت إلى اللام الساكنة تخفيفاً فالتقى ساكنان فحذفت الواو الأولى
فحذف الأولى منهما ويعزى هذا للنحاس وفي هذا نظر وهو أن لام الكلمة قد حذفت أولاً
كما قررته فصار وزنه تفعوا لحذف اللام ثم حذفت العين ثانياً فصار وزنه تفوا وذلك إجحاف
بالكلمة. الثالث ويعزى لجماعة منهم الفارسي أنه مأخوذ من الولاية بمعنى وإن وليتم إقامة الشهادة أو وليتم
الأمر فتعدلوا عنه والأصل توليوا فحذفت الواو الأولى لوقوعها بين حرف المضارعة وكسرة فصار تليوا كتعدوا
وبابه فاستثقلت الضمة على الياء ففعل بها ما تقدم في تلووا وقد طعن قوم على قراءة حمزة وابن عامر
منهم أبو عبيدة قالوا لأن معنى الولاية غير لائق بهذا الموضع قال أبو عبيدة القراءة عندنا بواوين مأخوذة
من لويت وتحقيقه في تفسير ابن عباس هو القاضي يكون ليه وإعراضه عن أحد الخصمين للآخر وهذا
الطعن ليس بشيء لأنها قراءة متواترة ومعناها صحيح لأنه إن أخذناها من الولاية كان المعنى على ما تقدم
وإن أخذناها من اللي فالأصل تلووا كالقراءة الأخرى وإنما فعل بها ما تقدم من قلب الواو همزة ونقل
حركتها أو من نقل حركتها من غير قلب فتتفق القراءتان في المعنى ثم قال فإن الله كان بما تعملون خبيراً وهذا
تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالإحسان للمطيعين. **قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب**
الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان. أحدهما أنها متصلة بقوله كونوا قوامين
بالقسط لأن الإنسان لا يكون قائماً بالقسط إلا إذا كان راسخاً في الإيمان بالأشياء المذكورة في هذه الآية.
الثاني أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الأمر بالإيمان. وفي هذه الآية
وجوه. أحدها قال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس نزلت هذه الآية في عبد الله بن سلام وأسد
وأسيد ابني كعب وثعلبة بن قيس وسلام ابن أخت عبد الله بن سلام وسلمة ابن أخيه ويامين
ابن يامين فهؤلاء مؤمنو أهل الكتاب أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا إنا نؤمن بك وبكتابك
وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم
بل آمنوا بالله ورسوله محمد والقرآن وبكل كتاب كان قبله قالوا لا نفعل فأنزل الله يا أيها الذين آمنوا
يعني بمحمد والقرآن وبموسى والتوراة آمنوا بالله ورسوله محمد والكتاب الذي نزل على رسوله يعني
القرآن والكتاب الذي أنزل من قبل من التوراة والإنجيل والزبور وسائر الكتب لأن المراد بالكتاب
الجنس. وقيل الخطاب مع المنافقين والتقدير يا أيها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ويتأكد
قوله تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم. وقيل خطاب مع الذين قالوا آمنوا
وجه النهار واكفروا آخره والتقدير يا أيها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا آخره. وقيل خطاب للمشركين
تقديره يا أيها الذين آمنوا باللات والعزى آمنوا. وقيل المعنى يا أيها الذين آمنوا دوموا على الإيمان

واثبتوا عليه أي يا أيها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل كقوله فاعلم أنه لا إله إلا الله مع أنه
كان عالماً بذلك. وقيل المراد بالذين آمنوا جميع الناس وذلك يوم أخذ عليهم الميثاق. وقيل يا أيها الذين
آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال. وقيل يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية
آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية. وقرأ نافع والكوفيون والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل
من قبل على بناء الفعلين للفاعل وهو الله تعالى وابن كثير وابن عامر وأبو عمرو على بنائهما للمفعول والقائم
مقام الفاعل ضمير الكتاب وحجة الأولين قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وقوله وأنزلنا إليك الذكر وحجة
الضم قوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم وقوله يعلمون أنه منزل قال بعض العلماء كلاهما حسن إلا أن
الضم أفخم كقوله وقيل يا أرض ابلعي ماءك. وقال الزمخشري فإن قلت لم قال نزل على رسوله وأنزل من
قبل قلت لأن القرآن نزل منجماً مفرقاً في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله وقد تقدم البحث معه في ذلك
عند قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة أول آل عمران وأن التضعيف في نزل
للتعدية مرادفاً للهمزة لا للتكثير. **فصل** اعلم أنه تعالى أمر في هذه الآية بالإيمان بأربعة أشياء. أولها
بالله. وثانيها برسوله. وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله. ورابعها بالكتاب الذي أنزل من قبل وذكر
في الكفر أموراً خمسة. أولها الكفر بالله. وثانيها الكفر بملائكته. وثالثها الكفر بكتبه. ورابعها الكفر برسله
وخامسها الكفر باليوم الآخر ثم قال فقد ضل ضلالاً بعيداً وههنا سؤالات. السؤال الأول لم قدم في
مراتب الإيمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية. والجواب لأن في مرتبة
النزول من الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدماً على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق
يكون الرسول مقدماً على الكتاب. السؤال الثاني لم ذكر في مراتب الإيمان أموراً ثلاثة الإيمان بالله
وبالرسل وبالكتب وذكر في مراتب الكفر أموراً خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالرسل وبالكتب
وباليوم الآخر. والجواب لأن الإيمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة
وباليوم الآخر لا محالة إذ ربما ادعى الإنسان أنه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم إنه ينكر الملائكة وينكر
اليوم الآخر ويزعم أن الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل فلما احتمل هذا
لا جرم نص على أن منكر الملائكة ومنكر اليوم الآخر محمولة على التأويل فلما احتمل كافر بالله. السؤال الثالث
كيف قيل لأهل الكتاب والكتاب الذي أنزل من قبل مع أنهم كانوا مؤمنين بالتوراة والإنجيل. والجواب
ما تقدم من أن المراد من الكتاب الجنس فأمروا أن يؤمنوا بكل الكتب لأنهم لم يؤمنوا بكلها فإنهم كانوا يؤمنون
ببعض ويكفرون ببعض. وأما قوله فقد ضل ضلالاً بعيداً أي ليس يرجوا بالأشياء المذكورة بل المعنى ومن يكفر بواحد منها.
قوله تعالى إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا
ليهديهم سبيلاً بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين
أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله
يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذاً مثلهم إن الله جامع المنافقين
والكافرين في جهنم جميعاً لما أمر بالإيمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الإيمان قال قتادة هم اليهود
آمنوا بموسى ثم كفروا من بعد بعبادتهم العجل ثم آمنوا بالتوراة ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفراً بمحمد عليهما السلام
وقيل هو في جميع أهل الكتاب آمنوا بنبيهم ثم كفروا به وآمنوا بالكتاب الذي نزل عليه ثم كفروا به وكفرهم به
تركهم إياه ثم ازدادوا كفراً بمحمد صلى الله عليه وسلم. وقيل هذا في قوم مرتدين آمنوا ثم ارتدوا ثم آمنوا ثم
ارتدوا ومثل هذا هل تقبل توبته حكي عن علي أنه لا تقبل توبته بل يقتل لقوله تعالى لم يكن الله ليغفر لهم
وذلك لأن تكرر الكفر منهم بعد الإيمان مرات يدل على أنه لا وقع للإيمان في قلوبهم إذ لو كان للإيمان وقع
في قلوبهم لما تركوه بأدنى شبهة ومن كان كذلك فالظاهر أنه لا يؤمن إيماناً صحيحاً فهذا هو المراد بقوله
لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد أنه لو أتى بالإيمان الصحيح لم يكن معتبراً بل المراد منه الاستبعاد وأكثر
أهل العلم على قبول توبته. وقال مجاهد ثم ازدادوا كفراً أي ماتوا عليه لم يكن الله ليغفر لهم ما أقاموا على ذلك
ولا ليهديهم سبيلاً أي طريقاً إلى الحق. وقيل المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا
يظهرون الإيمان تارة والكفر أخرى على ما أخبر الله تعالى عنهم قولهم آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون
وقوله ثم ازدادوا كفراً أن يتمادوا على ذلك إلى حد الاستهزاء والسخرية بالإسلام. **فصل** دلت الآية على أن الكفر
يقبل الزيادة والنقصان فوجب أن يكون الإيمان كذلك لأنهما ضدان متنافيان فإذا قبل أحدهما التفاوت
فكذلك الآخر. **فإن قيل** الحكم المذكور في هذه الآية إما أن يكون مشروطاً بما قبل التوبة أو بما بعدها والأول

باطل لان الكفر قبل التوبة غير مغفور على الاطلاق وحينئذ تضيع الشروط المذكورة والثاني باطل لان الكفر يغفر بعد
التوبة ولو كان بعد الف مرة على التقدير بن يلزم السؤال **والجواب** من وجوه احدها ان لا نحمل قوله
ان الذين على الاستغراق بل على المعهود السابق وهم اقوام معينون علم الله انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون
عنه فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وثانيها ان الكلام خرج على الغالب المعتاد فان الذي
كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للايمان في قلبه وقع ولا وجد حلاوة الايمان كما تقدم فالظاهر
من حاله هكذا انه يموت كافرا وثالثها ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة عن الكفر وقول
السائل انه على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة قلنا ان الحرادة بالذكر يدل على ان كفرهم اخش وجنايتهم
اعظم وعقوبتهم في القيامة اولى تجري مجرى قوله واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما
بالذكر لاجل التشريف وقوله وملائكته وجبريل وميكال **فان قيل** اللام في قوله ليغفر لهم للتاكيد وهو
غير لائق بهذا الموضع وانما اللائق به تاكيد النفي **فالجواب** ان نفي التاكيد على سبيل التهكم مبالغة في تاكيد
النفي فهذه اللام تشبه اللام في قوله ما كان الله ليذر المؤمنين وقد تقدم الكلام فيه ومذاهب
الناس فان لام الجحود تفيد التوكيد والفرق بين قولك ما كان زيد يقوم وما كان ليقوم **قوله** ولا ليهديهم
سبيلا يدل على انه تعالى لم يهد الكافرين الى الايمان وقالت المعتزلة هذا محمول على زيادة الالطاف
او على انه لا يهديهم الى الجنة في الاخرة **قوله** بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما البشارة كل خبر يتغير به بشرة
الوجه سارا كان او غير سار وقال الزجاج معناه اجعل في موضع بشارتك لهم العذاب كما تقول العرب
تحيتك الضرب وعتابك السيف اي بدلا لك من التحية ثم وصف المنافقين فقال الذين يتخذون
الكافرين اولياء من دون المؤمنين يعني يتخذون اليهود اولياء انصارا وبطانة من دون المؤمنين
كان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم **قوله** الذين يجوز فيه النصب والرفع
فالنصب من وجهين احدهما كونه نعتا للمنافقين والثاني انه نصب بفعل مضمر اي اذم الذين والرفع
على خبر مبتدا محذوف اي هم الذين **فصل** قال القرطبي في الاية دليل على ان من عمل معصية من
الموحدين ليس بمنافق لانه لا يتولى الكفار وتضمنت المنع من موالاة الكافر وان يتخذوا اعوانا على الاعمال
المتعلقة بالدين وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها ان رجلا من المشركين لحق بالنبي صلى الله عليه وسلم
يقاتل معه فقال ارجع فانا لا نستعين بمشرك **قوله** ايبتغون عندهم العزة اي المعونة والظهور على محمد
صلى الله عليه وسلم واصحابه وقيل ايطلبون عندهم القوة والغلبة والقدرة قال الواحدي رحمه الله
اصل العزة في اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا
اشتد مرضه وكاد ان يهلك وتعزز اللحم اذا اشتد ومنه عز علي ان يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء
اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز اذا اشتد
حلبها والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب معنيهما والعزيز القوي المنيع خلاف الذليل فالمنافقون
كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود فابطل الله عليهم هذا الراي بقوله فان العزة لله جميعا
والفاء في قوله فان العزة لما في الكلام من معنى الشرط اذ المعنى ان تبتغوا من هؤلاء عزة فان العزة لله
وجميعا حال من الضمير المستكن في قوله لله لوقوعه خبرا **فان قيل** هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين **فالجواب** ان القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة
الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا **قوله** وقد
نزل عليكم في الكتاب قرا الجماعة نزل مبنيا للمفعول وقرا عاصم ويعقوب نزل مبنيا للفاعل وابو حيوة
وحميد نزل مخففا مبنيا للفاعل والنخعي انزل مبنيا للمفعول والقائم مقام الفاعل في قراءة الجماعة
والنخعي هو ان وما في خبرها اي وقد نزل عليكم المنع من مجالستهم عند سماعكم الكفر بالايات
والاستهزاء بها واما في قراءة عاصم فان مع ما بعدها في محل نصب مفعولا به بنزل والفاعل ضمير الله
تعالى كما تقدم واما في قراءة ابي حيوة وحميد فمحلها رفع بالفاعلية لنزل مخففا فمحلها اما نصب على قراءة
عاصم او رفع على قراءة غيره ولكن الرفع مختلف **فصل** قال المفسرون المعنى وقد نزل عليكم يا معشر
المؤمنين ان اذا سمعتم ايات الله يعني القران يكفر بها ويستهزا بها فلا تقعدوا معهم يعني مع المشركين
حتى يخوضوا في حديث غيره وذلك ان المشركين كانوا يخوضون في مجالسهم في ذكر القران ويستهزئون
به فانزل الله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث
غيره وهذه الاية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون فعل المشركين وكان

المنافقون يقعدون معهم ويوافقونهم على ذلك فقال تعالى مخاطبا لهم انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم
ايات الله يكفر بها ويستهزئ بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بايات الله والاستهزاء بها لكنه اوقع فعل السماع على
الاية والمراد به سماع الاستهزاء قال الكسائي هو كما يقال سمعت عبد الله يلام قال ابن الخطيب وعندي
فيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم ايات الله حال ما يكفر بها ويستهزئ بها وعلى هذا لا حاجة لما قاله
الكسائي **قوله** ان اذا ان هذه هي المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان اي انه اي الامر والشان
اذا سمعتم الكفر والاستهزاء فلا تقعدوا قال ابو حيان وما قدره ابو البقاء من قوله انكم اذا سمعتم ليس
بجيد لان ان المخففة لا تعمل الا في ضمير الشان الا في ضرورة كقوله
فلو انك في يوم الرخاء سالتني طلاقك لم ابخل وانت صديق قال شهاب الدين هكذا قاله ولم
اره انا في اعراب ابي البقاء الا انه بالهاء دون الكاف والمبيم والجملة الشرطية المنعقدة من اذا وجوابها في محل
رفع خبرا لان وهي في الجملة الشرطية خبرا لان المخففة قوله
فعلمت ان ما يتقوه فانه جزر لخامعه وفرخ عقاب فالشرطية والفاء جوابها والجملة خبر لان
المخففة **قوله** يكفر بها في محل النصب على الحال من الايات وبها في محل رفع لقيامه مقام الفاعل وكذلك
في قوله ويستهزا بها والاصل يكفر بها احد فلما حذف الفاعل قام الجار والمجرور مقامه ولذلك روعي هذا
الفاعل المحذوف فعاد عليه الضمير من قوله معهم حتى يخوضوا كانه قيل اذا سمعتم ايات الله يكفر بها
المشركون ويستهزئ بها المنافقون فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره اي غير حديث الكفر
والاستهزاء فعاد الضمير في غيره على ما دل عليه المعنى وقيل الضمير في غيره يجوز ان يعود على الكفر
والاستهزاء المفهومين من قوله يكفر بها ويستهزا بها وانما افرد الضمير وان كان المراد به شيئين لاحد امرين
اما لان الكفر والاستهزاء شيء واحد في المعنى واما لاجراء الضمير مجرى اسم الاشارة نحو عوان بين ذلك
وكانه في الجملة الوعيد البليغ وقد تقدم تحقيقه في البقرة **وحتى** غاية للنهي والمعنى انه يجوز مجالستهم
عند خوضهم في غير الكفر والاستهزاء قال الضحاك عن ابن عباس دخل في هذه الاية كل محدث في الدين وكل
مبتدع الى يوم القيامة **قوله** انكم اذا مثلهم اذا هنا ملغاة لوقوعها بين مبتدا وخبر والجمهور على رفع
اللام في مثلهم على خبر الابتداء وقرئ شاذا بفتحها وفيها تخريجان احدهما وهو قول البصريين انه خبر ايضا وانما
فتح لاضافته الى غير متمكن كقوله تعالى انه لحق مثل ما انكم تنطقون بفتح اللام وقول الفرزدق
وان اما مثلهم بشر في احد الاوجه والثاني وهو قول الكوفيين ان مثل يجوز نصبها على المحل اي
الظرف ويجيزون زيد مثلك بالنصب على المحل اي زيد في مثل حالك وافرد مثل هنا لان المراد به عن جمع
ولم يطابق به كما طابق ما قبله في قوله ثم لا يكونوا امثالكم وقوله وحور عين كامثال اللؤلؤ قال ابو
البقاء وغيره لانه قصد به هنا المصدر فوحد كما وحد في قوله انؤمن لبشرين مثلنا وجمع في اخر والمعنى ان التقدير
الا ان التقدير المصدرية في قوله لبشرين مثلنا فلقد **فصل** والمعنى انكم
ان عصيتم تكونوا مثلهم ان قعدتم عندهم وهم يخوضون ويستهزئون ورضيتم به فانتم كفار مثلهم وان خاضوا
في حديث غيره فلا باس بالقعود معهم مع الكراهة قال الحسن لا يجوز القعود معهم وان خاضوا في
حديث غيره لقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين والاكثرون
على الاول واية الانعام مكية وهذه مدنية والمتاخر اولى **فصل** قال العلماء هذا يدل على ان من
رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر فان كان في الاثم بمنزلة المباشر
لهذه الاية وان لم يرض وحضر خوفا وتقية فلا **قوله** ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا
اي كما اجتمعوا على الاستهزاء بايات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في العذاب يوم القيامة واراد جامع
بالتنوين لانه بعد ما جمعهم حذف التنوين استخفافا في اللفظ وهو مراد في الحقيقة **قوله تعالى الذين
يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم
نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا** في الذين يتربصون ستة اوجه احدها انه بدل من قوله الذين يتخذون فيجي فيه الاوجه المذكورة
هناك الثاني انه نعت للمنافقين على اللفظ فيكون مجرور المحل الثالث انه تابع لهم على الموضع فيكون
منصوب المحل وقد تقرر ان اسم الفاعل اذا اضيف الى معموله جاز ان يتبع معموله لفظا وموضعا
تقول هذا ضارب هند العاقلة والعاقلة بجر العاقلة ونصبها الرابع انه منصوب على الشتم
الخامس انه خبر مبتدا مضمر اي هم الذين السادس ذكره ابو البقاء انه مبتدا والخبر قوله فان

كان لكم فتح وهذا ضعيف لنبو المعنى عنه ولزيادة الفاء في غير محلها لان هذا الموصول غير ظاهر الشبه باسم الشرط **فصل** ومعنى يتربصون بكم ينتظرون بكم الدوائر يعني المنافقين ينتظرون ما يحدث من خير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظهور على اليهود وظفر او غنيمة قالوا الم نكن معكم على دينكم وفي الجهاد كنا معكم فاعطونا نصيبا من الغنيمة وان كان للكافرين نصيب يعني ظفر على المسلمين قالوا يعني المنافقين للكافرين الم نستحوذ عليكم **والاستحواذ** الاستيلاء والغلبة على الشيء ومنه استحوذ عليهم الشيطان ويقال حاذ واحاذ بمعنى والمصدر الحوذ وفي المعنى وجوه الاول ان المعنى الم نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المؤمنين اي ندافع عنكم صولة المؤمنين بتخذيلهم وتوانينا في مظاهرتهم فاعطونا مما اصبتم الثاني قال المبرد يقول المنافقون للكفار الم نغلبكم على رايكم ونمنعكم ونصرفكم عن المؤمنين اي عن الدخول في جملتهم قال المنافقون بالعوائق تنفير الكافرين واطمعوهم انه سيضعف امر محمد وسيقوى امركم فاذا اتفقت للكفار دولة على المسلمين قال المنافقون الستا غلبناكم على رايكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه فلما شاهدتم صدق قولنا فاعطونا نصيبا مما اخذتم ومراد المنافقين اظهار المنة على الكافرين بهذا الكلام الثالث الم نخبركم بعزيمة محمد واصحابه ونطلعكم على سرهم **فان قيل** لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا **فالجواب** انه تعظيم لشان المؤمنين وتحقير لحظ الكافرين لان ظفر المسلمين امر عظيم يفتح الله له ابواب السماء حتى تنزل الرحمة على اولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دنيوي ينقضي ولا يبقى منه الا اللوم في الدنيا والعقوبة في الاخرى **قوله** ونمنعكم الجمهور على جزمه عطفا على ما قبله وقرا ابن ابي عبلة بنصب العين وهي ظاهرة فانه على اضمار ان بعد الواو المقتضية للجمع في جواب الاستفهام كقول الحطيئة

الم اك جاركم ويكون بيني ... وبينكم المودة والاخاء

بفتح العين على الصرف ويعنون بالصرف عدم تشريك الفعل مع ما قبله في الاعراب وقرا ابي ومنعناكم فعلا ماضيا لانه حمل على المعنى فان معنى الم نستحوذ انا قد استحوذنا لان الاستفهام اذا دخل على نفي قرره ومثله الم نشرح لك صدرك ووضعنا ونستحوذ واستحوذ مما شذ قياسا وفصح استعمالا لان من حقه نقل حركة حرف علته الى الساكن قبلها وقلبها الفا كاستقام واستبان وبابه وقد تقدم تحقيق هذا في قوله تعالى في الفاتحة نستعين وقد شذت معه الفاظ اخر نحو اغيلت واغيمت المراة واخيلت السماء اقتصرها النحويون على السماع وقاسها ابو زيد **قوله** فالله يحكم بينكم قيل هنا معطوف محذوف اي وبينهم كقوله فما كان بين الخير لو جاء سالما ابو حجر الا ليال قلائل اي وبيني والظاهر انه لا يحتاج الى ذلك لان الخطاب في بينكم شامل للجميع والمراد المخاطبون والغائبون وانما غلب الخطاب لما عرف من لغة العرب والمعنى ان الله يحكم بين المؤمنين والمنافقين يوم القيامة ولم يضع السيف في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيامة **قوله** ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا قال علي رضي الله عنه في الاخرة وقال يسيع الحضرمي كنت عند علي رضي الله عنه فقال له رجل يا امير المؤمنين ارايت قوله تبارك وتعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا كيف ذلك وهم يقاتلوننا ويظهرون علينا احيانا فقال علي رضي الله عنه معنى ذلك يوم القيامة وهو مروي عن ابن عباس وقيل لا يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا الا ان يتواصوا بالباطل ولا يتناهوا عن المنكر ويتقاعدوا عن التوبة فيكون تسليط العدو من قبلهم كما قال وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم قال ابن العربي وهذا نفيس جدا وقيل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا شرعا فان وجد فبخلاف الشرع وقال عكرمة عن ابن عباس حجة في الدنيا وقيل ظهورا على اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقيل عام في الكل الا ما خصه الدليل **قوله** على المؤمنين يجوز ان يتعلق بالجعل ويجوز ان يتعلق بمحذوف لانه في الاصل صفة لسبيلا فلما قدم عليه انتصب حالا عنه **فصل** استدل العلماء بهذه الاية على مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم بدار الحرب لم يملكه ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري عبدا مسلما ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي **قوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا** قد تقدم تفسير الخداع واشتقاقه اول البقرة ومعنى المفاعلة فيه قال الزجاج معناه يخادعون الرسول اي يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وسمي المنافق منافقا اخذا من نافقاء اليربوع وهو جحره فانه يجعل له بابين يدخل من احدهما ويخرج من الاخر كذلك المنافق يدخل مع المؤمنين بقوله انا مؤمن ويدخل مع الكافر بقوله انا كافر وجحر اليربوع يسمى النافقاء والسامياء والداماء فالساميا هو الجحر

التي تلد فيه الانثى والداميا هو الذي يكون فيه الذكر والنافقا هو الذي يكون فيه **قوله** وهو خادعهم فيه ثلاثة اقوال احدها ذكره ابو البقاء انه نصب على الحال والثاني انها في محل رفع عطفا على خبر ان الثالث انها استئناف اخبار بذلك قال الزمخشري وخادع اسم فاعل من خادعته فخدعته اذا غلبته وكنت اخدع منه **قوله** وهو خادعهم اي يجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس انهم يعطون نورا يوم القيامة كالمؤمنين فيمضي المؤمنون بنورهم على الصراط ويطفأ نور المنافقين يدل عليه قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون **قوله** واذا قاموا عطف على خبر ان اخبر عنهم بهذه الصفات الذميمة وكسالى نصب على الحال من ضمير قاموا والواضح جواب اذا والجمهور على ضم الكاف وهي لغة اهل الحجاز جمع كسلان كسكارى وقرا الاعرج بفتحها وهي لغة تميم واسد وقرا ابن السميفع كسلى وصفهم بما يوصف به المؤنثة المفردة اعتبارا بمعنى الجماعة كقوله وترى الناس سكارى **والكسل** الفتور والتواني واكسل اذا جامع وفتر ولم ينزل والمعنى ان المنافقين اذا قاموا الى الصلاة قاموا متثاقلين لا يريدون بها الله فان رآهم احد صلوا والا انصرفوا فلم يصلوا **قوله** يراءون في هذه الجملة ثلاثة اوجه احدها انها حال من الضمير المستتر في كسالى الثاني انها بدل من كسالى ذكره ابو البقاء فيكون حالا من فاعل قاموا وفيه نظر لان الثاني ليس الاول ولا بعضه ولا مشتملا عليه الثالث انها مستانفة اخبر عنهم بذلك واصل يراءون يرائيون فاعل كيقاتلون والجمهور على يراءون من المفاعلة قال الزمخشري فان قلت ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية قلت لها وجهان احدهما ان المرائي يريهم عمله وهم يرونه الاستحسان والثاني ان يكون من المفاعلة بمعنى التفعيل يقال نعمه وناعمه وفنقه وفانقه وعيش مفانق وروى ابو زيد رأت المراة المراة الرجل اذا امسكتها له ليرى وجهه ويدل عليه قراءة ابن ابي اسحاق يرءونهم بهمزة مشددة مثل يدعونهم اي يبصرونهم ويراءونهم كذلك يعني ان قراءة يرءونهم من غير الف بل بهمزة مضمومة مشددة توضح ان المفاعلة هنا بمعنى التفعيل قال ابن عطية وهي يعني هذه القراءة اقوى من يراءون في المعنى لان معناها يحملون الناس على ان يروهم ويتظاهرون لهم بالصلاة ويبطنون النفاق وهذا منه ليس بجيد لان المفاعلة ان كانت على بابها فهي ابلغ لما عرفت غير مرة وان كانت بمعنى التفعيل فهي وافية بالمعنى الذي اراده وكانه لم يعرف ان المفاعلة قد تجيء بمعنى التفعيل ومتعلق المراءاة محذوف ليعم كل ما يرى والاحسن ان يقدر يراءون الناس باعمالهم **قوله** ولا يذكرون الله الا قليلا ولا يذكرون يجوز ان يكون معطوفا على يراءون وان يكون حالا من فاعل يراءون وهو ضعيف لان المضارع المنفي بلا كالمثبت والمثبت اذا وقع حالا لا يقترن بالواو فكذلك يجعلها عاطفة جاز وقوله قليلا نعت لمصدر محذوف او لزمان محذوف اي ذكرا قليلا او زمانا قليلا والقلة هنا على بابها وجوز الزمخشري وابن عطية ان يكون بمعنى العدم وياباه كونه مستثنى وقد تقدم الرد عليهما في ذلك **فصل** قال ابن عباس والحسن انما قال ذلك لانهم يفعلونها رياء وسمعة ولو ارادوا به ذلك القليل وجه الله لكان كثيرا وقال قتادة انما قل ذكر المنافقين لان الله لم يقبله وكل ما قبل الله فهو كثير وقيل المعنى لا يصلون الا قليلا والمراد بالذكر الصلاة وقيل لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان وقت الصلاة او لم يكن الا قليلا نادرا قال الزمخشري وترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولكن حديث الدنيا يستغرق به اوقاته لا يفتر عنه **قوله** مذبذبين فيه ثلاثة اوجه احدها انه فاعل يراءون الثاني انه حال من فاعل ولا يذكرون الثالث انه منصوب على الذم والجمهور على مذبذبين بميم مضمومة وذالين معجمتين ثانيتهما مفتوحة على انه اسم مفعول به من ذبذبته فهو مذبذب اي متحير وقرا ابن عباس وعمرو بن فايد بكسر الذال الثانية اسم فاعل وفيه احتمالان احدهما انه من ذبذب متعديا فيكون مفعوله محذوفا اي مذبذبين انفسهم او دينهم او نحو ذلك والثاني انه بمعنى يفعل نحو صلصل بمعنى تصلصل فيكون قاصرا ويدل على هذا الثاني قراءة ابي وما في مصحف عبد الله متذبذبين فلذلك يحتمل ان يكون قراءة ابن عباس بمعنى متذبذبين وقرا الحسن البصري مذبذبين بفتح الميم قال ابن عطية وهي مردودة وقال غيره لا ينبغي ان تصح عنه واعتذر ابو حيان عنها لاجل فصاحة الحسن واحتجاج الناس بكلامه بان فتح الميم لاجل اتباعها لحركة الذال قال واذا كانوا قد اتبعوا في منتن حركة الميم لحركة التاء مع الحاجز بينهما وفي نحو منحدر اتبعوا حركة الدال لحركة الراء حالة الرفع مع ان الحركة حركة الاعراب غير لازمة فلان يتبعوا في نحو مذبذبين اولى قال شهاب الدين وهذا فاسد لان الاتباع في الامثلة التي اوردها ونظائرها انما هو اذا كانت الحركة قوية وهي الضمة والكسرة واما الفتحة فخفيفة فلم يتبعوا لاجلها وقرا

ابن القعقاع مذبذبين مهملين من الدبة وهي الطريقة التي يدب فيها يقال خلي ودبتي اي طريقتي قال

طها هذاريان قل تغميض عينه ، على دبة مثل الخنيف المرعبل

وفي حديث ابن عباس اتبعوا دبة قريش اي طريقها فالمعنى على هذه القراءة انهم ياخذون تارة في دبة وتارة في دبة اخرى فيبقون متحيرين غير ماضين على طريق واحد وذبذب وشبهه نحو كبكب ومكفكف مما ضعف اوله وثانيه وصح المعنى باسقاط ثالثه فيه مذاهب احدها وهو قول جمهور البصريين ان الكل اصول لان اقل البنية ثلاثة اصول وليس احد المكررين اولى بالزيادة من الاخر الثاني ويعزى للزجاج ان ما صح اسقاطه زائد الثالث وهو قول الكوفيين ان الثالث بدل من تضعيف الثاني ويزعمون ان اصل كفكف كفف بثلاث فاءات وذبذب ذبب بثلاث باءات فاستثقل توالي ثلاثة امثال فابدلوا الثالث من جنس الاول اما اذا لم يصح المعنى بحذف الثالث نحو سمسم وبؤبؤ وزعزع فان الكل يزعمون اصالة الجميع والذبذبة في الاصل الاضطراب والحركة ومنه سمي الذباب لكثرة حركته قال عليه السلام من وقي شر ذبذبه دخل الجنة يعني الذكر سمي بذلك لتذبذبه اي حركته وقيل الذبذبة التردد بين حالين قال النابغة

الم تر ان الله اعطاك سورة ، ترى كل ملك دونها يتذبذب

وقال اخر

خيال لام السلسبيل ودونها ، مسيرة شهر للبعير المذبذب

بكسر الذال الثانية قال ابن جني اي القلق الذي لا يستقر قال الزمخشري وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين اي يذاد ويدفع فلا يقر في جانب واحد كما يقال فلان يرمى به الرحوان الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه قال ابن الاثير في النهاية واصله من الذب وهو الطرد ومنه قوله عليه السلام تزوج والا فانت من المذبذبين اي المطرودين عن المؤمنين لانك لم تقتد بهم وعن الرهبان لانك تركت طريقتهم ويجوز ان يكون من الاول وبين معمول لقوله مذبذبين وذلك اشارة الى الكفر والايمان المدلول عليهما بذكر الكافرين والمؤمنين ونحوه

اذا نهي السفيه جرى اليه

اي الى السفه لدلالة لفظ السفيه عليه وقال ابن عطية اشير اليه وان لم يجر له ذكر لتضمن الكلام له نحو حتى توارت بالحجاب كل من عليها فان يعني توارت الشمس وكل من على الارض قال ابو حيان وليس كذلك بل تقدم ما يدل عليه وذكر ما تقدم واشير بذلك وهو مفرد لاثنين كما تقدم في قوله عوان بين ذلك قوله لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء الى في الموضعين متعلقة بمحذوف وذلك المحذوف هو حال حذف للدلالة المعنى عليه والتقدير مذبذبين لا منسوبين الى هؤلاء ولا منسوبين الى هؤلاء والعامل في الحال نفس مذبذبين قال ابو البقاء وموضع لا الى هؤلاء نصب على الحال من الضمير في مذبذبين اي مذبذبون متلونين وهذا تفسير معنى لا اعراب

فصل قال قتادة معنى الاية ليسوا مؤمنين مخلصين فيجب لهم ما يجب للمؤمنين ولا مشركين مصرحين بالشرك وروى نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير الى هذه مرة والى هذه مرة

فصل استدلوا بهذه الاية على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى لان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتحير والتردد فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن تامل في احواله علم ذلك واذا ثبت ان تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكفار والذم على ترك طريقة الكفار غير جائز فالجواب ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك فانه تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في ايتين وذم المنافقين في تسعة عشر اية وما ذاك الا ان طريقة النفاق اخبث من طريقة الكفار فهو تعالى لم يذمهم على ترك الكفر بل لانهم عدلوا عن الكفر الى ما هو اخبث من الكفر قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا اي طريقا الى الهدى فاستدلوا بهذه الاية على مسئلتين الاولى ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثانية انه صريح في ان الله تعالى اضلهم عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال انه عبارة عن حكم الله تعالى عليه بالضلال وانه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وقد تقدم مثل ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا

لما ذم المنافقين بانهم لم يستقروا مع احد الفريقين نهى المسلمين ان يفعلوا فعل المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا يا رسول الله من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الاية وقال القفال رحمه الله هذا نهي للمسلمين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم احوال هؤلاء المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملناه على الاول وهو نهي المؤمنين عن موالاة الكفار كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملناه على المنافقين كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم مع المنافقين قوله سلطانا السلطان يذكر ويؤنث فتذكيره باعتبار البرهان وتانيثه باعتبار الحجة الا ان التانيث اكثر عند الفصحاء كذا قاله الفراء وحكى قضت به عليك السلطان واحدث فلانا السلطان وعلى هذا فكيف ذكرت صفته فقيل مبينا دون مبينة والجواب ان الصفة هنا راس فاصلة فلذلك عدل الى التذكير دون التانيث وقال ابن عطية ما يخالف ما حكاه الفراء فانه قال والتذكير اشهر وهي لغة القران حيث وقع وعليكم يجوز تعلقه بالجعل او بمحذوف على انه حال من سلطانا لانه صفة له في الاصل وقد تقدم نظيره قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما قرا الكوفيون بخلاف عن عاصم الدرك بسكون الراء والباقون بفتحها وفي ذلك قولان احدهما ان الدرك والدرك لغتان بمعنى واحد كالشمع والشمع والظعن والظعن والنهر والنهر والقدر والقدر والثاني ان الدرك بالفتح جمع دركة على حد بقر وبقرة وقال ابو حاتم جمع الدرك ادراك مثل جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك ادرك مثل افلس واكلب واختار ابو عبيدة الفتح قال لانه لم يجئ في الاثار ذكر الدرك الا بالفتح وهذا غير لازم لمجيء الاحاديث باحدى اللغتين واختار بعضهم الفتح لجمعه على افعال قال الزمخشري والوجه التحريك لقولهم ادراك جهنم يعني ان افعالا منقاس في فعل بالفتح دون فعل بالسكون على انه قد جاء افعال في فعل بالسكون نحو فرخ وافراخ وزند وازناد وفرد وافراد وقال ابو عبد الله الفاسي في شرح القصيدة وقال غيره يعني غير عاصم محتجا لقراءة الفتح قولهم في جمعه ادراك يدل على انه درك بالفتح ولا يلزم ما قال ايضا لان فعلا بالتحريك قد جمع على افعال كعلم واقلام وجبل واجبال انتهى وهذه غفلة منه لان المتنازع فيه انما هو فعل بالتسكين هل يجمع على افعال ام لا واما فعل بالتحريك فافعال قياسه وكانه قصد الرد على الزمخشري فوقع في الغلط وكان ينبغي له ان يقول وقد جمع فعل بالسكون على افعال نحو فرخ وافراخ كما تقدم وحكي عن عاصم انه قال لو كان الدرك بالفتح لكان ينبغي ان يقال السفلى لا الاسفل قال بعض النحويين يعني ان الدرك بالفتح جمع دركة كبقر جمع بقرة والجمع يعامل معاملة المؤنثة وهذا غير لازم لان اسم الجنس الفارق بين واحده وجمعه تاء التانيث يجوز تذكيره وتانيثه الا ما استثني وجوب تذكيره او تانيثه والدرك فيجوز فيه الوجهان هذا بعد تسليم كون الدرك جمع دركة بل هو لغة في الدرك بالسكون كما تقدم والدرك ماخوذ من المداركة وهي المتابعة وسميت طبقات النار دركات لان بعضها مدارك لبعض اي متابعة قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض

فصل قال ابن مسعود في الدرك الاسفل من النار توابيت من حديد مقفلة في النار وقال ابو هريرة بيت يقفل عليهم تتوقد فيه النار من فوقهم ومن تحتهم

فصل قال ابن الانباري قال تعالى في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في ال فرعون ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام ال فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان

فصل انما كان المنافقون اشد عذابا من الكفار لانهم مثلهم في الكفر وضموا اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام واهله وايضا فلانهم يظهرون الاسلام ليتمكنوا من الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فتتضاعف المحنة قوله من النار في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان احدهما انه الدرك والعامل فيها الاستقرار والثاني انه الضمير المستتر في الاسفل لانه صفة فيتحمل ضميرا قوله ولن تجد لهم نصيرا مانعا من العذاب واحتجوا بهذه الاية على اثبات الشفاعة للفسا

من المسلمين لأنه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا لغير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث إنه نفاق، وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه أنه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق من حيث إنه نفاق. قوله: إلا الذين تابوا، فيه ثلاثة أوجه: أحدها أنه منصوب على الاستثناء من قوله إن المنافقين. الثاني أنه مستثنى من الضمير المجرور في لهم. الثالث أنه مبتدأ وخبره الجملة من قوله فأولئك مع المؤمنين، قيل ودخلت الفاء في الخبر لشبه المبتدأ باسم الشرط. قال أبو البقاء ومكي وخبره مع المؤمنين خبر أولئك والجملة خبر إلا الذين، والتقدير فأولئك مؤمنون مع المؤمنين، وهذا التقدير لا تقتضيه الصناعة بل الذي تقتضيه الصناعة أن تقدر الخبر الذي يتعلق به هذا الظرف شيئا يليق به ونقول فأولئك مصاحبون أو كائنون أو مستقرون ونحوه فيقدر كونا مطلقا أو ما يليق.

فصل معنى الآية إلا الذين تابوا من النفاق وآمنوا وأصلحوا أعمالهم واعتصموا بالله ووثقوا بالله وأخلصوا دينهم لله، أراد الإخلاص بالقلب لأن النفاق كفر القلب فزواله يكون بإخلاص القلب، فإذا حصلت هذه الشروط فعند ذلك قال فأولئك مع المؤمنين ولم يقل فأولئك مؤمنون. قال الفراء معناه فأولئك من المؤمنين. قوله: وسوف يؤت الله المؤمنين أجرا عظيما، رسمت يؤت دون ياء وهو مضارع مرفوع فحق يائه أن تثبت لفظا وخطا إلا أنها حذفت لفظا في الوصل لالتقاء الساكنين، وتبعها الرسم تبعا للفظ واللام في الجلالة، فجاء الرسم تابعا للفظ وله نظائر تقدم بعضها. والقراء يقفون عليه دون ياء اتباعا للرسم إلا يعقوب فإنه يقف بالياء نظرا إلى الأصل، وروي ذلك أيضا عن الكسائي وحمزة. وقال أبو عمرو وينبغي أن لا يوقف عليها لأنه إن وقف عليها كما في الرسم دون ياء خالف النحويين وإن وقف بالياء خالف الرسم، ولا بأس بما قال لأن الوقف ليس ضروريا فإن اضطر إليه واقف لقطع نفس ونحوه فينبغي أن يتابع الرسم لأن الأطراف قد كثر حذفها، ومما يشبه هذا الموضع قوله: ومن تق السيئات يومئذ، فإنه رسم تق بقاف دون هاء سكت، وعند النحويين أنه إذا حذف من الفعل شيء حتى لم يبق منه إلا حرف واحد ووقف عليه وجب الإتيان بهاء السكت في آخره جبرا له نحو قه ولم يقه وعه ولم يعه، ولم يعتد بحرف المضارعة لزيادته على بنية الكلمة، فإذا تقرر هذا فنقول ينبغي أن لا يوقف عليه لأنه إن وقف بغير هاء سكت خالف الصناعة النحوية وإن وقف بها خالف رسم المصحف. والمراد بيؤت الله المؤمنين في الآخرة أجرا عظيما يعني الجنة.

قوله تعالى: ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما. في ما وجهان: أحدهما أنها استفهامية فتكون في محل نصب بيفعل وإنما قدم لكونه صدر الكلام، والباء على هذا سببية متعلقة بيفعل، والاستفهام هنا معناه النفي، والمعنى أن الله لا يفعل بعذابكم شيئا لأنه لا يجتلب لنفسه بعذابكم نفعا ولا يدفع عنها به ضرا، أي حاجة له في عذابكم، والمقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح. والثاني أن ما نافية كأنه قيل لا يعذبكم الله، وعلى هذا فالباء زائدة لا تتعلق بشيء. قال شهاب الدين وعندي أن هذين الوجهين في المعنى شيء واحد فينبغي أن تكون سببية في الموضعين أو زائدة فيهما لأن الاستفهام بمعنى النفي فلا فرق. وقال البغوي هذا استفهام بمعنى التقرير معناه أنه لا يعذب المؤمن الشاكر فإن تعذيبه عباده لا يزيد في ملكه وتركه عقوبتهم على فعلهم لا ينقص من سلطانه. والمصدر هنا مضاف لمفعوله، وقوله إن شكرتم جوابه محذوف لدلالة ما تقدم عليه أي إن شكرتم وآمنتم فما يفعل بعذابكم. والشكر ضد الكفر والكفر ستر النعمة والشكر إظهارها.

فصل وفي تقديم الشكر على الإيمان وجوه: الأول أنه على التقديم والتأخير أي إن آمنتم وشكرتم لأن الإيمان مقدم على سائر الطاعات ولا ينفع الشكر مع عدم الإيمان. الثاني أن الواو لا توجب الترتيب. الثالث أن الإنسان إذا نظر إلى نفسه وإلى النعمة العظيمة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا عظيما مبهما ثم إذا تمم النظر في معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا، فكان ذلك الشكر المجمل متقدما على الإيمان فلهذا قدم عليه في الذكر.

فصل استدلوا بهذه الآية على أنه لا يعذب أصحاب الكبائر لأنا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم أقدم على الشرب والزنا فهذا يجب أن لا يعاقب لقوله ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم، وقد تقدم الاستدلال على أن صاحب الكبيرة مؤمن.

فصل قالت المعتزلة دلت هذه الآية على أنه سبحانه ما خلق خلقا ابتداء لأجل التعذيب والعقاب لأن قوله ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم صريح في أنه تعالى لم يخلق أحدا لغرض التعذيب، ودلت أيضا على أن فاعل الشكر والإيمان هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى، وإلا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم إن خلق الشكر والإيمان فيكم، وذلك غير منتظم، وتقدم

الجواب عن مثل ذلك. ثم قال: وكان الله شاكرا عليما أي لأعمالكم بالشكر، وسمى الجزاء شكرا على سبيل الاستعارة، فالشكر من الله هو الرضا بالقليل من عباده وإضعاف الثواب عليه، والشكر من العبد الطاعة، والمراد من كونه عليما أنه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع له الغلط البتة فلا جرم يوصل الثواب إلى الشاكر والعقاب إلى المعرض.

قوله تعالى: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما. في كيفية النظم وجهان: أحدهما أنه تعالى لما فضح المنافقين وهتك سترهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم، يعني لا يحب إظهار الفضائح إلا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز إظهار فضائحه، ولهذا قال عليه السلام: اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس، والمنافقون كان قد كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم وضررهم على المسلمين فلهذا ذكر الله فضائحهم وكشف أسرارهم. وثانيهما أنه تعالى قال في الأول إن المنافقين إذا تابوا وأخلصوا صاروا من المؤمنين، فيحتمل أن يتوب بعضهم ويخلص توبته ثم لا يسلم من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق، فبين تعالى في هذه الآية أنه لا يحب الجهر بالسوء إلا من ظلم نفسه وأقام على نفاقه فإنه لا يكره.

قوله: بالسوء متعلق بالجهر وهو مصدر معرف بأل، استدل به الفارسي على جواز إعمال المصدر المعرف بأل، قيل ولا دليل فيه لأن الظرف والجار يعمل فيهما روائح الأفعال، وفاعل هذا المصدر محذوف أي الجهر أحد، وقد تقدم أن الفاعل يطرد حذفه في صور منها المصدر، ويجوز أن يكون الجهر مأخوذا من فعل مبني للمفعول على خلاف في ذلك فيكون الجار لتعديه في محل رفع لقيامه مقام الفاعل لأنك لو قلت لا يحب الله أن يجهر بالسوء كان بالسوء قائما مقام الفاعل، ولا تعلق له حينئذ به. ومن القول حال من السوء.

قوله: إلا من ظلم، في هذا الاستثناء قولان: أحدهما أنه متصل، والثاني أنه منقطع. وإذا قيل بأنه متصل فقيل هو مستثنى من أحد المقدر الذي هو فاعل للمصدر فيجوز أن يكون من في محل نصب على أصل الاستثناء أو رفع على البدل من أحد وهو المختار لو صرح به فقيل لا يحب الله أن يجهر أحد بالسوء إلا المظلوم والمظلوم رفعا ونصبا، ذكره مكي وأبو البقاء وغيرهما. قال أبو حيان: وهذا مذهب الفراء أجاز في ما قام إلا زيد أن يكون زيد بدلا من أحد، وأما على مذهب الجمهور فإنه يكون من المستثنى الذي فرغ له العامل فيكون مرفوعا على الفاعلية بالمصدر، وحسن ذلك كون الجهر في حيز النفي كأنه قيل لا يجهر بالسوء من القول إلا المظلوم. انتهى. والفرق ظاهر بين مذهب الفراء وبين هذه الآية فإن النحويين إنما لم يجيزوا مذهب الفراء قالوا لأن المحذوف صار نسيا منسيا، وأما فاعل المصدر هنا فإنه كالمنطوق به ليس منسيا، ولا يلزم من تجويزهم الاستثناء من هذا الفاعل المقدر أن يكونوا تابعين لمذهب الفراء لما ظهر من الفرق. وقيل هو مستثنى مفرغ فيكون من في محل رفع بالفاعلية كما تقدم تقريره في كلام أبي حيان، والتفريغ لا يكون إلا في نفي أو شبهه، ولكن لما وقع الجهر متعلقا للحب الواقع في حيز النفي ساغ ذلك. وقيل هو مستثنى من الجهر على حذف مضاف تقديره إلا جهر من ظلم، فتحصل ثلاثة أوجه على تقدير كونه متصلا، تحصل منها في محل من ثلاثة أوجه: الرفع على البدل من أحد المقدر أو الفاعلية على كونه مفرغا، والنصب على أصل الاستثناء من أحد المقدر أو من الجهر على حذف مضاف. والثاني أنه استثناء منقطع تقديره لكن من ظلم فله أن ينتصف من ظالمه بما يوازي ظلامته، فتكون من في محل نصب فقط على الاستثناء المنقطع. والجمهور على إلا من ظلم مبنيا للمفعول. قال القرطبي: ويجوز إسكان اللام. وقرأ جماعة كثيرة منهم ابن عباس وابن عمر وابن جبير والضحاك وزيد بن أسلم والحسن ظلم مبنيا للفاعل، وهو استثناء منقطع فهو في محل نصب على أصل الاستثناء المنقطع. واختلفت عبارات العلماء في تقدير هذا الاستثناء، وحاصل ذلك يرجع إلى أحد تقديرات ثلاثة: إما أن يكون راجعا إلى فاعل الجهر أي لا يحب الله أن يجهر أحد بالسوء لكن الظالم يجهر به، وإما أن يكون راجعا إلى متعلق الجهر وهو من يجاهر ويواجه بالسوء أي لا يحب الله أن يجهر بالسوء لأحد لكن الظالم يجهر له به، أي يذكر ما فيه من المساوي في وجهه لعله أن يرتدع، وكون هذا المستثنى في هذه القراءة منصوب المحل على الانقطاع هو الصحيح. وأجاز ابن عطية والزمخشري أن يكون في محل رفع على البدلية، ولكن اختلف مدركهما فقال ابن عطية: وإعراب من يحتمل في بعض هذه التأويلات النصب ويحتمل الرفع على البدل من أحد المقدر، يعني أحد المقدر في المصدر كما تقدم تحقيقه. وقال الزمخشري: ويجوز أن يكون من مرفوعا كأنه قيل لا يحب الله الجهر بالسوء إلا الظالم على لغة من يقول ما جاءني زيد إلا عمرو بمعنى ما جاءني إلا عمرو، ومنه لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله. ورد أبو حيان عليهما فقال: وما ذكره يعني ابن عطية من جواز الرفع على البدل لا يصح، وذلك أن المنقطع

تستمان. قسم يتوجه اليه العامل نحو ما فيها احد الا حمار فهذا فيه لغتان لغة الحجاز وجوب النصب ولغة تميم جواز
البدل وان لم يتوجه اليه العامل وجب نصبه عند الجميع نحو المال ما زاد الا النقص اي لكن حصل له النقص
ولا يجوز فيه البدل لانك لو وجهت اليه العامل لم يصح قال والاية من هذا القسم لانك لو قلت لا يحب الله ان
يجهر بالسوء الا الظالم فتسلط يجهر بالسوء الا الظالم فتسلط يجهر على الظالم لم يصح قال وهذا الذي جوزه يعني
الزمخشري لا يجوز لانه لا يمكن ان يكون الفاعل لغوا ولا يمكن ان يكون الظالم بدلا من الله ولا عمرو بدلا من
زيد لان البدل في هذا الباب يرجع الى بدل بعض من كل حقيقة نحو ما قام القوم الا زيد او مجازا نحو ما
فيها احد الا حمار فالاية لا يجوز فيها البدل حقيقة ولا مجازا وكذا المثال المذكور لان الله تعالى علم وكذا
زيد فلا عموم فيهما فيتوهم دخول شيء فيهما فيستثنى. واما ما يجوز فيه البدل من الاستثنا المنقطع فلان
ما قبله عام يتوهم دخوله فيه فيبدل مما قبله مجازا. واما قوله على لغة من يقول ما جاني زيد الا عمرو
فلا نعلم هذه لغة الا في كتاب سيبويه بعد ان انشد ابياتا في الاستثنا المنقطع اخرها قوله
عشية لا تغني الرماح مكانها ولا النبل الا المشرفي المصمم. وهذا يقوي ما اتاني زيد الا عمرو وما
اعانه اخوانكم الا اخوانه لانها معارف ليست للاسما الاخيرة بها ولا بعضها ولم يصرح ولا لوح ان ما اتاني الا
عمرو من كلام العرب بل من شرح كلام سيبويه به فهذا يقوي ما اتاني زيد الا عمرو اي ينبغي ان يثبت هذا من
كلام العرب لان النبل معرفة ليس بالمشرفي كما ان زيدا ليس بعمرو وكما ان اخوة زيد ليسوا اخوتك. قال ابو
حيان وليس ما اتاني زيد الا عمرو نظير البيت لانه قد يتخيل عموم في البيت اذ المعنى لا يغني السلاح. واما
زيد فلا يتوهم فيه عموم على انه لو ورد من كلامهم ما اتاني زيد الا عمرو ولا يمكن ان يصح على ما اتاني زيد ولا
غيره الا عمرو وتحذف المعطوف لدلالة الاستثنا عليه اما ان يكون على الغا الفاعل او على كون عمرو بدلا من
زيد فانه لا يجوز. واما الاية فليست مما ذكر لانه يحتمل ان يكون من مفعولا بها والغيب بدل منها بدل
اشتمال والتقدير لا يعلم غيب من في السموات والارض الا الله اي سرهم وعلانيتهم لا يعلمها الا الله ولو
سلم ان من مرفوعة المحل فيتخيل فيها عموم فيبدل منها الله مجازا كانه قيل لا يعلم الموجودون الغيب الا الله
او يكون على سبيل المجاز في الظرفية بالنسبة الى الله تعالى اذ جاء ذلك عنه في القران والسنة نحو وهو الله
في السموات وفي الارض وهو الذي في السما اله وفي الارض اله قال اين الله قالت في السما ومن كلام العرب
لا ود في السما بيته يعنون الله فاذا احتملت الاية هذه الوجوه لم يتعين حملها على ما ذكر انتهى ما رد
به عليهما. قال شهاب الدين اما رده على ابن عطية فواضح. واما رده على الزمخشري ففي بعضه نظر. اما
قوله لا نعلمها لغة الا في كتاب سيبويه فكفى به دليلا على صحة استعمال مثله ولذلك شرح الشراح لكتاب
سيبويه هذا الكلام بانه قياس كلام العرب لما انشد في الابيات. واما تاويله ما اتاني زيد الا عمرو بما
اتاني زيد ولا غيره فلا يتعين ما قاله وتصحيح الاستثنا فيه ان قول القايل ما اتاني زيد قد يوهم ان
عمرا ايضا لم يجي فنفى بهذا التوهم وهذا القدر كاف في الاستثنا المنقطع ولو كان تاويل ما اتاني زيد الا
عمرو على ما قال لم يكن استثنا منقطعا بل متصلا وقد نص النحويون على ان ذلك من المنقطع. واما تاويل
الاية بما ذكره فالتجوز في ذلك امر خطر فلا ينبغي ان يقدم على مثله. فصل قال المفسرون المعنى لا يحب
الله الجهر بالسوء بالقول القبيح الا من ظلم فيجوز للمظلوم ان يخبر عن ظلم الظالم وان يدعو عليه قال تعالى
ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل. قال الحسن دعاوه عليه ان يقول اللهم اعني عليه اللهم
استخرج حقي منه. وقيل ان شتم جاز ان يشتم بمثله ولا يزيد عليه. قال ابن عباس وقتادة لا يحب الله
رفع الصوت بما يسو غيره الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعا على ظالمه. وقال مجاهد الا ان يجهر
بظلم ظالمه له. وقال الاصم لا يجوز اظهار الاحوال المستورة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة
ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب. وقيل
نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي صلى الله
عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يرد عنك فلما رددت
ذهب الملك وجا الشيطان فلم اجلس عند مجي الشيطان فنزلت الاية. وقيل نزلت في الضيف روى
عقبة بن عامر قال قلنا يا رسول الله انك تبعثنا فننزل على قوم لا يقرونا فما ترى فقال لنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان نزلتم على قوم فامروا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوه فان لم يفعلوا فخذوا
منهم حق الضيف الذي ينبغي لهم. وقيل معنى الاية الا من اكره على ان يجهر بسو من القول كفرا
كان او نحوه فذلك مباح فالاية على هذا في الاكراه. قال قطرب الا من ظلم يريد المكره لانه مظلوم فذاك

ويجوز ان يكون المعنى الا من ظلم على البدل كانه قال لا يحب الله الا من ظلم اي لا يحب الظالم كانه يقول يحب من ظلم
اي ياجر من ظلم والتقدير على هذا القول لا يحب الله ذا الجهر بالسوء الا من ظلم على البدل. قال القرطبي وظاهر
الاية يقتضي ان للمظلوم ان ينتصر من ظالمه ولكن مع اقتصاد ان يكون مومنا كما قال الحسن فاما ان يقابل القذف
بالقذف ونحوه فلا وان كان كافرا فارسل لسانك وادع بما شئت كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال
اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف. فصل قال العلما انه تعالى لا يحب الجهر
بالسوء من القول ولا غير الجهر وانما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله تعالى اذا ضربتم
في سبيل الله فتبينوا والتبيين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا. فصل قالت المعتزلة دلت
الاية على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبايح ولا يخلقها لان محبة الله عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب
الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا لافعال العبد لكان مريدا لها ولو كان مريدا
لها لكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وهو خلاف الاية. واجيبوا بان المحبة عبارة عن اعطا الثواب
على القول وعلى هذا يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه ثم قال وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من
التعدي في الجهر المادون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق فانه سميع لما تقوله عليم بما تضمره. وقيل سميعا
لدعا المظلوم عليما بعقاب الظالم. قوله تعالى ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سو فان الله كان عفوا
قديرا قيل تبدوا خيرا اي حسنة يعمل بها كتبت عشرة وان هم بها ولم يعملها كتبت له حسنة واحدة وهو قوله
او تخفوه. وقيل الخير المال لقوله ان ترك خيرا. والمعنى ان تبدوا واصدقة تعطونها او تخفوها فتعطوها سرا
او تعفوا عن سو اي عن مظلمة والظاهر ان الضمير المنصوب في تخفوه عايد على خيرا والمراد به اعمال البر كلها ولجا
بعضهم ان يعود على السوء اي او تخفوا السو وهو بعيد ثم قال فان الله كان عفوا قديرا. قال الحسن يعفو عن
الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله. وقال الكلبي اقدر على عفو ذنوبكم منك على عفو
صاحبك. وقيل عفوا لمن عفى قديرا على ايصال الثواب اليه. قوله تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون
ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نومن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك
هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم
اولئك سوف يوتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما. لما تكلم على طريقة المنافقين اخذ يتكلم على مذاهب اليهود
والنصارى ومنافقيهم وذكر في اخر هذه السورة من هذا الجنس انواعا اولها انهم يومنون ببعض الانبيا دون
بعض لانهم كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم فبين ان الكفر به كفر بالكل لان ما من نبي الا وقد امر
قومه بالايمان بمحمد عليه السلام وبجميع الانبيا. قال المفسرون نزلت هذه الاية في اليهود وذلك
انهم امنوا بموسى والتوراة وعزير وكفروا بعيسى والانجيل وبمحمد عليه السلام والقران ويريدون
ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويقولون نومن ببعض
ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا
اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض كما شرح ذلك وهو لمفرد والمراد به التثنية
بين الكفر والايمان وقد تقدم نظيره في البقرة. وفي خبر ان قولان الاول انه محذوف تقديره
والثاني هو قوله اولئك هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما انه ابلغ لان الجواب
اذا حذف ذهب الوهم كل مذهب فاذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور. والثاني انه راس اية والاحسن ان
لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدا. وبين يجوز ان يكون منصوبا بيتخذوا وان يكون منصوبا بمحذوف اذ هو
حال من سبيلا. قوله حقا فيه اوجه احدها انه مصدر موكد لمضمون الجملة قبلها فيجب اضمار عامله وتاخيره
عن الجملة الموكد لها والتقدير احق ذلك حقا وهكذا كل مصدر موكد لغيره او لنفسه. قال بعضهم انتصب
حقا على مثل قولك زيد اخوك حقا تقديره اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا. والثاني انه حال من قوله
هم الكافرون. قال ابو البقا اي كافرون غير شك وهذا يشبه ان يكون تفسيرا للمصدر الموكد وطعن
الواحدي على هذا التوجيه فقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه. والجواب ان الحق هنا ليس يراد
به ما يقابل الباطل بل المراد به انه ثابت لا محالة وان كفرهم مقطوع به. الثالث انه نعت لمصدر محذوف
اي الكافرون كفرا حقا وهو ايضا مصدر موكد ولكن الفرق بينه وبين الوجه الاول ان هذا عامله
مذكور وهو اسم الفاعل وذاك عامله محذوف. فصل انما كانوا كافرين حقا لوجهين. الاول ان الدليل
الذي يدل على نبوة البعض يلزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع
حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال بالمعجز على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبيا فثبت

ان من لم يقبل نبوة احد من الانبيا لزمه الكفر بجميع الانبيا فان قيل هب انه يلزم الكفر بكل الانبيا ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على الانسان لزم ان يكون ذلك الانسان قايلا به فالزام الكفر غير فالقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر فالجواب الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتامل كان الامر كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق الوجه الثاني هو ان قبول البعض دون الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبيا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ولما ذكر الوعيد اتبعه بذكر الوعد فقال والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم الاية قد تقدم الكلام على دخول بين على احد في البقرة فاغنى عن اعادته وقرا الجمهور سوف نؤتيهم بنون العظمة على الالتفات ولموافقة قوله واعتدنا وقرا حفص عن عاصم باليا اعاد الضمير على اسم الله تعالى في قوله والذين امنوا بالله وقول بعضهم قراءة النون اولى لانها افخم وللمقابلة واعتدنا وليس بجيد لتواتر القرايتين والمعنى امنوا بالله ورسله كلهم ولم يفرقوا بين احد من الرسل يقولون لا نفرق بين احد من رسله اولئك سوف نؤتيهم اجورهم بايمانهم بالله وكتبه ورسله وكان الله غفورا لما سلف منهم رحيما بهم قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بايات الله وقتلهم الانبيا بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزا حكيما وذلك ان كعب بن الاشرف وفنحاص بن عازورا من اليهود قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت نبيا فاتنا بكتاب جملة من السما كما اتى به موسى عليه السلام فانزل الله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما وكان هذا السوال منهم تعنتا واقتراحا لا سوال انقياد والله تعالى لا ينزل الايات على اقتراح العباد والمقصود من الاية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه كتاب من السما لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة فكان طلب هولا الكتاب ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد قوله فقد سألوا في هذه الفا قولان احدهما انها عاطفة على جملة محذوفة قال ابن عطية تقديره فلا تبال يا محمد بسوالهم وتشطيطهم فانها عادتهم فقد سألوا موسى اكبر من ذلك والثاني انها جواب شرط مقدر قاله الزمخشري اي ان استكبرت ما سألوه منك فقد سألوا واكبر صفة لمحذوف اي سوالا اكبر من ذلك وقرا الجمهور اكبر بالبا الموحدة والحسن اكثر بالثا المثلثة ومعنى اكبر اي اعظم من ذلك يعني السبعين الذين خرج بهم موسى الى الجبل فقالوا ارنا الله جهرة اي عيانا فقولهم ارنا جملة مفسرة لكبر السوال وعظمه وجهرة تقدم الكلام عليها الا ان هنا يجوز ان يكون جهرة من صفة القول او السوال او من صفة السايلين اي فقالوا مجاهرين او سألوا مجاهرين فيكون في محل نصب على الحال او على المصدر وقرا الجمهور الصاعقة وقرا النخعي الصعقة وقد تقدم تحقيقه في البقرة والبا في بظلمهم سببية وتتعلق بالاخذ قوله ثم اتخذوا العجل يعني الها من بعد ما جاءتهم البينات وهي الصاعقة وسماها بينات وان كانت شيا واحدا لانها دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى وقيل البينات انزال الصاعقة واحياوهم بعد اماتتهم وقيل المعجزات التي اظهرها لفرعون وهي العصا واليد البيضا وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة ثم قال فعفونا عن ذلك ولم نستاصلهم قيل هذا استدعا الى التوبة معناه ان اوليك الذين اجرموا تابوا فعفونا عنهم فتوبوا انتم حتى يعفو عنكم وقيل معناه ان قوم موسى وان كانوا اخذوا بالغواني اللجاج والعناد لكنا نصرناه وقربناه فعظم امره وضعف خصمه وفيه بشارة للرسول عليه السلام على سبيل التنبيه والرمز وهو ان هولا الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالاخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم قال واتينا موسى سلطانا مبينا اي حجة بينة وهي الايات التسع قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم في قوله وجهان اظهرهما انه متعلق برفعنا واختار ابو البقا وجها ثانيا وهو ان يكون متعلقا بمحذوف لانه حال من الطور وبميثاقهم متعلق ايضا

بالرفع والبا للسببية قالوا وفي الكلام حذف مضاف تقديره بنقض ميثاقهم وقال بعض المفسرين انهم امتنعوا من قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين وقال الزمخشري بميثاقهم ليخافوا الله فلا ينقضوه فظاهر هذه العبارة انه لا يحتاج الى حذف مضاف بل لا يجوز تقدير هذا المضاف لانه يقتضي انهم نقضوا الميثاق فرفع الله الطور عليهم عقوبة على فعلهم النقض والقصة تقتضي انهم نقضوا هموا بنقض الميثاق وانه تعالى رفع الطور عقوبة لهم فكان تقديره بنقض ميثاقهم والمعنى ورفعنا فوقهم الطور تخويفا لهم بسبب نقضهم الميثاق وقيل ذلك التقدير المتقدم ولقايل ان يقول لما هموا بنقضه وقاربوه صح ان يقال رفعنا الطور فوقهم بنقضهم الميثاق اي لمقاربتهم نقضه لان ما قارب الشي اعطي حكمه فيصح عبارة من قدر مضافا كما في التقدير وغيره قال بعض المفسرين انهم اعطوا الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله تعالى يعذبهم باي انواع العذاب اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله الطور عليهم والميثاق مصدر مضاف لمفعوله وقد تقدم في البقرة الكلام على قوله ادخلوا الباب سجدا وسجدا حال من فاعل ادخلوا قوله وقلنا لهم لا تعدوا في السبت قرا الجمهور تعدوا بسكون العين وتخفيف الدال من عدا يعدو كغزا يغزو والاصل تعدووا بواوين الاولى لام الكلمة والثانية ضمير الفاعلين فاستثقلت الضمة على لام الكلمة فحذفت فالتقى ساكنان فحذف الاول وهو الواو الاولى وبقيت واو الفاعلين فوزنه تفعوا ومعناه لا تعتدوا ولا تظلموا باصطياد الحيتان فيه قال الواحدي يقال عدا عليه اشد العدا والعدو والعدوان والعدا والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقيل لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت لانه قيل اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم وقرا نافع بفتح العين وتشديد الدال الا ان الرواة اختلفوا عن قالون عن نافع فروى عنه تارة سكون العين سكونا محضا وتارة اخفا فتحة العين فاما قراءة نافع فاصلها تعتدوا ويدل على ذلك اجماعهم على اعتدوا منكم في السبت كونه من الاعتدا فهو افتعال من العدوان فاريد ادغام تا الافتعال في الدال فنقلت حركتها الى العين وقلبت دالا وادغمت وهذه قراءة واضحة واما ما يروى عن قالون من السكون المحض فشي لا يراه النحويون لانه جمع بين ساكنين على غير حده واما الاختلاس فهو قريب للاتيان بحركة ما وان كانت خفية الا ان الفتحة ضعيفة في نفسها فلا ينبغي ان تخفى ليراد ضعفها ولذلك لم يجز القرا رومها وخفا الضعفها وقرا الاعمش تعتدوا بالاصل الذي ادغمه نافع ثم قال واخذنا منهم ميثاقا غليظا في هذا وجهان قال القفال الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد قوله فبما نقضهم ميثاقهم في ما هذه وجهان احدهما انها زايدة بين الجار ومجروره تاكيدا والثاني انها نكرة تامة ونقضهم بدل منه وهذا كما في فبما رحمة من الله ونقض مصدر مضاف لفاعله وميثاقهم مفعوله وفي تعلق البا الجارة لما وجهان احدهما انه محذوف متاخر تقديره فبظلم من الذين هادوا حرمنا وعلى هذا فقيل فبظلم متعلق بحرمنا ايضا فيلزم ان يتعلق حرفا جر متحدان لفظا ومعنى بعامل واحد وذلك لا يجوز الا مع العطف او البدل واجابوا عنه بان قوله فبظلم بدل من قوله فبما باعادة العامل فيقال لو كان بدلا لما دخلت عليه فا العطف لان البدل تابع بنفسه من غير توسط حرف عطف واجيب عنه بانه لما طال الكلام بين البدل والمبدل منه اعاد الفا للطول ذكر ذلك ابو البقا والزجاج والزمخشري وابو بكر وغيرهم ورده ابو حيان بما معناه ان ذلك لا يجوز لطول الفصل بين المبدل والبدل وبان المعطوف على السبب سبب فيلزم تاخر بعض اجزا السبب الذي للتحريم في الوقت عن وقت التحريم فلا يمكن ان يكون سببا او جز سبب الا بتاويل بعيد وذلك ان قولهم انا قتلنا المسيح وقولهم على مريم بهتانا انما كان بعد تحريم الطيبات قال فالاولى ان يكون التقدير لعناهم وقد جا مصرحا به في قوله فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم والثاني انه متعلق بمحذوف فقدره ابن عطية لعناهم واذللناهم وختمنا على قلوبهم قال وحذف جواب مثل هذا الكلام بليغ وتسمية مثل هذا جوابا غير معروف لغة وصناعة وقدره ابو البقا فبما نقضهم ميثاقهم طبع على قلوبهم او لعنوا وقيل تقديره فبما نقضهم ميثاقهم طبع على قلوبهم وعن الزمخشري وقيل تقديره فبما نقضهم لا يؤمنون والفا زايدة انتهى وهذا الذي اجازه ابو البقا تعرض له الزمخشري ورده فقال فان قلت فهلا زعمت ان المحذوف الذي تعلقت به البا ما دل عليه قوله بل طبع الله عليها بكفرهم رد وانكار لقولهم قلوبنا غلف فيكون التقدير فبما نقضهم طبع الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فكان متعلقا به قال ابو حيان وهو جواب حسن ويمتنع من وجه اخر وهو ان العطف ببل للاضراب

والاضراب ابطال او انتقال وفي كتاب الله في الاخبار لا يكون الا للانتقال ويستفاد من الجملة الثانية ما
يستفاد من الاولى والذي قدره الزمخشري لا يسوغ فيه الذي قررناه لان قوله فبما نقضهم ميثاقهم
وكفرهم بايات الله وقولهم قلوبنا غلف طبع الله وقدره الزمخشري فعلنا بهم ما فعلنا وتقدم الكلام
على الكفر بايات الله وقتلهم الانبيا بغير حق في البقرة ؞ واما قولهم قلوبنا غلف جمع غلاف والاصل
غلف بتحريك اللام وخفف كما قيل بالتسكين كتب ورسل بتسكين التا والسين والمعنى على هذا انهم
قالوا قلوبنا غلف اوعية فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبيا بهذا القول ؞ وقيل ان
غلفا جمع اغلف وهو المتغطي بالغلاف اي بالغطا ؞ والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اغطية فهي لا
تفقه ما تقولون نظيره قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك
حجاب **قوله** بل طبع الله عليها ؞ هذا اضراب عن الكلام المتقدم اي ليس الامر كما قالوا من قولهم قلوبنا غلف
واظهر القرا اللام بل في طبع الا الكسائي فادغم من غير خلاف وعن حمزة خلاف والبا في بكفرهم يحتمل
ان تكون للسببية وان تكون للالة كالبا في طبعت بالطين على الكيس يعني انه جعل الكفر كالشي المطبوع
به اي مغطيا عليها فيكون كالطابع **قوله** الا قليلا ؞ يحتمل النصب على نعت مصدر محذوف اي الا ايمانا قليلا
وهو ايمانهم بموسى والتورية فقط وقد تقدم ان الايمان بالبعض دون البعض كفر ؞ ويحتمل كونه نعتا
لزمان محذوف اي زمانا قليلا ولا يجوز ان يكون منصوبا على الاستثنا من فاعل يومنون اي الا قليلا
منهم فانهم يومنون لان الضمير في لا يومنون عايد على المطبوع على قلوبهم ومن طبع على قلبه بالكفر فلا
يقع منه الايمان ؞ وقال البغوي الا قليلا يعني ممن كذب الرسل لا ممن طبع على قلبه لا يومن ابدا واراد
بالقليل عبد الله بن سلام واصحابه **قوله** وبكفرهم ؞ فيه وجهان احدهما انه معطوف على ما في قوله فبما نقضهم
فيكون متعلقا بما تعلق به الاول الثاني انه عطف على بكفرهم الذي بعد طبع وقد اوضح الزمخشري ذلك
غاية الايضاح واعترض واجاب باحسن جواب فقال فان قلت علام عطف قوله وبكفرهم قلت الوجه
ان يعطف على فبما نقضهم ويجعل قوله بل طبع الله عليها بكفرهم كلاما يتبع قوله وقالوا قلوبنا غلف على وجه
الاستطراد ؞ ويجوز عطفه على ما يليه من قوله بكفرهم ؞ فان قلت فما معنى المجي بالكفر معطوفا على ما فيه ذكره
سوا عطف على ما قبل الاضراب او على ما بعده وهو قوله وكفرهم بايات الله وقوله بكفرهم قلت قد تكرر منهم
الكفر لانهم كفروا بموسى ثم بعيسى ثم بمحمد فعطف بعض كفرهم على بعض او عطف مجموع المعطوف على مجموع المعطو
عليه كانه قيل فبجمعهم بين نقض الميثاق والكفر بايات الله وقتل الانبيا وقولهم قلوبنا غلف وجمعهم بين
كفرهم وبهتهم مريم وافتخارهم بقتل عيسى عاقبناهم او بل طبع الله عليها بكفرهم وجمعهم بين كفرهم وكذا
وكذا **قوله** وقولهم على مريم بهتانا عظيما ؞ في نصب بهتانا خمسة اوجه اظهرها انه مفعول
به فانه متضمن معنى كلام نحو قلت خطبة وشعرا ؞ الثاني انه منصوب على نوع المصدر كقولهم قعد القرفصا
يعني ان القول يكون بهتانا او غير بهتان ؞ الثالث ان ينتصب نعتا لمصدر محذوف اي قولا بهتانا وهو قريب
من الاول ؞ الرابع انه منصوب بفعل مقدر من لفظه اي بهتوا بهتانا ؞ الخامس انه حال من الضمير المجرور
في قولهم اي مباهتين وجاز مجي الحال من المضاف اليه لانه فاعل معنى والتقدير وبان قالوا ذلك مباهتين
فصل والمراد بالبهتان انهم رموها بالزنا لانهم انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من غير اب
ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب القول
بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار فالقوم اولا انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد
من دون الاب ؞ وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى
وبقوله قولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير حسن العطف وانما
صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل
على براءتها من كل عيب نحو قوله وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وكلام عيسى طفلا
منفصلا عن امه فالكل دل على براءة مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله تعالى طعن
اليهود فيها بانه بهتان عظيم ؞ واعلم انه لما وصف طعن اليهود في مريم بانه بهتان عظيم وصف
طعن المنافقين في عايشة بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم دل ذلك على ان الروافض
الذين يطعنون في عايشة بمنزلة اليهود والذين يطعنون في مريم **قوله** وقولهم عطف على وكفرهم
وكسرت ان لانها مبتدا بعد القول وفتحها لغة وعيسى بدل من المسيح او عطف بيان وكذلك ابن مريم
ويجوز ان يكون صفة ايضا واجاز ابو البقا في رسول الله هذه الاوجه الثلاثة الا ان البدل

بالمشتقات قليل وقد يقال ان رسول الله جرى مجرى الجوامد واجاز فيه ان ينتصب باضمار اعني ولا حاجة
اليه **قوله** شبه لهم ؞ شبه مبني للمفعول وفيه وجهان احدهما انه مسند للجار بعده كقولك خيل اليه ولبس
عليه كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه ؞ والثاني انه مسند لضمير المقتول الذي دل عليه قولهم انا
قتلنا ولكن شبه لهم من قتلوه **فان قيل** لم لا يجوز ان يعود على المسيح **فالجواب** ان المسيح مشبه به
فصل وهذا القول منهم يدل على كفر عظيم منهم لان قولهم قتلنا ذلك يدل على رغبتهم في قتله
بجد واجتهاد وهذا القدر كفر عظيم **فان قيل** اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين
لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة الفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم
رسول الله **فالجواب** من وجهين ؞ الاول انهم قالوه على وجه الاستهزا كقول فرعون ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون وقول كفار قريش لمحمد عليه السلام يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون
؞ الثاني انه يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى بن مريم
عليه السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ؞ واعلم ان اليهود
لما زعموا انهم قتلوا المسيح عليه السلام كذبهم الله تعالى في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه
فان قيل اذا جاز ان يلقي الله شبه انسان على انسان اخر فهذا يفتح باب السفسطة فاذا راينا
زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى الطلاق والنكاح والملك
موثوقا به ؞ وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه الى المحسوس
فاذا جوزنا حصول مثل هذا الشبه في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في
جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبيا لانا نقول لو صح ما ذكرتم
فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب ان لا يقطع بشي
من المحسوسات وتوجه الطعن في التواتر ووجب ان لا يعتمد على شي من الاخبار المتواترة ؞ وايضا ففي
زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة
واذا اوجب الطعن التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الانبيا عليهم السلام واذا
كان هذا يوجب الطعن في الاصول كان مردودا **فالجواب** قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا
قتله رفعه الله الى السما فخاف روسا اليهود من وقوع الفتنة بين عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه
وصلبوه والبسوا على الناس انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل
المخالطة للناس واذا كان اليهود هم الذين لبسوا على الناس زال السوال ولا يقال ان النصارى
ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لان تواتر النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد
اتفاقهم على الكذب ؞ وقيل غير ذلك وقد تقدم بقية الكلام على الاسولة الواردة هنا عند قوله تعالى
اني متوفيك ورافعك الي في سورة ال عمران ثم قال وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه هذا الاختلاف
فيه قولان ؞ الاول انهم هم النصارى كلهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا انهم ثلاث فرق نسطورية
وملكانية ويعقوبية ؞ فالنسطورية زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته
وهو قول اكثر الحكما ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف في هذا البدن واما جوهر
روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل ؞ واما حقيقة نفس عيسى فالقتل
ما ورد عليها ولا يقال كل انسان كذلك فما وجه هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية
شديدة الاشراق بالانوار الالهية واذا كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم
انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها
هناك وهذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس وانما حصلت لاشخاص قليلين من مبدا خلق ادم الى قيام القيامة فهذا
فايدة التخصيص ؞ واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة
؞ وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا شرح مذاهب
النصارى في هذا الباب وهو المراد من قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك ؞ والقول الثاني ان
المراد بالذين اختلفوا فيه اليهود وفيه وجهان ؞ الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه
قد القي على وجهه ولم يلق على جسده شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى
والجسد جسد غيره ؞ والثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى عليه السلام مع عشرة من الحواريين
في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه السلام على ذلك

الرجل ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل فقتلوه على انه عيسى عليه السلام قالوا فذلك اختلافهم فيه **قوله** لفي شك منه منه في محل جر صفة لشك فيتعلق بمحذوف ولا يجوز ان يتعلق بنفس شك لان الشك انما يتعدى بفي لا بمن ولا يقال ان من بمعنى في فان ذلك قول مرجوح ولا ضرورة لنا به هنا **قوله** ما لهم به من علم يجوز في من علم وجهان احدهما انه مرفوع بالفاعلية والعامل احد الجارين اما لهم واما به واذا جعل احدهما عاملا فالآخر يتعلق بما تعلق به الرافع من الاستقرار المقدر ومن زائدة لوجود شرطي الزيادة والوجه الثاني ان يكون من علم مبتدأ زيدت فيه من ايضا وفي الخبر احتمالان احدهما ان يكون لهم فيكون به اما حالا من الضمير المستكن في الخبر والعامل فيها الاستقرار المقدر واما حالا من علم وان كان نكرة لتقدمها عليه ولاعتماده على نفي **فان قيل** يلزم تقدم حال المجرور بالحرف عليه وهو ضرورة لا يجوز في سعة الكلام **فالجواب** انا لا نسلم ذلك بل نقل ابو البقاء وغيره ان مذهب اكثر البصريين جواز ذلك ولئن سلمنا انه لا يجوز الا ضرورة لكن المجرور هنا مجرور بحرف جر زائد فالزائد في حكم المطرح واما ان يتعلق بمحذوف على سبيل التبيين اي اعني به ذكره ابو البقاء ولا حاجة اليه ولا يجوز ان يتعلق بنفس علم لان معمول المصدر لا يتقدم عليه والاحتمال الثاني ان يكون به هو الخبر ولهم متعلق بالاستقرار كما تقدم ويجوز ان تكون اللام مبينة مخصصة كالتي في قوله ولم يكن له كفوا احد وهذه الجملة المنفية تحتمل ثلاثة اوجه الجر على انها صفة ثانية لشك اي غير معلوم الثاني النصب على الحال من شك وجاز ذلك وان كان نكرة لتخصصه بالوصف بقوله منه الثالث الاستئناف ذكره ابو البقاء وهو بعيد **قوله** الا اتباع الظن في هذا الاستثناء قولان اصحهما ولم يذكر الجمهور غيره انه منقطع لان اتباع الظن ليس من جنس العلم قال شهاب الدين ولم يقرأ فيما علمت الا بنصب اتباع على اصل الاستثناء المنقطع وهي لغة الحجاز ويجوز في تميم الابدال من علم لفظا فيجر او على الموضع فيرفع لانه مرفوع المحل كما تقدم ومن زائدة فيه والثاني قاله ابن عطية انه متصل قال اذ العلم والظن يضمهما جنس انهما من معتقدات اليقين يقول الظان على طريق التجوز علمي في هذا الامر كذا انما يريد ظني انتهى وهذا غير موافق عليه لان الظن ما ترجح فيه احد الطرفين واليقين ما جزم فيه باحدهما وعلى تقدير التسليم فاتباع الظن ليس من جنس العلم بل هو غيره فهو منقطع ايضا لكن اتباع الظن حاصل لهم ويمكن ان يجاب شهاب الدين عما ورد به على ابن عطية بان العلم قد يطلق على الظن فيكون من جنسه لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واراد يعلمون وقوله حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا اي تيقنوا وقوله وراى المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها واذا كان يصح اطلاقه عليه صار الاستثناء متصلا فصل احتج نفاة القياس بهذه الاية وقالوا العمل بالقياس من اتباع الظن وهو مذموم لان الله تعالى ذكر اتباع الظن في معرض الذم ههنا وذم الكفار في سورة الانعام بقوله ان يتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا فدل ذلك على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس من اتباع الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا **قوله** وما قتلوه يقينا الضمير في قتلوه فيه اقوال اظهرها انه لعيسى وعليه جمهور المفسرين والثاني وبه قال ابن قتيبة والفراء انه يعود على العلم اي ما قتلوا العلم يقينا على حد قولهم قتلت العلم والراي يقينا وقتلته علما ووجه المجاز فيه ان القتل للشيء يكون عند قهر واستعلاء فكانه قيل وما كان علمهم علما احيط به انما كان عن ظن وتخمين الثالث وبه قال ابن عباس والسدي وطائفة كثيرة انه يعود للظن تقول قتلت هذا الامر علما ويقينا اي تحققت فكانه قيل وما صح ظنهم عندهم وما تحققوه يقينا ولا قطعوا الظن باليقين **قوله** يقينا فيه خمسة اوجه احدها انه نعت مصدر محذوف اي قتلا يقينا الثاني انه مصدر من معنى العامل قبله كما تقدم مجازه لانه في معناه اي وما تيقنوه يقينا الثالث انه حال من فاعل قتلوه اي وما قتلوه متيقنين لقتله الرابع انه منصوب بفعل من لفظه حذف للدلالة عليه اي ما تيقنوه يقينا ويكون مؤكدا لمضمون الجملة المنفية قبله وقدر ابو البقاء العامل على هذا الوجه مثبتا فقال تقديره تيقنوا ذلك يقينا وفيه نظر الخامس ونقل عن ابي بكر بن الانباري انه منصوب بما بعد بل من قوله رفعه الله وان في الكلام تقديما وتاخيرا اي بل رفعه الله اليه يقينا وهذا قد نص الخليل فمن دونه على منعه اي ان بل لا يعمل ما بعدها فيما قبلها فينبغي ان لا يصح عنه وقوله بل رفعه الله اليه رد لما ادعوه من قتله وصلبه والضمير في اليه عائد على الله على حذف مضاف اي الى سمائه او محل امره ونهيه فصل

احتج المشبهة بقوله تعالى بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة والجواب ان المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي **فصل** دلت هذه الاية على رفع عيسى عليه السلام الى السماء وكذلك قوله اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ثم قال وكان الله عزيزا حكيما والمراد بالعزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم نبه بهذا على ان رفع عيسى عليه السلام الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا بد فيه من النسبة الى قدرتي وحكمتي كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الله تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبح افعالهم وانهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وانهم لم يحصل لهم ذلك المقصود وان عيسى عليه السلام حصل له اعظم المناصب بين ان هؤلاء اليهود الذين بالغوا في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يؤمن به فقال

قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا

وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ان هنا نافية بمعنى ما ومن اهل يكون فيه وجهان احدهما انه صفة لمبتدأ محذوف والخبر الجملة القسمية المحذوفة وجوابها والتقدير وما احد من اهل الكتاب الا والله ليؤمنن به فهو كقوله وما منا الا له مقام اي ما احد منا وكقوله وان منكم الا واردها اي ما احد منكم الا واردها هذا هو الظاهر والثاني وبه قال الزمخشري وابو البقاء انه في محل الجر قال الزمخشري وجملة ليؤمنن به جملة قسمية واقعة صفة لموصوف محذوف تقديره وان من اهل الكتاب احد الا ليؤمنن به ونحوه وما منا الا له مقام معلوم وان منكم الا واردها والمعنى وما من اليهود احد الا ليؤمنن قال ابو حيان وهو غلط فاحش اذ زعم ان ليؤمنن به جملة قسمية واقعة صفة لموصوف محذوف الى اخره وصفة احد المحذوف انما الجار والمجرور كما قدرناه واما قوله ليؤمنن به فليست صفة لموصوف ولا هي جملة قسمية انما هي جملة جواب القسم والقسم محذوف والقسم وجوابه خبر للمبتدأ اذ لا ينتظم من احد والمجرور اسناد لانه لا يفيد وانما ينتظم الاسناد بالجملة القسمية وجوابها فذلك هو محط الفائدة وكذلك ايضا الخبر هو الا له مقام وكذلك الا واردها اذ لا ينتظم مما قبل الا تركيب اسنادي قال شهاب الدين وهذا كما ترى قد اساء العبارة في حق الزمخشري بما زعم انه غلط وهو صحيح مستقيم وليت شعري كيف لا ينتظم الاسناد من احد الموصوف بالجملة التي تقدم ومن الجار قبله ونظيره ان يقول ما في الدار رجل الا صالح فكما ان في الدار خبر مقدم ورجل مبتدأ مؤخر والا صالح صفته وهو كلام مفيد مستقيم فكذلك هذا غاية ما في الباب ان الا دخلت على الصفة لتفيد الحصر واما رده عليه حيث قال جملة قسمية وانما هي جواب القسم فلا يحتاج الى الاعتذار عنه ويكفيه مثل هذه الاعتراضات واللام في ليؤمنن جواب قسم محذوف كما تقدم وقال ابو البقاء ليؤمنن جواب قسم محذوف وقيل اكد بها في غير القسم كما جاء في النفي والاستفهام فقوله وقيل الى اخره انما يستقيم ذلك اذا اعدنا الخلاف الى نون التوكيد لان نون التوكيد قد عهد التاكيد بها في الاستفهام باطراد وفي النفي على خلاف فيه واما التاكيد بلام الابتداء في النفي والاستفهام فلم يعهد البتة وقال ايضا قيل ذلك وما من اهل الكتاب احد وقيل المحذوف من وقد مر نظيره الا ان تقدير من هنا بعيد لان الاستثناء يكون بعد تمام الاسم ومن الموصولة والموصوفة غير تامة يعني ان اجعلهم جعل ذلك المحذوف لفظا من فتقدره وان من اهل من الا ليؤمنن فتجعل موضع احد لفظ من وقوله وقد مر نظيره يعني قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله ومعنى التنظير فيه انه قد صرح بلفظ من المقدرة ههنا وقرأ ابي ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون الاولى مراعاة لمعنى احد المحذوف وهو ان لفظه مفرد ومعناه جمع والضمير في به لعيسى وقيل لله تعالى وقيل لمحمد عليه السلام وفي موته لعيسى ويروى في التفسير انه حين ينزل الى الارض يؤمن به كل احد حتى تصير الملة كلها اسلامية وهو قول قتادة وابن زيد وغيرهما وهو اختيار الطبري وقيل يعود على احد المقدر اي لا يموت كتابي حتى يؤمن بعيسى قبل موته عند المعاينة حين لا ينفعه ونقل عن ابن عباس ذلك فقال له عكرمة افرايت ان خر من بيت او احترق او اكله سبع قال لا يموت حتى يحرك بها شفتيه اي بالايمان لعيسى وروى شهر بن حوشب قال الحجاج انه قال ما قراتها الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الاية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه عبدك ورسولك وتقول للنصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت انه الله وابن الله فيقول امنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث

لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا فقال ممن نقلت قال حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت في الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية. وقرأ الفياض بن غزوان وان من اهل الكتاب بتشديد ان وهي قراءة مردودة لاشكالها **فصل** روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوشك ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال حتى لا يقبله احد ويهلك في زمانه الملل كلها الا الاسلام ويقتل الدجال فيمكث في الارض اربعين سنة ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون. وقال ابو هريرة اقرؤوا ان شئتم وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته اي قبل موت عيسى بن مريم ثم يعيدها ابو هريرة ثلاث مرات. قال الزمخشري والفائدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد لهم من الايمان به لا محالة مع كونه لا ينفعهم الايمان في ذلك الوقت فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى **قوله** ويوم القيامة. العامل فيه شهيدا وفيه دليل على جواز تقديم خبر كان عليها لان تقديم المعمول يؤذن بتقديم العامل واجاز ابو البقاء ان يكون منصوبا بيكون وهذا على راي من يجيز لكان ان تعمل في الظرف وشبهه والضمير في يكون لعيسى يعني يكون عيسى عليهم شهيدا انه قد بلغهم رسالة ربه واقر بالعبودية على نفسه مخبرا عنهم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم وكل نبي شاهد على امته. وقيل الضمير في يكون لمحمد عليه السلام **قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما** لما ذكر قبائح افعال اليهود ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا والآخرة. اما التشديد في الدنيا فهو تحريم الطيبات عليهم وكانت محللة لهم قبل ذلك لقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر الى قوله ذلك جزيناهم ببغيهم **قوله** فبظلم. هذا الجار متعلق بحرمنا والباء سببية وانما قدم على عامله تنبيها على قبح سبب التحريم وقد تقدم ان قوله فبظلم بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم وتقدم الرد على قائله فاغنى عن اعادته ومن الذين صفة لظلم اي ظلم صادر من الذين هادوا. وقيل ثم صفة للظلم محذوفة للعلم بها اي فبظلم اي ظلم او فبظلم عظيم كقوله

فلا واي الطير المربة في الضحى على حالة لقد وقعت على لحم

اي لحم عظيم **قوله** احلت لهم. هذه الجملة صفة لطيبات فمحلها النصب ومعنى وصفها بذلك اي بما كانت عليه من الحل ويوضحه قراءة ابن عباس كانت احلت لهم. والمراد من ظلمهم ما تقدم ذكره من نقض الميثاق وكفرهم بآيات الله وبهتانهم على مريم وقولهم انا قتلنا المسيح حرمنا عليهم طيبات وهو ما ذكر في سورة الانعام وبصدهم وبصرفهم انفسهم وغيرهم عن سبيل الله عن دين الله **كثيرا** فيه ثلاثة اوجه اظهرها انه مفعول به اي بصدهم ناسا او فريقا او جمعا كثيرا وقيل نصبه على المصدرية اي صدا كثيرا وقيل على ظرفية الزمان اي زمانا كثيرا والاول اولى لان المصادر بعده ناصبة لمفاعيلها فيجري الباب على سنن واحد وانما اعيدت الباء في قوله وبصدهم ولم يعد في قوله واخذهم وما بعده لانه قد فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ليس معمولا للمعطوف عليه بل بالعامل فيه وهو حرمنا وما تعلق به فلما بعد المعطوف من المعطوف عليه بالفصل بما ليس معمولا للمعطوف عليه اعيدت الباء لذلك. واما ما بعده فلم يفصل فيه الا بما هو معمول للمعطوف عليه وهو الربا واخذهم الربا وقد نهوا عنه في محل نصب لانها حالية ونظير ذلك في اعادة الحرف وعدم اعادته ما تقدم في قوله فبما نقضهم ميثاقهم الآية وبالباطل يجوز ان يتعلق باكلهم على انها سببية او بمحذوف على انها حال من هم في اكلهم اي ملتبسين بالباطل. والمراد بالباطل الرشا والمآكل التي يصيبونها من عوامهم. واما التشديد في الآخرة فهو قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما ولما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين المحققين منهم فقال **لكن** الراسخون جيء هنا بلكن لانها بين نقيضين وهما الكفار والمؤمنون والراسخون مبتدأ وفي خبره احتمالان اظهرهما انه يؤمنون. والثاني انه الجملة من قوله اولئك سنؤتيهم وفي العلم متعلق بالراسخون **ومنهم** متعلق بمحذوف لانه حال من الضمير المستكن في الراسخون **فصل** معنى الكلام ليس اهل الكتاب كلهم بهذه الصفة لكن الراسخون المبالغون في العلم منهم اولوا البصائر منهم واراد به الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واصحابه **قوله** والمؤمنون عطف على الراسخون وفي خبره الوجهان المذكوران في خبر الراسخون ولكن اذا جعلنا الخبر اولئك سنؤتيهم فيكون يؤمنون ما محله والذي يظهر انه جملة اعتراض لان فيه تأكيدا وتشديدا للكلام ويكون الضمير

في يؤمنون يعود على الراسخون والمؤمنون جميعا ويجوز ان يكون حالا منهما وحينئذ لا يقال انها حال مؤكدة لتقدم عاملها يشاركها لفظا لان الايمان فيها مقيد والايمان الاول مطلق فصار فيها فائدة لم تكن في عاملها وقد يقال انها مؤكدة بالنسبة لقوله يؤمنون وغير مؤكدة بالنسبة لقوله الراسخون والمراد بالمؤمنين المهاجرون والانصار **قوله** والمقيمين الصلاة. قرأ الجمهور بالياء وقرأ جماعة كثيرة والمقيمون بالواو منهم ابن جبير وابو عمرو بن العلاء في رواية يونس وهارون عنه ومالك بن دينار وعصمة عن الاعمش وعمرو بن عبيد والجحدري وعيسى بن عمر وخلائق. فاما قراءة الياء فقد اضطربت فيها اقوال النحاة وفيها ستة اقوال اظهرها وعزاه مكي لسيبويه وابو البقاء للبصريين انه منصوب على القطع يعني المفيد للمدح كما في قطع النعوت وهذا القطع مفيد لبيان فضل الصلاة فكثر الكلام في الوصف بان جعل في جملة اخرى وكذلك القطع في قوله والمؤتون الزكاة على ما سيأتي هو لبيان فضلها ايضا لكن على هذا الوجه يجب ان يكون الخبر قوله يؤمنون ولا يجوز ان يكون قوله اولئك سنؤتيهم لان القطع انما يكون بعد تمام الكلام. قال مكي ومن جعل نصب المقيمين على المدح جعل خبر الراسخين يؤمنون فان جعل الخبر اولئك سنؤتيهم لم يجز نصب المقيمين على المدح لانه لا يكون الا بعد تمام الكلام. وقال ابو حيان ومن جعل الخبر اولئك سنؤتيهم فقوله ضعيف. قال شهاب الدين وهذا غير لازم لان هذا القائل لا يجعل نصب المقيمين حينئذ منصوبا على القطع لكنه ضعيف بالنسبة الى انه ارتكب وجها ضعيفا في تخريج المقيمين كما سيأتي. وحكى ابن عطية عن قوم منع نصبه على القطع من اجل حرف العطف والقطع لا يكون في العطف انما ذلك في النعوت ولما استدل الناس بقول الخرنق

لا يبعدن قومي الذين هم سم العداة وآفة الجزر
النازلين بكل معترك والطيبون معاقد الازر

على جواز القطع فرق هذا القائل بان البيت لا عطف فيه لانها قطعت النازلين فنصبته والطيبون لو رفعت عن قولها قومي وهذا الفرق لا اثر له لانه في غير هذا البيت ثبت القطع مع حرف العطف انشد سيبويه

ويأوي الى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالي

فنصب شعثا وهو معطوف. الثاني ان يكون معطوفا على الضمير في منهم اي لكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين الصلاة. الثالث ان يكون معطوفا على الكاف في اليك اي يؤمنون بما انزل اليك والى المقيمين الصلاة وهم الانبياء. الرابع ان يكون معطوفا على ما في بما انزل اي يؤمنون بما انزل الى محمد صلى الله عليه وسلم وبالمقيمين ويعزى هذا للكسائي واختلفت عبارة هؤلاء في المقيمين فقيل هم الملائكة قال مكي ويؤمنون بالملائكة الذين صفتهم اقامة الصلاة لقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون. وقيل هم الانبياء وقيل هم المسلمون ويكون على حذف مضاف اي بدين المقيمين. الخامس ان يكون معطوفا على الكاف في قبلك اي من قبلك ومن قبل المقيمين ويعني بهم الانبياء ايضا. السادس ان يكون معطوفا على نفس الظرف ويكون على حذف مضاف اي ومن قبل المقيمين فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فهذا نهاية القول في تخريج هذه القراءة وقد زعم قوم انها لحن ونقلوا عن عائشة وابان بن عثمان انها خطأ من جهة غلط كاتب المصحف قالوا وحكي عن عائشة وابان بن عثمان انه غلط من الكاتب ينبغي ان يكتب والمقيمون الصلاة وكذلك قوله في سورة المائدة ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون وقوله ان هذان لساحران قالوا ذلك خطأ من الكاتب وقال عثمان ان في المصحف لحنا ستقيمه العرب بالسنتها فقيل له الا تغيره فقال دعوه فانه لا يحل حراما ولا يحرم حلالا قالوا وايضا في مصحف ابن مسعود فقالوا وضبط تلك الغراوي مصحف ابي كذلك وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي وهذا لا يصح عن عائشة ولا ابان. قال الزمخشري رحمه الله ولا يلتفت الى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف وربما التفت اليه من لم ينظر في الكتاب ومن لم يعرف مذاهب العرب وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتنان وغبي عليه ان السابقين الاولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل كانوا ابعد همة في الغيرة على الاسلام وذب المطاعن من ان يقولوا ثلمة في كتاب الله ليسدها من بعدهم وخرقا يرفوه من يلحق بهم. واما قراءة الرفع فواضحة **قوله** والمؤتون فيه سبعة اوجه ايضا اظهرها انه على اضمار مبتدأ ويكون من باب المدح المذكور في النصب. الثاني انه معطوف على الراسخون وفي هذا اضعف لانه اذا قطع التابع عن متبوعه لم يجز ان يعود ما بعده الى اعراب المتبوع فلا يقال مررت بزيد العاقل الفاضل بنصب العاقل وجر الفاضل فكذلك هذا. الثالث انه عطف على الضمير المستكن في الراسخون وجاز ذلك للفصل. الرابع انه معطوف على الضمير في المؤمنون. الخامس انه معطوف على الضمير في يؤمنون. السادس انه معطوف على المؤمنون. السابع انه مبتدأ وخبره اولئك سنؤتيهم فيكون اولئك مبتدأ وسنؤتيهم خبره والجملة خبر الاول ويجوز في اولئك ان ينتصب بفعل محذوف يفسره ما بعده فيكون من باب الاشتغال

الا ان هذا الوجه مرجوح من جهة ان زيدا ضربته بالرفع اجود من نصبه لانه لا يحوج الى اضمار ولان لنا خلافا في تقديم معمول الفعل المقترن بحرف التنفيس في نحو سأضرب زيدا منع بعضهم زيدا سأضرب وشرط الاشتغال جواز تسلط العامل على ما قبله فالاولى ان يحمله على ما لا خلاف فيه وقرأ حمزة سيؤتيهم بالياء مراعاة للظاهر في قوله والمؤمنون بالله والباقون بالنون على الالتفات تعظيما ولمناسبة قوله واعتدنا **فصل** العلماء ثلاثة اقسام علماء باحكام الله فقط وعلماء بذات الله وصفاته فقط وعلماء باحكام الله وبذات الله فالله تعالى وصف العلماء اولا بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بها فاما علمهم باحكام الله فهو قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما عملهم بها فهو قوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات البدنية والمالية ولما شرح كونهم عالمين بالاحكام وعاملين بها شرح بعده كونهم عالمين بالله واشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد فالعلم بالمبدأ هو قوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو قوله واليوم الآخر **قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما** لما حكى ان اليهود يسألون الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك استرشادا ولكن عنادا وحكى انواع فضائحهم وقبائحهم فلما وصل الى هذا المقام شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابراهيم واسمعيل وجميع المذكورين على ان الله تعالى اوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا بالمعجزات ولكل واحد منهم نوع من المعجزة معين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في ظهور نبوتهم نوع واحد من انواع المعجزات علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب المعجزة باطل لان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل فاذا حصل الدليل وتم كالمطالبة بدليل آخر يكون تعنتا ولجاجا **قوله** كما اوحينا الكاف نعت لمصدر محذوف اي ايحاء مثل ايحائنا او على انه حال من ذلك المصدر المحذوف المقدر معرفا اي اوحيناه اي الايحاء حال كونه مشبها لايحائنا الى من ذكر وهذا مذهب سيبويه وقد تقدم تحقيقه **وما** تحتمل وجهين ان تكون مصدرية فلا تفتقر الى عائد على الصحيح وان تكون بمعنى الذي فيكون العائد محذوفا اي كالذي اوحيناه الى نوح **ومن بعده** متعلق باوحينا ولا يجوز ان يكون من النبيين لان الحال خبر في المعنى ولا تخبر بظرف الزمان عن الجثة الا بتأويل واختار ابو البقاء ان يتعلق بنفس النبيين يعني انه في معنى الفعل كانه قيل والذين تنبأوا من بعده وهو معنى حسن **فصل** قالوا انما بدأ تعالى بذكر نوح لانه كان ابا البشر مثل آدم عليهما السلام قال تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين ولانه اول نبي شرع الله على لسانه الاحكام واول نذير على الشرك واول من عذبت امته لردهم دعوته واهلك اهل الارض بدعائه وكان اطول الانبياء عمرا وجعلت معجزته في نفسه لانه عمر الف سنة فلم ينقص له سن ولم تشب له شعرة ولم تنتقص له قوة ولم يصبر احد على اذى قومه ما صبر على طول عمره **فصل** قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال واعلم انه ذكر في هذه الآية اثني عشر ولم يذكر موسى معهم لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة فاجاب الله عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثني عشر كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم لم يأت بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة واذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الانبياء هذا المعنى لم يجز ذكر موسى معهم والمراد بالاسباط اولاد يعقوب **وفي يونس** ست لغات افصحها واو خالصة ونون مضمومة وهي لغة الحجاز وحكى كسر النون بعد الواو وبها قرأ نافع في رواية ابن حبان وحكى ايضا فتحها مع الواو وبها قرأ النخعي وهي لغة لبعض عقيل وهاتان القراءتان يجعلهما بعضهم منقولتين من الفعل المبني للفاعل او للمفعول فجعل هذا الاسم مشتقا من الانس واما ابدال الهمزة واوا فلسكونها وانضمام ما قبلها ويدل على ذلك مجيئه بالهمزة على الاصل في بعض اللغات كالشاطبي وفيه نظر لان هذا الاسم اعجمي وحكى تثليث النون مع همز الواو كانهم قلبوا الواو همزة لانضمام ما قبلها نحو لحب المؤقدين وقد تقدم تقريره وحكى الضم النون مع الهمزة لغة بعض بني اسد قال شهاب الدين الا اني لا اعلم انه قرئ بشيء من لغات الهمز هذا اذا قلنا ان هذا الاسم ليس منقولا من فعل مبني للفاعل او للمفعول حالة كسر النون او فتحها اما اذا قلنا بذلك فالهمزة اصلية غير منقلبة من واو لانه مشتق من الانس واما مع ضم النون فينبغي ان يقال بان الهمزة بدل من الواو لانتفاء الفعلية مع ضم النون **قوله** زبورا قراءة الجمهور بفتح الزاي وحمزة والاعمش بضمها وفيه ثلاثة اوجه احدها انه جمع زبر قال الزمخشري جمع زبر وهو الكتاب ولم يذكر غيره يعني انه في الاصل مصدر على فعل ثم جمع على فعول نحو فلس وفلوس وهذا القول سبقه اليه ابو علي الفارسي في احد التخريجين عنه قال ابو علي ويحتمل ان يكون جمع زبر اوقع على الزبور كما قالوا ضرب الامير ونسج اليمن فصار اسما ثم جمع على زبور كشهود كما سمي المكتوب كتابا يعني انه على انه مصدر واقع موقع المفعول به كامثلة والثاني انه جمع زبور في قراءة العامة ولكنه على حذف الزوائد يعني حذفت الواو منه فصار اللفظ زبرا وهذا هو التخريج الثاني لابي علي قال ابو علي كما قالوا ظريف وظروف وكروان وكروان وورشان وورشان على تقدير حذف الباء والالف وهذا لا بأس به فان التكسير والتصغير يجريان على باب واحد وقد رأيناهم يصغرون بحذف الزوائد يقولون زهير وحميد في ازهر ومحمود وسمته النحويون تصغير الترخيم فكذلك التكسير الثالث انه اسم مفرد وهو مصدر جاء على فعول كالدخول والقعود والجلوس قاله ابو البقاء وغيره وفيه نظر من حيث ان الفعول يكون مصدرا للازم ولا يكون للمتعدي الا في الفاظ محفوظة نحو اللزوم والنهوك وزبر كما ترى متعد فيضعف جعل الفعول مصدرا له قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله من زبرت بمعنى كتبت وقد تقدم معنى هذه المادة **فصل** معنى واتينا داود زبورا اي صحفا وكتبا مزبورة اي مكتوبة والذي فيها التحميد والتمجيد والثناء على الله عز وجل قال القرطبي الزبور كتاب داود وكان مائة وخمسين سورة ليس فيها حكم ولا حلال ولا حرام وانما هي حكم ومواعظ والاصل في الزبور التوثيق يقال بئر مزبورة اي مطوية بالحجارة والكتاب يسمى زبورا لقوة الوثيقة به وكان داود عليه السلام حسن الصوت فاذا اخذ في قراءة الزبور اجتمع اليه الانس والجن والطير والوحش لحسن صوته وكان متواضعا يأكل من عمل يده في الخوص وكان يصنع الدروع وكان ازرق العينين وجاء في الحديث الزرقة في العين يمن **قوله** ورسلا قد قصصناهم الجمهور على نصب رسلا وفيه ثلاثة اوجه احدها انه منصوب على الاشتغال لوجود شرطه اي وقصصنا رسلا قال القرطبي ومثله ما انشد سيبويه

اصبحت لا احمل السلاح ولا * املك رأس البعير ان نفرا
والذئب اخشاه ان مررت به * وحدي واخشى الرياح والمطرا

اي واخشى الذئب والمعنى على حذف مضاف اي قصصنا اخبارهم فيكون قد قصصناهم لا محل له لانه مفسر لذلك العامل المضمر ويقوي هذا الوجه قراءة ابي ورسل بالرفع في الموضعين والنصب هنا ارجح من الرفع لان العطف على جملة فعلية وهي واتينا داود زبورا الثاني انه منصوب عطفا على معنى اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح اي ارسلنا ونبأنا نوحا ورسلا وعلى هذا فيكون قد قصصناهم في محل نصب لانه صفة لرسلا الثالث انه منصوب باضمار فعل اي وارسلنا رسلا وذلك ان الآية نزلت ردا على اليهود في انكارهم ارسال الرسل وانزال الوحي كما حكى الله عنهم في قوله ما انزل الله على بشر من شيء والجملة ايضا في محل الصفة وقيل نصب على حذف حرف الجر والتقدير كما اوحينا الى نوح والى رسل وقرأ ابي ورسل بالرفع في الموضعين وفيه تخريجان اظهرهما انه مبتدأ وما بعده خبره وجاز الابتداء بالنكرة لاحد شيئين اما العطف كقوله

عندي اصطبار وشكوى عند قاتلتي * فهل باعجب من هذا امرؤ سمعا

واما التفصيل كقوله

فاقبلت زحفا على الركبتين * فثوب لبست وثوب اجر

وكقوله

اذا ما بكى من خلفها انصرفت له * بشق وشق عندنا لم يحول

والثاني واليه ذهب ابن عطية انه ارتفع على خبر ابتداء مضمر اي وهم رسل وهذا غير واضح والجملة بعد رسل على هذا الوجه تكون في محل رفع لوقوعها صفة للنكرة قبلها وقوله ورسلا لم نقصصهم كالاول **قوله** وكلم الله موسى تكليما الجمهور على رفع الجلالة وتكليما مصدر مؤكد رافع للمجاز قال الفراء العرب تسمي ما وصل الى الانسان كلاما باي طريق وصل ولكن لا تحققه بالمصدر فاذا حقق بالمصدر لم يكن الا حقيقة الكلام كالارادة يقال فلان اراد ارادة يريد حقيقة الارادة ويقال اراد الجدار ولا يقال اراد الجدار ارادة لانه مجاز غير حقيقة قال القرطبي تكليما مصدر معناه التأكيد وهذا يدل على بطلان قول من يقول خلق الله لنفسه كلاما في شجرة فسمعه موسى بل هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلما قال النحاس واجمع النحويون على انك اذا اكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازا وانه لا يجوز في قول الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني ان يقول قال قولا وكذا لما قال تكليما وجب ان يكون كلاما على الحقيقة ومعنى الآية ان الله تعالى ذكر هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى بالتكلم معه ولم

يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الأنبياء فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بإنزال التوراة دفعة واحدة طعن فيمن أنزل عليه الكتاب مفصلاً. وقرأ إبراهيم ويحيى بن وثاب بنصب الجلالة وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن. وهذا التفسير باطل وقد جاء التأكيد بالمصدر في شيء من المجاز كقول هند بنت النعمان بن بشير الأنصاري في زوجها روح بن زنباع وزير عبد الملك بن مروان:

بكى الخز من روح وأنكر جلده ... وعجت عجيجاً من جذام المطارف

يقولان زوجها روحاً فبكى ثياب الخز من لبسه لأنه ليس من أهل الخز وكذلك صرخت صراخاً من جذام وهي قبيلة روح ثياب المطارف تعني أنهم ليسوا من أهل تلك الثياب فقولها عجت المطارف مجاز لأن الثياب لا تعج ثم أكدته بقولها عجيجاً. وقال ثعلب لولا التأكيد بالمصدر لجاز أن يكون كما تقول كلمت لك فلاناً أي أرسلت إليه أو كتبت له رقعة. **قوله** رسلاً مبشرين فيه أربعة أوجه أحدها أنه بدل من رسلاً الأول في قراءة الجمهور وعبّر الزمخشري عن هذا بنصبه على التكرير كذا فهم عنه أبو حيان. الثاني أنه منصوب على الحال الموطئة كقولك مررت بزيد رجلاً صالحاً ومعنى الموطئة أي أنها ليست مقصودة إنما المقصود صفتها ألا ترى أن الرجولة مفهومة من قولك بزيد وإنما المقصود وصفه بالصلاحية. الثالث أنه نصب بإضمار فعل أي أرسلنا رسلاً. الرابع أنه منصوب على المدح قدره أبو البقاء بأعني وكان ينبغي أن يقدره فعلاً دالاً على المدح نحو امدح وقد رجح الزمخشري هذا الأخير فقال والأوجه أن ينتصب رسلاً على المدح. **قوله** لئلا هذه لام كي وتتعلق بمنذرين على المختار عند البصريين وبمبشرين على المختار عند الكوفيين فإن المسألة من التنازع ولو كان من إعمال الأول لأضمر في الثاني من غير حذف فكان يقال مبشرين ومنذرين له لئلا ولم يقل كذلك فدل على مذهب البصريين ولهذا في القرآن نظائر تقدم منها جملة. وقيل اللام تتعلق بمحذوف أي أرسلناهم كذلك. **وحجة** اسم كان وفي الخبر وجهان أحدهما هو على الله وللناس حال. والثاني أن الخبر للناس وعلى الله حال ويجوز أن يتعلق كل من الجار والمجرور بما يتعلق به الآخر إذا جعلناه خبراً ولا يجوز أن يتعلق على الله بحجة وإن كان المعنى عليه لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه وبعد الرسل متعلق بحجة ويجوز أن يتعلق بمحذوف على أنه صفة لحجة لأن الظرف يوصف بها الأحداث كما يخبر بها عنها نحو القتال يوم الجمعة.

فصل هذه الآية جواب عن شبهة اليهود وتقريره أن المقصود من بعثة الرسل أنهم يبشرون وينذرون وهذا المقصود حاصل سواء كان الكتاب نازلاً دفعة واحدة أو منجماً ولا يختلف هذا الغرض بنزول الكتاب منجماً أو دفعة واحدة بل لو قيل إن إنزال الكتاب منجماً مفرقاً أقرب إلى المصلحة لكان أولى لأن الكتاب إذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف على المكلف فيثقل قبولها ولهذا السبب أصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف أما إذا نزل الكتاب منجماً مفرقاً سهل قبوله للتدريج فيحصل الانقياد والطاعة من القوم وكان اقتراح اليهود إنزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحاً فاسداً ثم قال وكان الله عزيزاً حكيماً يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول أمر هين في القدرة ولكنما طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ألا يجاب المتعنت إلى مطلوبه وكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بأنه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على اللجاج لأنه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا التشريف ومع ذلك أصروا على المكابرة واللجاج.

فصل احتجوا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا تثبت إلا بالسمع لأن قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات ويؤيده قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى.

فصل قالت المعتزلة دلت هذه الآية على أن العبد قد يحتج على الرب وأن الذي تقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء لأن قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي أن لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول أهل السنة وأجيبوا بأن المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم.

فصل قالت المعتزلة دلت الآية على أن تكليف ما لا يطاق غير جائز لأن عدم إرسال الرسل إذا كان يصلح عذراً فبأن يكون عدم المكنة والقدرة صالحاً لأن يكون عذراً أولى. وأجيبوا بالمعارضة بالعلم.

قوله تعالى لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيدا إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيرا هذه الجملة الاستدراكية لا يبتدأ بها فلا بد من جملة محذوفة تكون هذه الجملة مستدركة عنها والجملة المحذوفة هي ما روي في سبب النزول أنه لما نزلت إنا أوحينا إليك قالوا ما نشهد لك بهذا أبداً فنزلت لكن الله يشهد. وقد أحسن الزمخشري هنا في تقديره جملة غير ما ذكرنا فقال فإن قلت الاستدراك لا بد له من مستدرك فما هو في قوله لكن الله يشهد قلت لما سأل أهل الكتاب إنزال الكتاب من السماء وتعنتوا بذلك واحتج عليهم بقوله إنا أوحينا إليك قال لكن الله يشهد بمعنى أنهم لا يشهدون لكن الله يشهد ثم ذكر الوجه الأول. وقرأ الجمهور بتخفيف لكن ورفع الجلالة والسلمي والجراح الحكمي بتشديدها ونصب الجلالة وتقدم أنهما كالقراءتين في ولكن الشياطين كفروا وقد تقدم. والجمهور على أنزل مبنياً للفاعل وهو الله تعالى والحسن قرأ أُنزل مبنياً للمفعول. وقرأ السلمي نزّله بعلمه مشدداً. والباء في بعلمه للمصاحبة أي ملتبساً بعلمه فالجار والمجرور في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان أحدهما الهاء في أنزله. والثاني الفاعل في أنزله أي أنزله عالماً به والملائكة يشهدون مبتدأ وخبر ويجوز أن يكون حالاً أيضاً من المفعول في أنزله أي والملائكة يشهدون بصدقه ويجوز أن لا يكون لها محل وحكمه حينئذ كحكم الجملة الاستدراكية قبله وقد تقدم الكلام على مثل قوله وكفى بالله.

فصل قال ابن عباس إن رؤساء مكة أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد إنا سألنا عنك اليهود وعن صفتك في كتابهم فزعموا أنهم لا يعرفونك ودخل عليهم جماعة من اليهود فقال لهم والله إنكم لتعلمون أني رسول الله فقالوا ما نعلم ذلك والله فأنزل الله تعالى لكن الله يشهد بما أنزل إليك إن جحدوك وكذبوك وشهادة الله عرفت بإنزال هذا القرآن البالغ في الفصاحة إلى حيث عجز الأولون والآخرون عن معارضته فكان ذلك معجزاً وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقاً فلما كانت شهادته إنما عرفت بواسطة إنزال القرآن قال لكن الله يشهد بما أنزل إليك أي يشهد لك بالنبوة بواسطة إنزال هذا القرآن عليك ثم بين ذلك الإنزال وهو أنه تعالى أنزله بعلم تام وحكمة بالغة فقوله أنزله بعلمه كان جارياً مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين. والمعنى أنه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال كما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم إذا صنف كتاباً واستقصى في تجويد صنعته بكمال علمه يعني أنه اتخذ جملة علومه وسيلة إلى تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة والحسن فكذا ههنا ودلت هذه الآية على أن لله تعالى علماً لأنها أثبتت العلم لله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال. وقوله والملائكة يشهدون لأن ظهور المعجز على يديه لما دل على أن الله تعالى شهد بذلك فالملائكة أيضاً يشهدون لا محالة لأنهم لا يسبقونه بالقول فكأنه قيل يا محمد إن كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فإن إله العالمين يصدقك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع أجمعين لم يلتفت إلى تكذيب أخس الناس ثم قال تعالى وكفى بالله شهيداً وقد تقدم الكلام فيه. **قوله تعالى** إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله الآية. الجمهور على وصدوا مبنياً للفاعل وقرأ عكرمة وابن هرمز وصُدّوا مبنياً للمفعول وكلاهما واضحان وقد قرئ بهما في المتواتر في قوله وصدوا في الرعد وصدوا عن السبيل في غافر. والمراد أنهم كفروا بقولهم لو كان رسولاً لأتى بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى وقولهم إن الله تعالى ذكر في التوراة أن شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ إلى يوم القيامة وقولهم إن الأنبياء لا يكونون إلا من ولد هارون وداود وصدهم عن سبيل الله بكتمان نعت محمد صلى الله عليه وسلم قد ضلوا ضلالاً بعيداً لأن أشد الناس ضلالاً من كان يعتقد في نفسه أنه محق ثم يتوسل بذلك الضلال إلى اكتساب المال والجاه ثم يبذل جهده في إلقاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا قد بلغ في الضلال إلى أقصى الغايات ولما وصف ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال إن الذين كفروا وظلموا بكتمان نعت محمد وظلموا أتباعهم بإلقاء الشبهات لم يكن الله ليغفر لهم وقد تقدم الكلام على قوله ليغفر لهم وأن الفعل مع هذه اللام أبلغ منه دونها. واعلم أنا إن حملنا قوله إن الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج إلى إضمار شرط في هذا الوعيد لأنا نحمل الوعيد على الدوام علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر وإن حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة. **قوله** ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم في هذا الاستثناء قولان أحدهما أنه استثناء متصل لأن المراد بالطريق الأول العموم فالثاني من جنسه والثاني أنه منقطع إن أريد بالطريق شيئاً مخصوصاً وهو العمل الصالح الذي يتوصلون به إلى الجنة وانتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم الله لأنه بمنزلة يعاقبهم خالدين وانتصب أبداً على الظرف وكان ذلك على الله يسيراً أي لا يتعذر عليه شيء.

قوله تعالى يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليماً حكيما لما أجاب عن شبهة اليهود وبين فساد طريقتهم ذكر خطاباً عاماً يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة إلى الإسلام. **قوله** بالحق فيه وجهان أحدهما أنه متعلق بمحذوف والباء للحال أي جاءكم الرسول ملتبساً بالحق أو متكلماً به. والثاني أنه متعلق بنفس جاءكم أي جاءكم

بسبب اقامة الحق، والمراد بهذا الحق القرآن، وقيل الدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره. **ومن ربكم** فيه وجهان: احدهما انه متعلق بمحذوف على انه حال ايضا من الحق، والثاني انه متعلق بجاء اي جاء من عند الله اي انه مبعوث لا متقول. **قوله** خيرا لكم في نصبه اربعة اوجه: احدها وهو مذهب الخليل وسيبويه انه منصوب بفعل محذوف واجب الاضمار تقديره وأتوا خيرا لكم لانه لما امرهم بالايمان فهو يريد اخراجهم من امر وادخالهم فيما هو خير منه ولم يذكر الزمخشري غيره قال وذلك انه لما بعثهم على الايمان وعلى الانتهاء عن التثليث علم انه يحملهم على امر فقال خيرا لكم اي اقصدوا وأتوا امرا خيرا لكم مما انتم فيه من الكفر والتثليث. الثاني وهو مذهب الفراء انه نعت لمصدر محذوف اي فآمنوا ايمانا خيرا لكم وفيه نظر من حيث انه يفهم ان الايمان ينقسم الى خير وغيره والا لم يكن للتقييد بالصفة فائدة وقد يقال انه قد يكون لا نقول بمفهوم الصفة وايضا فان الصفة قد تأتي للتأكيد وغير ذلك. الثالث وهو مذهب الكسائي وابي عبيد انه منصوب على خبر كان المضمرة تقديره يكن الايمان خيرا ورد بعضهم هذا المذهب بان كان لا تحذف مع اسمها دون خبرها الا فيما لا بد له منه ويزيد ذلك ضعفا ان يكون المقدرة جواب شرط محذوف فيصير المحذوف الشرط وجوابه يعني ان التقدير ان تؤمنوا يكن الايمان خيرا فحذف الشرط وجوابه يعني ان التقدير ان تؤمنوا يكن الايمان خيرا فحذف الشرط وهو ان تؤمنوا وجوابه وهو يكن الايمان وابقيت معمول الجواب وهو خيرا وقد يقال انه لا يحتاج الى اضمار شرط صناعي وان كان المعنى عليه لانا ندعي ان الجزم الذي في يكن المقدرة انما هو بنفس جملة الامر التي قبله وهو قوله فآمنوا من غير تقدير حرف شرط ولا فعله وهو الصحيح في الاجوبة الواقعة لاحد الاشياء السبعة تقول زرني اكرمك فاكرمك جواب مجزوم بنفس ثم لتضمن هذا الطلب معنى الشرط من غير تقدير شرط صناعي. الرابع والظاهر فساده انه منصوب على الحال نقله مكي عن بعض الكوفيين قال وهو بعيد ونقله ابو البقاء ايضا ولم يعزه. وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء او يكون التقدير فان لله ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب عليكم لو كفرتم او يكون المراد ان كفرتم فله ملك السموات والارض ومن كان كذلك فله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وكان الله عليما لا يخفى عليه شيء من اعمال عباده حكيما لا يضيع عمل عامل منهم بل يجازي كلا بفعله.

قوله تعالى: يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا

لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح. والغلو تجاوز الحد ومنه غلوة السهم وغلا السعر. واعلم انه تعالى حكى عن اليهود مبالغتهم في الطعن في المسيح وههنا حكى عن النصارى مبالغتهم في تعظيمه وهم اصناف اليعقوبية والملكانية والنسطورية والمرقوسية. فقالت اليعقوبية عيسى هو الله وكذلك الملكانية. وقالت النسطورية عيسى ابن الله. وقالت المرقوسية ثالث ثلاثة فانزل الله هذه الاية. ويقال الملكانية تقول عيسى هو الله واليعقوبية يقولون ابن الله والنسطورية يقولون ثالث ثلاثة علمهم رجل من اليهود يقال له بولس سيأتي في سورة التوبة. وقال الحسن يجوز ان يكون في اليهود والنصارى فانهم جميعا غلوا في امر عيسى عليه السلام فاليهود بالتقصير والنصارى بمجاوزة الحد وهو في الدين حرام. ولا تقولوا على الله الا الحق اي لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الانسان او روحه. وقيل لا تقولوا ان له شريكا او ولدا ونزهوه عن هذه الاحوال. **قوله** الا الحق هذا استثناء مفرغ وفي نصبه وجهان: احدهما انه مفعول به لانه تضمن معنى القول نحو قلت خطبة، والثاني انه نعت مصدر محذوف اي الا القول الحق وهو قريب في المعنى من الاول. **قوله** انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله. قرأ جعفر بن محمد المسيح بوزن السكيت كانه جعله مثال مبالغة نحو شريب العسل. والمسيح مبتدأ لابطال ان المكفوفة وعيسى بدل منه او عطف بيان وابن مريم صفته ورسول الله خبر المبتدأ وكلمته عطف عليه والقاها جملة ماضية في موضع الحال وقد معها مقدرة وفي عامل الحال ثلاثة اوجه نقلها ابو البقاء. احدها انه معنى كلمة لان معنى وصف عيسى بالكلمة من غير اب فكانه قال ومنشأه ومبتدعه. والثاني ان يكون التقدير اذ كان القاها فاذ ظرف زمان مستقبل وكان تامة وفاعلها ضمير الله تعالى والقاها حال من ذلك الفاعل وهو كقولهم ضربي زيدا قائما.

والثالث ان يكون حالا من الهاء المجرورة والعامل فيها معنى الاضافة تقديره وكلمة الله ملقيا اياها انتهى. اما جعله العامل معنى كلمة فصحيح لكنه لم يتبين في هذا الوجه من هو صاحب الحال وصاحب الحال الضمير المستتر في كلمة العائد على عيسى لما تضمنته من معنى المشتق نحو منشأ ومبتدع. واما جعله العامل معنى الاضافة فشيء ضعيف ذهب اليه بعض النحويين. واما تقديره الاية بمثل ضربي زيدا قائما ففاسد من حيث المعنى والله اعلم.

فصل قد تقدم تفسير الكلمة في قوله يبشرك بكلمة منه، والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره من غير واسطة اب ولا نطفة لقوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن. **قوله** وروح عطف على كلمته ومنه صفة لروح ومن لابتداء الغاية مجازا وليست تبعيضية. حكي ان بعض النصارى ناظر علي بن الحسين بن واقد المروزي وقال في كتاب الله ما يشهد ان عيسى جزء من الله وتلا وروح منه فعارضه ابن واقد بقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقال يلزم ان تكون تلك الاشياء اجزاء من الله تعالى وهو محال بالاتفاق فانقطع النصراني واسلم.

فصل قيل معنى وروح منه هي روح كسائر الارواح وانما اضافها الله تعالى الى نفسه تشريفا. وقيل الروح هو النفخ الذي نفخ جبريل في درع مريم فحملت باذن الله سمي النفخ روحا لانه ريح تخرج من الروح واضافه الى نفسه لانه كان بامره والروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل عليه السلام وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل كان بامر الله واذنه فهو منه وهكذا قوله فنفخنا فيها من روحنا. وقيل وروح منه اي رحمة منه فكان عليه السلام رحمة لمن تبعه وآمن به كقوله وايدهم بروح منه اي برحمة منه. وقال عليه السلام انما انا رحمة مهداة. وقيل الروح الوحي اوحى الى مريم بالبشارة والى جبريل بالنفخ والى عيسى ان كن فكان كقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره يعني بالوحي. وقال تعالى في صفة القرآن وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا. وقيل اراد بالروح جبريل معناه كلمته القاها الى مريم والقاها ايضا روح منه بامره وهو جبريل كقوله تنزل الملائكة والروح يعني جبريل فيها. وقال فارسلنا اليها روحنا يعني جبريل. وقيل انما جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بانه روح. والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله اي تلك النعمة كاملة شريفة. وقيل لانه كان سببا لحياة الخلق في اديانهم فوصف بانه روح كما وصف القرآن في قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا سماه روحا لما كان سببا لحياة الخلق في اديانهم. وقيل لما ادخل التنكير في لفظ روح افاد التعظيم فكان المعنى وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية. وقوله منه اضاف ذلك الروح الى نفسه تشريفا ثم قال فآمنوا بالله ورسله اي ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها. **قوله** ولا تقولوا ثلاثة اي لا تقولوا آلهتنا ثلاثة فثلاثة خبر مبتدأ مضمر والجملة من هذا المبتدأ والخبر في محل نصب بالقول اي ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة. قال الزجاج يدل عليه قوله بعد ذلك انما الله اله واحد. وقيل تقديره الاقانيم ثلاثة او المعبود ثلاثة. وقال الفارسي تقديره ثالث ثلاثة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه يريد بذلك موافقة قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة. وقال الفراء تقديره هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة. وكانت النصارى يقولون اب وابن وروح القدس.

فصل قال القرطبي فرق النصارى مجمعون على التثليث ويقولون ان الله جوهر واحد وله ثلاثة اقانيم فيجعلون كل اقنوم الها ويعنون بالاقانيم الوجود والحياة والعلم وربما يعبرون عن الاقانيم بالاب والابن وروح القدس فيعنون بالاب الوجود وبالروح الحياة وبالابن المسيح في كلام لهم فيه تخبيط ومحصول كلامهم يؤول الى التمسك بان عيسى اله بما كان يجري الله سبحانه على يديه من خوارق العادات على حسب دواعيه وارادته وقالوا قد علمنا خروج هذه الامور عن مقدور البشر فينبغي ان يكون المقتدر عليها موصوفا بالالهية فيقال لهم لو كان ذلك من مقدوراته وكان مستقلا به كان تخليص نفسه من اعدائه ودفع شرهم عنه من مقدوراته وليس كذلك فان اعترفوا بذلك سقط استدلالهم بانه كان يفعلها مستقلا وان لم يستقلوا فلا حجة لهم ايضا لانهم معارضون بموسى عليه السلام وما كان يجري الله تعالى على يديه من الامور العظام كفلق البحر وقلب العصا ثعبانا وابدال اليد بيضاء وضرب الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وانزال المن والسلوى وغير ذلك وكذلك ما جرى على ايدي الانبياء فان انكروا ذلك فننكر ما يدعونه من ظهوره على يد عيسى عليه السلام ولا يمكنهم انكار شيء من ذلك لعيسى فان اثباته عندنا بنص القرآن وهم يكذبون القرآن ويكذبون من اتى به ولا يمكنهم اثبات ذلك بالتواتر. **قوله** انتهوا خيرا لكم نصب خيرا ههنا كنصبه فيما تقدم في جميع وجوهه ونسبته الى قائليه ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله سبحانه ان

يكون له ولد وتقديره من أن يكون أو عن أن يكون لأن معنى سبحانه التنزيه فكأنه قيل نزهوه عن أن يكون أو من أن يكون له ولد فيجيء في محل أن الوجهان المشهوران وقد تقدما ولا بل نزّه الله عن الولد في سورة آل عمران قوله واحد نعت على سبيل التوكيد وظاهر كلام مكي أنه نعت لا على سبيل التوكيد فإنه قال والله مبتدأ وإله خبره وواحد نعت تقديره إنما الله منفرد في إلهيته وقيل واحد تأكيد بمنزلة لا تتخذوا إلهين اثنين ويجوز أن يكون إله بدلاً من الله وواحد خبره تقديره إنما المعبود واحد وقوله أن يكون له ولد تقدم نظيره وقرأ الحسن إن يكون بكسر الهمزة ورفع يكون على أن إنْ نافية أي ما يكون له ولد فعلى قراءته يكون هذا الكلام جملتين وعلى قراءة العامة يكون جملة واحدة ثم قال تعالى له ما في السموات وما في الأرض

واعلم أنه تعالى في كل موضع نزّه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكاً ومالكاً لما في السموات وما في الأرض فقال في مريم إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً والمعنى أن من كان مالكاً لكل السموات والأرض ولكل ما فيهما كان مالكاً لعيسى ولمريم لأنهما كانا في السموات وفي الأرض ولما هو أعظم منهما في الذات والصفات وإذا كان مالكاً لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكاً لهما أولى وإذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونه ولداً وزوجة ثم قال تعالى وكفى بالله وكيلاً أي أن الله تعالى كافٍ في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه إلى القول بإثبات إله آخر وهو إشارة إلى ما يذكره المتكلمون من أنه تعالى لما كان عالماً بجميع المعلومات قادراً على كل المقدورات كان كافياً في الإلهية فلو فرضنا إلهاً آخر كان معطلاً لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون إلهاً

قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً

لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى عبد الله ولا يجوز أن يكون ابناً له أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها لأن الشبهة التي عوّلوا عليها في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات ويأتي بخوارق العادات من الإبراء والإحياء فكأنه تعالى قال لا يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فإن الملائكة المقربين أعلى حالاً منه في العلم بالمغيبات لأنهم قد اطلعوا على اللوح المحفوظ وأعلى حالاً منه في القدرة لأن ثمانية منهم حملة العرش على عظمته ثم إن الملائكة مع كمالهم في العلوم والقدرة لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة

والاستنكاف استفعال من النكف والنكف أن يقال له سوء ومنه ما عليه في هذا الأمر نكف ولا وكف قال أبو العباس واستفعل هنا بمعنى دفع النكف عنه وقال غيره هو الأنفة والترفع ومنه نكفت الدمع بإصبعي إذا منعته من الجري على خدك قال

فبانوا فلولا ما تذكّر منهم ... من الحلف لم ينكف لعينيك مدمع

فصل

روي أن وفد نجران قالوا يا محمد إنك تعيب صاحبنا فتقول إنه عبد الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليس بعار لعيسى أن يكون عبد الله فنزلت هذه الآية وقرأ علي عُبيداً على التصغير وهو مناسب للمقام وقرأ الجمهور أن يكون عبد الله بفتح همزة أن أي من أن يكون فهو في موضع نصب وقرأ الحسن إن يكون بكسر الهمزة على أنها نافية بمعنى ما والمعنى ما يكون له ولد وينبغي رفع يكون ولم يذكره الرواة نقله القرطبي قوله ولا الملائكة عطف على المسيح أي ولن يستنكف الملائكة أن يكونوا عبيداً لله وقال أبو حيان ما نصه وفي الكلام حذف التقدير ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبيداً لله فإن ضمّن عبداً معنى ملكاً لله لم يحتج إلى هذا التقدير ويكون إذ ذاك ولا الملائكة من باب عطف المفردات بخلاف ما إذا لحظ في عبد معنى الوحدة فإن قوله ولا الملائكة يكون عطف الجمل لاختلاف الخبر واللحظ في قوله ولا الملائكة معنى ولا كل واحد من الملائكة كان من باب عطف المفردات وقال الزمخشري فإن قلت علام عطف والملائكة قلت إما أن يعطف على المسيح أو اسم يكون أو على المستتر في عبداً لما فيه من معنى الوصف لدلالته على العبادة وقولك مررت برجل عبدٍ أبوه فالعطف على المسيح هو الظاهر لأداء غيره إلى ما فيه بعض انحراف عن الغرض وهو أن المسيح لا يأنف أن يكون هو ولا من فوقه موصوفين بالعبودية أو أن يعبد الله هو ومن فوقه قال أبو حيان والانحراف عن الغرض الذي أشار إليه كون الاستنكاف يكون مختصاً بالمسيح والمعنى التام اشتراك الملائكة مع المسيح في انتفاء الاستنكاف عن العبودية ويظهر أيضاً مرجوحية الوجهين من جهة دخول لا إذ لو أريد العطف على الضمير في يكون أو في عبداً لم تدخل لا بل كان يكون التركيب بدونها تقول

ما يريد زيد أن يكون هو وأبوه قائمين وما يريد زيد أن يصطلح هو وعمرو فهذان التركيبان ليسا من مظنة دخول لا وإن وجد منه شيء أُوّل انتهى

فصل

استدل الجمهور بهذه الآية على أن الملك أفضل من البشر وقد تقدم الكلام عليه في البقرة قال ابن الخطيب والذي نقوله ههنا إنا لا نسلم أن اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر من اطلاع البشر عليها ولا نسلم أن قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم أشد من قوة البشر إنما النزاع في أن ثواب طاعة الملائكة أكثر أم ثواب طاعات البشر وهذه الآية لا تدل على ذلك البتة وذلك أن النصارى إنما أثبتوا الإلهية لعيسى بزعمهم لأنه أخبر عن الغيوب وأتى بخوارق العادات فإيراد الملائكة لأجل إبطال هذه الشبهة إنما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالاً في هذا العالم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فأما أن يقال المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به وأجاب البغوي عن استدلالهم بهذه الآية فقال ولا حجة لهم فيه لأنه لم يقل ذلك رفعاً لمقامهم على مقام البشر بل ردّاً على الذين يقولون الملائكة آلهة كما ردّ على النصارى قولهم المسيح ابن الله وقاله ردّاً على النصارى بزعمهم فإنهم يقولون بتفضيل الملائكة وهذه الآية تدل على أن طبقات الملائكة مختلفة لقوله ولا الملائكة المقربون

قوله فسيحشرهم الفاء يجوز أن تكون جواباً للشرط في قوله ومن يستنكف فإن قيل جواب أن الشرطية وأخواتها غير إذا لا بد أن يكون محتملاً للوقوع وعدمه وحشرهم إليه جميعاً لا بد منه فكيف وقع جواباً لها فقيل في جوابه وجهان أصحهما أن هذا الكلام تضمن الوعد والوعيد لأن حشرهم يقتضي جزاءهم بالثواب أو العقاب ويدل عليه التفصيل الذي بعده في قوله فأما الذين إلى آخره فيكون التقدير ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فيعذبه عند حشره إليه ومن لم يستنكف ولم يستكبر فيثيبه والثاني أن الجواب محذوف أي فيجازيه ثم أخبر بقوله فسيحشرهم إليه جميعاً وليس بالبين وهذا الموضع يحتمل أن يكون مما حمل على اللفظ تارة في قوله يستنكف ويستكبر فلذلك أفرد الضمير وعلى معناه أخرى في قوله فسيحشرهم ولذلك جمعه ويحتمل أنه أعاد الضمير في فسيحشرهم على من وغيرها فيندرج المستنكف في ذلك ويكون الرابط لهذه الجملة باسم الشرط العموم المشار إليه وقيل ثَمّ حذف معطوف لفهم المعنى والتقدير فسيحشرهم أي المستنكفين وغيرهم كقوله سرابيل تقيكم الحر أي والبرد وجميعاً حال أو تأكيد عند من جعلها ككل وهو الصحيح وقرأ الحسن فسنحشرهم بنون العظمة وتخفيف باقيها وقرئ فسيحشرهم بكسر الشين وهي لغة في مضارع حشر

قوله فأما الذين قد تقدم الكلام على نظيرها ولكن هنا سؤال حسن قاله الزمخشري وهو فإن قلت التفصيل غير مطابق للمفصل لأنه اشتمل على الفريقين والمفصل على فريق واحد قلت هو مثل قولك جمع الإمام الخوارج فمن لم يخرج عليه كساه وحمله ومن خرج عليه نكل به وصحة ذلك لوجهين أحدهما أن يحذف ذكر أحد الفريقين لدلالة التفصيل عليه ولأن ذكر أحدهما يدل على ذكر الثاني كما حذف أحدهما في التفصيل في قوله عقيب هذا فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به والثاني وهو أن الإحسان إلى غيرهم مما يغمهم فكان داخلاً في جملة التنكيل بهم فكأنه قيل ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فيعذبهم بالحسرة إذا رأوا أجور العاملين وبما يصيبهم من عذاب الله انتهى يعني بالتفصيل قوله فأما فأما وقد اشتمل على فريقين أي المثابين والمعاقبين وبالمفصل قوله قبل ذلك ومن يستنكف ولم يشتمل إلا على فريق واحد وهم المخالفون

فصل

بين ثواب الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنه يوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله من التضعيف ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأما الذين استنكفوا واستكبروا عن عبادته فيعذبهم عذاباً أليماً ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً وقدّم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لأنهم إذا رأوا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة

قوله تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً

لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار من اليهود والنصارى وأجاب عن شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس إلى الاعتراف برسالة محمد عليه السلام والمراد بالبرهان محمد عليه السلام وسمي برهاناً لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل والنور المبين هو القرآن لأنه سبب لوقوع نور الإيمان في القلب قوله من ربكم فيه وجهان الظاهر منهما أنه متعلق بمحذوف لأنه صفة لبرهان أي برهان كائن من ربكم ومن يجوز أن تكون لابتداء الغاية مجازاً أو تبعيضية أي من براهين ربكم والثاني أنه متعلق بنفس جاء ومن لابتداء الغاية كما تقدم قوله فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فالمراد أنهم امتنعوا به من زيغ الشيطان فسيدخلهم في رحمة منه وفضل قال ابن عباس

المراد بالرحمة الجنة ثم بالفضل ما يتفضل به عليهم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ويهديهم إليه صراطا مستقيما
قال يريد دينا مستقيما قوله صراطا مفعول ثان ليهدي لأنه يتعدى لاثنين كما تقدم تحريره وقال مكي وجماعة
إنه مفعول بفعل محذوف دل عليه يهديهم والتقدير يعرفهم وقال أبو البقاء قريبا من هذا إلا أنه لم يضمر
فعلا بل جعله منصوبا بيهدي على المعنى لأن المعنى يعرفهم قال مكي في الوجه الثاني ويجوز أن يكون مفعولا ثانيا
ليهدي أي يهديهم صراطا مستقيما إلى ثوابه وجزائه قال شهاب الدين ولم أدر لم خصصوا هذا الموضع دون
الذي في الفاتحة واحتاجوا إلى تقدير فعل أو تضمينه معنى يعرفهم وأجاز أبو علي أن يكون منصوبا على الحال
من محذوف فإنه قال الهاء في إليه راجعة إلى ما تقدم من اسم الله والمعنى ويهديهم إلى صراطه فإذا جعلنا
صراطا مستقيما نصبا على الحال كانت الحال من هذا المحذوف انتهى فتحصل في نصبه أربعة أوجه أحدها أنه مفعول
بيهدي من غير تضمين فعل آخر الثاني على أنه يتضمن معنى يعرفهم الثالث أنه منصوب بمحذوف الرابع أنه
نصب على الحال وعلى هذا التقدير الذي قدره الفارسي يقرب من الحال المؤكدة وليس كقولك تبسم ضاحكا
لمخالفتها لصاحبها بزيادة الصفة وإن وافقته لفظا والهاء في إليه إما عائدة على الله بتقدير حذف
مضاف كما تقدم من نحو ثوابه أو صراطه وإما على الفضل والرحمة لأنهما في معنى شيء واحد وإما عائدة على
الفضل لأنه يراد به طريق الجنة قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له
ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك
وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم لما
تكلم أول السورة في أحكام الأموال ختمها بذلك آخرها مشاكلا للأول ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع
الفرق المخالفين في الدين قال المفسرون نزلت في جابر بن عبد الله قال دعاني رسول الله صلى الله عليه
وسلم وأنا مريض لا أعقل فتوضأ وصب من وضوئه علي فعقلت فقلت يا رسول الله لمن الميراث وإنما
يرثني كلالة فنزلت يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ومعنى يستفتونك يستخبرونك قال
البراء بن عازب هذه آخر آية نزلت من القرآن قال القرطبي كذا في كتاب مسلم وقيل نزلت والنبي صلى الله
عليه وسلم متجهز لحجة الوداع قوله في الكلالة متعلق بيفتيكم على إعمال الثاني وهو اختيار البصريين ولو أعمل
الأول لأضمر في الثاني وله نظائر في القرآن هاؤم اقرءوا آتوني أفرغ عليه قطرا وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر
لكم رسول الله وتقدم الكلام في اشتقاق الكلالة أول هذه السورة قوله إن امرؤ كقوله وإن امرأة وهلك
جملة فعلية في محل رفع صفة لامرئ وليس له ولد جملة في محل رفع أيضا صفة ثانية وأجاز أبو البقاء أن تكون
هذه الجملة حالا من الضمير في هلك ولم يذكر غيره ومنع الزمخشري أن تكون حالا ولم يبين العلة في ذلك ولا بين
صاحب الحال أيضا هل هو امرؤ أو الضمير في هلك قال أبو حيان ومنع الزمخشري أن يكون قوله ليس له ولد
جملة حالية من الضمير في هلك فقال ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة لا النصب على الحال انتهى قال شهاب
الدين والزمخشري لم يقل كذلك أي لم يمنع كونها حالا من الضمير في هلك بل منع حاليتها على العموم كما هو ظاهر
قوله ويحتمل أنه أراد منع حاليتها من امرؤ لأنه نكرة لكن النكرة هنا قد تخصصت بالوصف وبالجملة فالحال من
النكرة أقل منه من المعرفة والذي ينبغي امتناع حاليتها مطلقا كما هو ظاهر عبارته وذلك أن هذه الجملة المفسرة
للفعل المحذوف لا موضع لها من الإعراب فأشبهت الجمل المؤكدة وأنت إذا أتبعت أو أخبرت فإنما تريد ذلك
الاسم المتقدم في الجملة المؤكدة السابقة لا ذلك الاسم المكرر في الجملة الثانية التي جاءت تأكيدا لأن الجملة
الأولى هي المقصودة بالحديث فإذا قلت ضربت زيدا ضربت زيدا الفاضل فالفاضل صفة زيد الأول لأنه
في الجملة المذكورة المقصودة بالإخبار ولا يضر الفصل بين النعت والمنعوت بجملة التأكيد فهذا المعنى
ينفي كونها حالا من الضمير في هلك وأما ما ينفي كونها حالا من امرؤ فلما ذكرته لك من قلة مجيء الحال من
النكرة وفي الجملة وفي هذه الآية على ما اختاروه من كون ليس له ولد صفة دليل على الفصل بين النعت
والمنعوت بالجملة المفسرة للمحذوف في باب الاشتغال ونظيره إن رجل قام عاقل فأكرمه فعاقل صفة
لرجل فصل بينهما بقام المفسر لقام المضمر فصل قال القرطبي معنى قوله تعالى ليس له ولد أي ليس له
ولد ولا والد فاكتفى بذكر أحدهما قال الجرجاني لفظ الولد ينطلق على الوالد والمولود فالوالد يسمى والدا
لأنه ولد والمولود يسمى ولدا لأنه ولد كالذرية فإنها من ذرأ ثم تطلق على المولود وعلى الوالد قال تعالى
وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك قوله وله أخت كقوله ليس له ولد والفاء في فلها جواب إن فصل
قال ابن الخطيب ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاثة الأول أن ظاهرها يقتضي أن الأخت إنما
تأخذ النصف مع عدم الولد وليس كذلك فإنها تأخذ النصف مع البنت وهذا لا يرد على ظاهر الآية

لأن المقصود من الآية بيان أصحاب الفروض ومستحقيها وفي هذه الصورة إنما تأخذ النصف بالتعصيب لا بكونه
مفروضا لها بالأصالة بل لكونه ما بقي بدليل أنها لو كان معها بنتان فإن لها الثلث الباقي بعد فرض البنتين الثاني ظاهر
الآية يقتضي أنه إذا لم يكن للميت ولد فإن الأخت تأخذ النصف وليس كذلك بل شرطه أن لا يكون للميت والد ولا
ولد لأن الأخت لا ترث مع الوالد بالإجماع وهذا لا يرد أيضا على ظاهر الآية لأن الآية في الكلالة وشرطها عدم الوالد
والولد الثالث أن قوله وله أخت المراد منه الأخت من الأبوين أو من الأب لأن الأخت من الأم والأخ من الأم
قد بين الله حكمهما في أول السورة قوله وهو يرثها لا محل لهذه الجملة من الإعراب لاستئنافها وهي دالة على الجواب
الشرط وليست جوابا خلافا للكوفيين وأبي زيد وقال أبو البقاء وقد سدت هذه الجملة مسد جواب الشرط يريد أنها
دالة كما تقدم وهذا كما تقول النحاة إذا اجتمع شرط وقسم أجيب سابقهما وجعل ذلك الجواب سادا مسد جواب
الآخر والضمير المرفوع في قوله وهو يرثها عائد على لفظ امرؤ والمنصوب عائد على أخت دون معناهما فهو من باب قوله
وكل أناس قاربوا قيد فحلهم ونحن خلعنا قيده فهو سارب وقولهم عندي درهم ونصفه وقوله
تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره وإنما احتيج إلى ذلك لأن الحية لا تورث والهالك لا يرث فالمعنى
وامرؤ آخر غير الهالك يرث أختا له أخرى فصل المعنى أن الأخ يستغرق ميراث الأخت إن لم
يكن للأخت ولد فإن كان لها ابن فلا شيء للأخ وإن كان ولدها أنثى فللأخ ما فضل عن فرض البنات وهذا
في الأخ للأبوين أو للأب فأما الأخ من الأم فإنه لا يستغرق الميراث ويسقط بالولد قوله فإن
كانتا اثنتين الألف في كانتا فيها أقوال أحدها أنها تعود على الأختين يدل على ذلك قوله وله أخت أي
فإن كانت الأختان اثنتين وقد جرت عادة النحاة أن يسألوا هنا سؤالا وهو أن الخبر لا بد أن يفيد
ما لا يفيده المبتدأ وإلا لم يكن كلاما ولذلك منعوا سيد الجارية مالكها لأن الخبر لم يزد على ما أفاده
المبتدأ والخبر هنا دل على عدد ذلك العدد مستفاد من الألف في كانتا وقد أجابوا عن ذلك بأجوبة
منها ما ذكره أبو الحسن الأخفش وهو أن قوله اثنتين يدل على مجرد الاثنينية من غير تقييد بصغر
أو كبر أو غير ذلك من الأوصاف يعني أن الاثنتين يستحقان الثلثين بمجرد هذا العدد من غير اعتبار قيد آخر
فصار الكلام بذلك مفيدا وهذا غير واضح لأن الألف في كانتا تدل أيضا على مجرد الاثنينية من غير
تقييد بصغر أو كبر أو غير ذلك من الأوصاف فقد رجع الأمر إلى أن الخبر لم يفد غير ما أفاده المبتدأ ومنها
ما ذكره مكي عن الأخفش أيضا وتبعه الزمخشري وغيره وهو الحمل على معنى من وتقريره ما ذكره الزمخشري
قال رحمه الله قلت إلى من يرجع ضمير التثنية والجمع في قوله فإن كانتا اثنتين وإن كانوا إخوة قلت
أصله فإن كان من يرث بالأخوة اثنتين وإن كان من يرث بالأخوة ذكورا وإناثا وإنما قيل فإن كانتا وإن كانوا
كما قيل من كانت أمك فكما أنث ضمير من لمكان تأنيث الخبر كذلك ثني وجمع ضمير من يرث في كانتا وكانوا لمكان
تثنية الخبر وجمعه وهو جواب حسن إلا أن أبا حيان اعترضه فقال هذا تخريج لا يصح وليس نظير من
كانت أمك لأنه قد صرح بمن ولها لفظ ومعنى فمن أنث راعى المعنى لأن التقدير أية أم كانت أمك ومدلول
الخبر في هذا مخالف لمدلول الاسم بخلاف الآية فإن المدلولين واحد ولم يؤنث في من كانت أمك
لتأنيث الخبر إنما أنث لمعنى من إذ أراد بها مؤنثا ألا ترى أنك تقول من قامت فتؤنث مراعاة للمعنى إذا
أردت السؤال عن مؤنث ولا خبر هنا فتؤنث قامت لأجله انتهى قال شهاب الدين وهذا الذي قاله
والزمخشري وغيره لم ينكروا أنه لم يصرح في الآية بلفظ من حتى يفرق لهم بهذا الفرق الذي ذكره وهذا
التخريج المذكور هو القول الثاني في الألف والظاهر أن الضمير في كانتا عائد على الوارثتين واثنتين
خبره وله صفة محذوفة بها حصلت المغايرة بين الاسم والخبر والتقدير فإن كانت الوارثتان اثنتين
من الأخوات وهذا جواب حسن وحذف الصفة لفهم المعنى غير منكر وإن كان أقل من عكسه ويكون
أن يكون خبر كان محذوفا والألف تعود على الأختين المدلول عليهما بقوله وله أخت كما تقدم ذكره عن الأخفش
وغيره وحينئذ يكون قوله اثنتين حالا مؤكدة والتقدير فإن كانت الأختان له وهو أن من مات وله أختان
وله أخت عليه فصل أربعة أقوال أراد اثنتين فصاعدا
فلهما الثلثان قوله فإن كانوا في هذا الضمير ثلاثة أوجه أحدها أنه عائد على معنى من المقدرة
فإن كان من يرث إخوة كما تقدم تقريره عن الزمخشري وغيره الثاني أنه يعود على الإخوة ويكون قد
أفاد الخبر بالتفصيل فإن الإخوة تشمل الذكور والإناث وإن كان الظاهر في الذكور خاصة فقد
أفاد الخبر ما لم يفده الاسم وكان عائدا على الوارث فقد أفاد ما لم يفده الاسم الحادث والصفة وبهذا
هو الوجه الثالث وقوله فللذكر أي منهم فحذف لدلالة المعنى عليه فصل هذه الآية دالة

على ان الاخت المذكورة للبنت هي الاخت للاب والام روى ان الصديق رضي الله عنه قال في خطبته ان الاية التي
انزلها الله في سورة النساء في الفرايض فاولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة
من الام والاية التي ختم بها السورة في الاخوة والاخوات والاية التي ختم بها سورة الانفال انزلها في
اولي الارحام **قوله** يبين الله لكم ان تضلوا فيه ثلاثة اوجه اظهرها ان مفعول البيان محذوف وان
تضلوا مفعول من اجله على حذف مضاف تقديره يبين الله لكم امر الكلالة كراهة ان تضلوا فيها
اي في حكمها وهذا تقدير المبرد والثاني قول الكسائي والفراء وغيرهما من الكوفيين ان لا محذوفة بعد
ان والتقدير لئلا يضلوا قالوا وحذف لا شايع ذايع كقوله
رأينا ما رأى البصراء منها فالينا عليها ان تباعا اي ان لا تباع وقال ابو اسحق الزجاج
هو مثل قوله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا تزولا وقال ابو عبيد رويت
للكسائي حديث ابن عمر وهو لا يدعون احدكم على ولده ان يوافق من الله اجابة فاستحسنه اي لئلا
يوافق قال النحاس والمعنى عند ابي عبيدة لئلا يوافق من الله اجابة وهذا القول عند البصريين خطا لانهم لا يجوزون
اضمار لا والمعنى عندهم يبين الله لكم كراهة ان تضلوا ثم حذف كما قال واسأل القرية وكذا معنى الحديث
اي كراهة ان يوافق من الله اجابة ورجح الفارسي قول المبرد بان حذف المضاف اشيع من حذف لا النافية
الثالث انه مفعول يبين والمعنى يبين الله لكم الضلالة فتجتنبوها لانه اذا بين الشر اجتنب واذا بين
الخير ارتكب **فصل** اعلم ان هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان اولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى
لقوله يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة واخرها مشتمل على
بيان كمال علمه وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان اعني العلم والقدرة بهما تثبت الربوبية
والالهية والجلال والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي منقادا للتكاليف
روي عن البراء قال اخر سورة نزلت كاملة براءة من الله واخر اية نزلت خاتمة سورة النساء يستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة وروي عن ابن عباس ان اخر اية نزلت اية الربا واخر سورة نزلت اذا جاء نصر الله
والفتح وروي بعد ما نزلت سورة النصر عاش رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما ونزلت بعدها براءة وهي
اخر سورة نزلت كاملة فعاش النبي صلى الله عليه وسلم بعدها ستة اشهر ثم نزل في طريق حجة الوداع يستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة فسميت اية الصيف لانها نزلت في الصيف ثم نزلت وهو واقف بعرفات اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فعاش بعدها احدا وثمانين يوما ثم نزلت اية الربا ثم نزلت واتقوا
يوما ترجعون فيه الى الله فعاش بعدها احدا وعشرين يوما عن ابي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ سورة النساء فكانما تصدق على كل من ورث ميراثا واعطي من الاجر كمن اشترى محررا وبرئ من الشرك
وكان في مشيئة الله تعالى من الذين يتجاوز عنهم

سورة المائدة

مدنية كلها الا قوله اليوم اكملت لكم دينكم فانها نزلت بعرفات قال القرطبي روي انها نزلت منصرف رسول
الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية وذكر النقاش عن ابي سلمة انه قال لما رجع رسول الله صلى الله عليه
وسلم من الحديبية قال يا علي اشعرت انه نزلت علي سورة المائدة ونعمت الفائدة قال ابن العربي
هذا حديث موضوع لا يحل لمسلم اعتقاده اما انا نقول سورة المائدة ونعمت الفائدة ولا نأثره عن احد
ولكنه كلام حسن وقال ابن عطية وهذا عندي لا يشبه كلام النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سورة
المائدة تدعى في ملكوت الله المنقذة تنقذ صاحبها من ايدي ملائكة العذاب ومن هذه السورة ما
نزل في حجة الوداع ومنها ما نزل عام الفتح وهو قوله لا يجرمنكم شنآن قوم الاية وكلما نزل عام الفتح
من القران بعد الهجرة فهو مدني سواء نزل بالمدينة او في سفر والمكي ما نزل قبل الهجرة وهي مائة
وعشرون اية والفان وثمانمائة واربع كلمات واحد عشر الفا وتسعمائة وثلاثون حرفا روي
عن ابي ميسرة قال المائدة اخر ما نزل ليس فيها منسوخ قال ابو ميسرة انزل الله تعالى في هذه السورة
ثمانية عشر حكما لم ينزلها في غيرها قوله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل
السبع وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام وما علمتم من الجوارح مكلبين وطعام الذين اوتوا
الكتاب حل لكم والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وتمام الطهر في قوله اذا قمتم الى الصلاة

والسارق والسارقة ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا
حام وقوله شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت قال القرطبي وفريضة تاسعة عشر وهي قوله واذا ناديتم
الى الصلاة ليس للاذان ذكر في القران الا في هذه السورة اما انه جاء في سورة الجمعة مخصوصا بالجمعة وهو في
هذه السورة عام في جميع الصلوات وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأ سورة المائدة في حجة الوداع
وقال يا ايها الناس ان سورة المائدة من اخر ما نزل فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وقال الشعبي لم ينسخ من هذه
السورة غير قوله ولا الشهر الحرام ولا الهدي الاية وقال بعضهم نسخ منها ايتان او غير ذلك **بسم الله الرحمن**
الرحيم يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم
حرم ان الله يحكم ما يريد قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود اي بالعهود يقال وفى بالعهد واوفى به قال الزجاج
هي اوكد العهود يقال عاقدت فلانا وعقدت عليه اي الزمته ذلك باستيثاق واصله من عقد الشيء بغيره
ووصله به كما يعقد الحبل بالحبل فالعهد الزام والعقد الزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان هو المعرفة بالله تعالى
وصفاته واحكامه ومن جملة احكامه انه يجب على الخلق اظهار الانقياد لله تعالى في جميع التكاليف امر بالوفا
بالعقود اي انكم قد التزمتم بايمانكم انواع العقود واظهار الطاعة فاوفوا بتلك العقود **فصل** قال القرطبي هذه
الاية مما تلوح فصاحتها وكثرة معانيها على قلة الفاظها لكل ذي بصر بالكلام فانها تضمنت خمسة احكام الاول
الامر بالوفاء بالعقود الثاني تحليل بهيمة الانعام الثالث استثناء ما يلي بعد ذلك الرابع استثناء حال الاحرام
فيما يصاد الخامس ما تقتضيه الاية من اباحة الصيد لمن ليس بمحرم وحكى النقاش ان اصحاب الكندي قالوا
له ايها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القران فقال نعم اعمل مثل بعضه فاحتجب اياما ثم خرج فقال والله ما اقدر ولا يطيق هذا احد
اني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فنظرت فاذا هو قد نطق بالوفاء ونهى عن النكث وحلل تحليلا عاما ثم استثنى
استثناء بعد استثناء ثم اخبر عن قدرته وحكمته في سطرين ولا يقدر احد ان ياتي بهذا الا في اجلاد **فصل**
واختلفوا في هذه العقود قال ابن جريج هذا خطاب لاهل الكتاب يعني يا ايها الذين امنوا بالكتب المتقدمة اوفوا بالعهود
التي عهدتها اليكم في شان محمد عليه السلام وهي قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس
وقال اخرون هو عام قال قتادة اراد بها الحلف الذي تعاقدوا عليه في الجاهلية وقال ابن عباس هي عهود
الايمان والقران قال ابن عباس اوفوا بالعقود اي بما احل وبما حرم وبما فرض وبما حد في جميع الاشياء وكذلك
قال مجاهد وغيره وقال ابن شهاب قرات كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم حين بعثه الى نجران
وفي صدره هذا بيان من الله ورسوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود الايات الى قوله سريع الحساب
والمقصود ان التكاليف فعلا وتركا وانما سميت التكاليف عقودا لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء
بالشيء بالحبل الموثوق وقيل هي العقود التي يتعاقدها الناس بينهم **فصل** قال الشافعي اذا نذر صوم
يوم العيد او نذر ذبح الولد لغي وقال ابو حنيفة يصح واحتج بقوله اوفوا بالعقود ولقوله لم تقولون ما لا تفعلون
ولقوله يوفون بالنذر والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ولقوله عليه السلام اوف بنذرك وقال الشافعي
هذا نذر معصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله وقال ابو حنيفة خيار المجلس
غير ثابت لان البيع والشرى انعقد فحرم الفسخ لقوله تعالى اوفوا بالعقود وقال الشافعي يثبت
لان هذا العموم قد خص بقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة الجمع بين
الطلقات حرام لان النكاح عقد فوجب رعيه لقوله تعالى اوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع
فيبقى فيما عداه على الاصل وقال الشافعي ليس بحرام لتخصيص هذا العموم بالقياس وهو انه لو حرم الجمع لما
نفذ وقد نفذ فلا يحرم **قوله** احلت لكم بهيمة الانعام لما قرر اولا جميع التكاليف من حيث الجملة شرع في
ذكرها من حيث التفصيل والبهيمة كل ذات اربع في البر والبحر وقيل ما ابهم من جهة نقص النطق
والفهم قالوا واصله كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الامر على فلان اذا اشكل وهذا الباب
مبهم اي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بذوات الاربع وكل ما كان على وزن فعيل او فعيلة حلقي
العين جاز في فائه الكسر اتباعا للعين نحو بهيمة وشعير وصغير وبحيرة **والانعام** هي الابل والبقر
والغنم قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع الى قوله والخيل والبغال والحمير وقال
تعالى مما عملت ايدينا انعاما الى قوله فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وقال ومن الانعام حمولة وفرشا
وقال الواحدي لا يدخل في اسم الانعام الحافر لانه ماخوذ من النعومة قاله تعلب في العمران
فان قيل البهيمة اسم جنس والانعام اسم نوع فقوله بهيمة الانعام يجري مجرى قول القائل حيوان الانسان
فالجواب ان قلنا ان المراد بالبهيمة وبالانعام شيء واحد فاضافة البهيمة الى الانعام اما للبيان

كقولك خاتم فضة اي من فضة ومعناه البهيمة من الانعام او للتاكيد كقولنا نفس الشي وذاته وعينه وان قلنا المراد بالبهيمة شي والانعام شي آخر ففيه وجهان احدهما ان المراد من بهيمة الانعام الظبا وبقر الوحش ونحوها كانهم ارادوا ما يماثل الانعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار فاضيفت الى الانعام لحصول المشابهة · والثاني ان المراد ببهيمة الانعام اجنة الانعام · روي عن ابن عباس ان بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فاخذ ابن عباس بذنبه وقال هذا من بهيمة الانعام · وعن ابن عمر انها اجنة الانعام وذكاته ذكاة امه ومثله عن الشعبي · وذهب اكثر اهل العلم الى تحليله لما روى ابو سعيد قال قلنا يا رسول الله ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطنها الجنين انلقيه ام ناكله قال كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة امه · وشرط بعضهم الاشعار فان قيل لو قال احلت لكم الانعام لكان الكلام تاما كقوله تعالى في آية اخرى واحلت لكم الانعام فما فائدة زيادة لفظ البهيمة ههنا فالجواب ان قلنا ان بهيمة الانعام هي الاجنة فالسوال زايل · وان قلنا بان البهيمة غير الاجنة فالجواب ما تقدم في الاضافة اعني اضافة بهيمة الى الانعام فان قيل لم افرد البهيمة وجمع لفظ الانعام فالجواب ارادة الجنس فصل

قالت الثنوية ذبح الحيوان ايلام والايلام قبيح والقبيح لا يرضى به الاله الرحيم الحكيم فيمتنع ان يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله · وتحقيق ذلك ان هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن انفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد ايلامها وايلام من يبلغ في العجز الى هذا الحد اقبح · وعند هذه الشبهة افترق المسلمون فرقا كثيرة فقالت البكرية لا نسلم ان هذه الحيوانات تتالم عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع عنها الم الذبح وهذا مكابرة للضروريات · وقالت المعتزلة لا نسلم ان الايلام قبيح مطلقا بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحوقا بعوض وههنا الله تعالى عوض هذه الحيوانات باعواض شريفة في الآخرة فخرج هذا الذبح عن كونه ظلما ويدل على صحة ما قلنا ما تقرر في العقول انه يحسن الم الفصد والحجامة لطلب الصحة فاذا حسن تحمل الالم القليل لاجل المنفعة العظيمة فكذا القول في الذبح · وقال اهل السنة ان الاذن في ذبح الحيوان تصرف من الله في ملكه والمالك لا اعتراض عليه اذا تصرف في ملك نفسه والمسالة طويلة فصل

قال بعضهم احلت لكم بهيمة الانعام مجمل لان الاحلال انما يضاف الى الافعال وههنا اضيف الى الذات فتعذر اجراوه على ظاهره فلا بد من اضمار فعل وليس اضمار بعض الافعال اولى من بعض فيحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها او بعظمها او صوفها او لحمها او احلال الانتفاع بالكل فصارت الآية مجملة الا ان قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون دل على ان المراد بقوله احلت لكم بهيمة الانعام اباحة الانتفاع من كل هذه الوجوه والله اعلم قوله الا ما يتلى · هذا مستثنى من بهيمة الانعام والمعنى ما يتلى عليكم تحريمه وذلك قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما ذبح على النصب وفي هذا الاستثناء قولان · احدهما انه متصل والثاني انه منقطع حسب ما تفسر به المتلو عليهم كما سياتي بيانه وعلى تقدير كونه متصلا يكون في محله وجهان اظهرهما انه منصوب لانه استثناء متصل من موجب · ويجوز ان يرفع على انه نعت لبهيمة على ما قرر في علم النحو · ونقل ابن عطية عن الكوفيين وجهين آخرين احدهما انه يجوز رفعه على البدل من بهيمة والثاني ان الا حرف عطف وما بعدها عطف على ما قبلها ثم قال وذلك لا يجوز عند البصريين الا من نكرة او ما قاربها من اسما الاجناس نحو جا الرجال الا زيد كانك قلت غير زيد · وقوله وذلك ظاهره انه مشار به الى وجهي الرفع البدل والعطف وقوله الا من نكرة غير ظاهر لان البدل لا يجوز البتة من موجب عند احد من الكوفيين والبصريين ولا يشترط في البدل التوافق تعريفا وتنكيرا · واما العطف فذكره بعض الكوفيين واما الذي اشترط فيه البصريون التنكير او ما قاربه فانما اشترطوه في النعت بالا فيحتمل انه اختلط على ابي محمد شرط النعت فجعله شرطا في البدل · وهذا كله اذا اريد بالمتلو عليهم تحريمه قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الى آخره وان اريد بالانعام الظبا وبقر الوحش وحمره فيكون منقطعا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى بل عند الكوفيين وسياتي بيان هذا المنقطع في نصب غير قوله غير · وفي نصبه خمسة اوجه احدها انه حال من الضمير المجرور في لكم وهذا قول الجمهور واليه ذهب الزمخشري وابن عطية وقد ضعف هذا الوجه بانه يلزم منه تقييد احلال بهيمة الانعام لهم بحال كونهم غير محلي الصيد وهم حرم اذ يصير معناه احلت لكم بهيمة الانعام في حال انتفا كونكم تحلون الصيد وانتم حرم والغرض انهم قد احلت لهم بهيمة الانعام في هذه الحال وفي غيرها هذا اذا اريد ببهيمة الانعام الانعام نفسها · واما اذا اعني بها الظبي وحمر الوحش وبقره على ما فسره بعضهم فيظهر للتقييد بهذه الحال فائدة اذ يصير المعنى احلت لكم هذه الاشيا حال انتفا كونكم تحلون الصيد وانتم حرم فيها

معنى صحيح ولكن التركيب فيه قلق ولو اريد هذا المعنى من الآية الكريمة لجات به على احسن تركيب · الوجه الثاني وهو قول الاخفش وجماعة انه حال من فاعل اوفوا للعقود اي اوفوا بالعقود في حال انتفا كونكم محلين الصيد وانتم حرم وقد ضعفوا هذا المذهب من وجهين · الاول انه يلزم منه الفصل بين الحال وصاحبها بجملة اجنبية ولا يجوز الفصل الا بجمل الاعتراض وهذه الجملة وهي قوله احلت لكم بهيمة الانعام ليست اعتراضية بل هي منشئة احكاما ومبينة لها وجملة الاعتراض انما تفيد تاكيدا او تسديدا · والثاني انه يلزم منه تقييد الامر بايفا العقود بهذه الحالة ويصير التقدير كما تقدم واذا اعتبرنا مفهومه يصير المعنى فاذا انتفت هذه الحالة فلا توفوا بالعقود والامر ليس كذلك فانهم مامورون بالايفا بالعقود على كل حال من احرام وغيره · الوجه الثالث انه منصوب على الحال من الضمير المجرور في عليكم اي الا ما يتلى عليكم حال انتفا كونكم محلين الصيد وهو ضعيف ايضا بما تقدم من ان المتلو عليهم لا يتقيد بهذه الحال دون غيرها بل هو متلو عليهم في هذه الحال وفي غيرها · الوجه الرابع انه حال من الفاعل المقدر يعني الذي حذف واقيم المفعول مقامه في قوله تعالى احلت لكم بهيمة فان التقدير احل الله لكم بهيمة الانعام غير محل لكم الصيد وانتم حرم فحذف الفاعل واقام المفعول مقامه وترك الحال من الفاعل باقية وهذا الوجه فيه ضعف من وجوه · الاول ان الفاعل المنوب عنه صار نسيا منسيا غير ملتفت اليه نصوا على ذلك لو قلت انزل الغيث مجيبا لدعائهم وتجعل مجيبا حالا من الفاعل المنوب عنه فان التقدير انزل الله الغيث حال اجابته لدعائهم لم يجز فكذلك هذا ولا سيما اذا قيل بان بنية الفعل المبني للمفعول بنية مستقلة غير محولة من بنية مبنية للفاعل كما هو قول الكوفيين وجماعة من البصريين · الثاني انه يلزم منه التقييد بهذه الحال اذ اعني بالانعام الثمانية الازواج فيتقيد احلاله تعالى لهم هذه الثمانية الازواج بحال انتفا احلاله الصيد وهم حرم والله تعالى قد احل لهم هذه مطلقا · الثالث انه كتب محلي بصيغة الجمع فكيف يكون حالا من الله وكان هذا القايل زعم ان اللفظ محل من غير يا وتاويلا في ما يشبه هذا القول · الوجه الخامس انه منصوب على الاستثنا المكرر يعني انه هو وقوله الا ما يتلى مستثنيان من شي واحد وهو بهيمة الانعام نقل ذلك بعضهم عن البصريين قال والتقدير الا ما يتلى عليكم الا الصيد وانتم محرمون بخلاف قوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط على ما ياتي بيانه قال هذا وهذا وجه ساقط فان القايل ولو كان كذلك لوجب اباحة الصيد في الاحرام لانه مستثنى من الاباحة · وقال ابو حيان انما عرض الاشكال من جعلهم غير محلي الصيد حالا من المامورين بايفا العقود او من المحلل لهم او من المحلل وهو الله تعالى او من المتلو عليهم وغرهم في ذلك كونه كتب محلي بالياء وقدروه هم انه اسم فاعل من احل وانه مضاف الى الصيد اضافة اسم الفاعل المتعدي الى المفعول وانه جمع حذف منه النون للاضافة واصله غير محلين الصيد الا في قول من جعله حالا من الفاعل المحذوف فانه لا يقدر حذف نون بل حذف تنوين وانما يزول الاشكال ويتضح المعنى بان يكون قوله محلي الصيد من باب قولهم حسان النسا والمعنى النسا الحسان فكذلك هذا اصله غير الصيد المحل والمحل صفة للصيد لا للناس ولا للفاعل المحذوف ووصف الصيد بانه محل على وجهين · احدهما ان يكون معناه دخل في الحل كما يقول احل الرجل اذا دخل في الحل واحرم اذا دخل في الحرم · والوجه الثاني ان يكون معناه صار ذا حل اي حلالا بتحليل الله وذلك ان الصيد على ضربين حلال وحرام ولا يختص الصيد في لغة العرب بالحلال لكنه يختص به شرعا وقد تجوزت العرب فاطلقت الصيد على ما لا يوصف بحل ولا حرمة كقوله

ليث بعثر يصطاد الرجال اذا ما كذب الليث عن اقرانه صدقا

وقول الآخر

وقد ذهبت سلمى بعقلك كله فهل غير صيد احرزته حبائله

وقول امرئ القيس

وهو تصيد قلوب الرجال واقلت منها ابن عمرو حجر

ومجي افعل على الوجهين المذكورين كثير في لسان العرب فمن مجي افعل لبلوغ المكان ودخوله قولهم احرم الرجل واعرق واشام وايمن وانجد واتهم اذا بلغ هذه الاماكن ودخل فيها · ومن مجي افعل بمعنى صار ذا كذا قولهم اعشبت الارض وابقلت واغد البعير والبنت الشاة وغيرها واجرب الكلب واصرم النخل واتمت الناقة واحصد الزرع واجرت الرجل وانجبت المراة · واذا تقرر ان الصيد يوصف بكونه محلا باعتبار احد الوجهين المذكورين من كونه بلغ الحل او صار ذا حل اتضح كونه استثناء ثانيا ولا يكون استثناء من استثناء اذ لا يمكن ذلك لتناقض الحكم لان المستثنى من المحلل محرم والمستثنى من المحرم محلل بل ان كان المعنى بقوله بهيمة الانعام الانعام انفسها فيكون استثناء منقطعا وان كان المراد الظبا وبقر الوحش وحمره

فيكون استثناءً متصلاً على أحد تفسيري المحل استثنى الصيد الذي بلغ الحل في حال كونهم محرمين فإن قلت ما فائدة
هذا الاستثناء بقيد بلوغ الحل والصيد الذي في الحرم لا يحل أيضاً قلت الصيد الذي في الحرم لا يحل للمحرم ولا
لغير المحرم وإنما يحل لغير المحرم الصيد الذي في الحل فنبه بأنه إذا كان الصيد الذي في
الحل يحرم على المحرم وإن كان حلالاً لغيره فأحرى أن يحرم عليه الصيد الذي هو بالحرم وعلى هذا التفسير
يكون قوله إلا ما يتلى عليكم إن كان المراد به ما جاء بعده من قوله حرمت عليكم الآية استثناءً منقطعاً
إذ لا تختص الميتة وما ذكر معها بالظباء وبقر الوحش وحمره فيصير لكن ما يتلى عليكم أي تحريمه فهو محرم
وإن كان المراد ببهيمة الأنعام الأنعام والوحوش فيكون الاستثناءان راجعين إلى المجموع على التفصيل
فيرجع ما يتلى عليكم إلى ثمانية الأزواج ويرجع غير محلي الصيد إلى الوحوش إذ لا يمكن أن يكون الثاني استثناء
من الاستثناء الأول وإذا لم يمكن ذلك وأمكن رجوعه إلى الأول بوجه ما رجع إلى الأول وقد نص النحويون
أنه إذا لم يمكن استثناء بعض المستثنيات من بعض جعل الكل مستثنى من الأول نحو قام القوم إلا زيداً إلا
عمراً إلا بكراً انتهى قال قلت ما ذكرته من هذا التخريج الغريب وهو كون المحل من صفة الصيد لا من صفة الناس
ولا من صفة الفاعل المحذوف يأباه رسمه في المصحف محلي الصيد بالياء ولو كان من صفة الصيد دون الناس
لكتب محل من غير ياء وكون القراء وقفوا عليه بالياء أيضاً يأبى ذلك قلت لا يعكر ذلك على هذا التخريج لأنهم قد
رسموا في المصحف الكريم أشياء تخالف النطق بها ككتابتهم لأاذبحنه ولا أوضعوا بالألف بعد لام الألف وكتابتهم
بأييد بياءين بعد الهمزة وكتابتهم أولئك بزيادة واو ونقص ألف بعد اللام وكتابتهم الصالحات ونحوه بسقوط
الألفين إلى غير ذلك وأما وقفهم عليه بالياء فلا يجوز إذ لا يوقف على المضاف دون المضاف إليه وإن
وقف واقف فإنما يكون لقطع نفسه أو اختبار على أنه يمكن توجيه كتابته بالياء والوقف عليه بها وهو
أن لغة الأزد يقفون على زيد بزيدي بإبدال التنوين ياء فكتب محلي على الوقف على هذه اللغة بالياء وهذا
توجيه شذوذ ورسم المصحف مما لا يقاس عليه انتهى قال شهاب الدين وهذا الذي ذكره وأجازه
وغلط الناس فيه ليس بشيء وما ذكره من توجيه ثبوت الياء خطأ وفاقاً خطأ محض لأنه على تقدير تسليم ذلك في
تلك اللغة فأين التنوين الذي في محل وكيف يكون فيه تنوين وهو مضاف حتى يقول إنه قد توجه بلغة الأزد
وما ذكره من كونه يحتمل مما يكون قد كتبوه كما كتبوا تلك الأمثلة المذكورة فشيء لا يعول عليه لأن خط
المصحف سنة متبعة لا يقاس عليه فكيف يقول يحتمل القياس هذا على تلك الأشياء وأيضاً فإنهم
لا يعربوا غير إلا حالاً حتى نقل بعضهم الإجماع على ذلك وإنما اختلفوا في صاحب الحال فقوله إنه استثناء
ثان مع هذه الأوجه الضعيفة خرق للإجماع إلا ما تقدم نقله عن بعضهم من أنه استثناء ثان وعزاه
للبصريين لكن لا على هذا المدرك الذي ذكره الشيخ وقد نبا وجد بنا استشكل الناس هذه الآية وقال
ابن عطية وقد خلط الناس في هذا الموضع في نصب غير وقدروا تقديمات وتأخيرات وذلك كله غير مرضي
لأن الكلام على اطراده متمكن استثناء بعد استثناء وهذه الآية مما تلوح للفصحاء البلغاء فصاحتها وبلاغتها
حتى يحكى أنه قيل للكندي أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن فقال نعم أعمل لكم مثل بعضه فاحتجب أياماً كثيرة
ثم خرج فقال والله لا يقدر أحد على ذلك إني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فإذا هو قد نطق بالوفاء ونهى
عن النكث وحلل تحليلاً عاماً ثم استثنى استثناء بعد استثناء ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين والجمهور
على نصب غير وقرأ ابن أبي عبلة برفعه وفيه وجهان أظهرهما أنه نعت لبهيمة الأنعام والموصوف بغير لا يلزم
فيه أن يكون مماثلاً لما بعدها في جنسه تقول مررت برجل غير حمار هكذا قالوه وفيه نظر ولكن ظاهر
هذه القراءة يدل لهم والثاني أنه نعت للضمير في يتلى قال ابن عطية لأن غير محلي الصيد في المعنى بمنزلة
غير مستحل إذا كان صيداً وفيه تكلف والصيد في الأصل مصدر صاد يصيد ويصاد ويطلق على المصيد كدرهم
ضرب الأمير وهو في الآية الكريمة يحتمل الأمرين أعني من كونه باقياً على مصدريته كأنه قيل أحلت لكم بهيمة
الأنعام غير محلين الاصطياد وأنتم محرمون ومن كونه واقعاً موقع المفعول أي غير محلين الشيء المصيد
وأنتم محرمون قوله وأنتم حرم مبتدأ وخبر في محل نصب على الحال وما هو صاحب هذه الحال فقال
الزمخشري هي حال عن محلي الصيد كأنه قيل أحللنا لكم بعض الأنعام في حال امتناعكم من الصيد وأنتم
محرمون لئلا نحرج عليكم قال أبو حيان وقد بينا فساد هذا القول بأن الأنعام مباحة مطلقاً
لا بالتقييد بهذه الحال قال شهاب الدين وهذا الرد ليس بشيء لأنه إذا أحل لهم بعض الأنعام في حال
امتناعهم من الصيد فإن تحليلها لهم وهم غير محرمين بطريق الأولى وحرم جمع حرام بمعنى محرم قال

فقلت لها فيئي إليك فإنني ... حرام وإني بعد ذاك لبيب

أي ملبٍّ وأحرم إذا دخل في الحرم

أو في الإحرام وقال مكي بن أبي طالب هو في موضع نصب على الحال من المضمر في محلي وهذا هو الصحيح وأما ما ذكره الزمخشري
فلا يظهر وفيه مجيء الحال من المضاف إليه في غير المواضع المستثناة وقرأ يحيى بن وثاب وإبراهيم وأبو الحسن
حرم بسكون الراء قال أبو الحسن هي لغة تميم يعني يسكنون ضمة فعل جمعاً نحو رسل. فصل قد تقدم كلام المعربين
في الآية الكريمة وقال المفسرون معنى الآية أحلت لكم الأنعام كلها إلا ما كان منها وحشياً فإنه صيد لا يحل لكم في
حال الإحرام وقوله إلا ما يتلى عليكم استثناء مجمل واستثناء المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء
مجملاً إلا أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب
ووجه هذا أن قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام يقتضي إحلالها لهم على جميع الوجوه ثم بين أنها إن كانت ميتة
أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله فهي محرمة وقوله غير محلي الصيد
معناه أنه لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فبين أن ما كان منها صيداً فإنه حلال
في الإحلال دون الإحرام وما لم يكن صيداً فإنه حلال في الحالين جميعاً وظاهر هذه الآية يقتضي أن
الصيد مطلقاً حرام على المحرم إلا أنه تعالى بين في آية أخرى أن الصيد المحرم على المحرم إنما هو صيد البر
لا صيد البحر بقوله أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً فبين
ذلك الإطلاق ثم قال تعالى إن الله يحكم ما يريد أي أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال وأباح الصيد
في بعض الأحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه أنه تعالى مالك
الأشياء وخالقها فلا اعتراض عليه في حكمه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر
الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلاً من ربهم ورضواناً وإذا حللتم
فاصطادوا ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى
ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب لما حرم الصيد على المحرم نهى في هذه
الآية عن مخالفة تكاليف الله قال المفسرون نزلت في الحطم واسمه شريح بن ضبيعة البكري أتى المدينة
وخلف خيله خارج المدينة ودخل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال له إلى ما تدعو الناس إليه فقال
إلى شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة فقال حسن إلا أن لي أمراء لا أقطع أمراً دونهم ولعلي أسلم
وآتي بهم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه يدخل عليكم رجل من ربيعة يتكلم بلسان شيطان ثم
خرج شريح من عنده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد دخل بوجه كافر وخرج بقفا غادر وما الرجل
بمسلم فمر بسرح المدينة فاستاقه وانطلق فتبعوه فلم يدركوه فلما كان العام المقبل خرج حاجاً في حجاج
بكر بن وائل من اليمامة ومعه تجارة عظيمة وقد قلد الهدي فقال المسلمون للنبي صلى الله عليه وسلم
هذا الحطم قد خرج حاجاً فخل بيننا وبينه فقال النبي صلى الله عليه وسلم إنه قلد الهدي فقالوا يا رسول
الله هذا شيء كنا نفعله في الجاهلية فأبى النبي صلى الله عليه وسلم عليهم فأنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تحلوا شعائر الله قال ابن عباس ومجاهد هي مناسك الحج وكان المشركون يحجون ويهدون فأراد المسلمون
أن يغيروا عليهم فنهاهم الله عن ذلك وقال أبو عبيدة شعائر الله هي الهدايا المشعرة لقوله تعالى والبدن
جعلناها لكم من شعائر الله وهذا ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدي والمعطوف
يجب أن يكون مغايراً للمعطوف عليه والإشعار من الشعار وهي العلامة وإشعارها إعلامها بما يعرف
أنها هدي والشعائر جمع والأكثرون على أنه جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة
بمعنى مفعولة والشعيرة المعلمة والإشعار الإعلام وكل شيء علم فقد أشعر وهو هاهنا أن يطعن في صفحة
سنام البعير بحديدة حتى يسيل الدم فيكون ذلك علامة أنها هدي وهو سنة في الهدايا إذا كانت من
الإبل وقاس الشافعي البقر على الإبل في الإشعار فأما الغنم فلا تشعر بالجرح فإنها لا تحتمل الجرح
لضعفها وعند أبي حنيفة لا يشعر الهدي وروى عطية عن ابن عباس لا تحلوا شعائر الله في أن تصيدوا وأنتم
حرم لقوله وإذا حللتم فاصطادوا وقال السدي أراد حرم الله وقيل المراد النهي عن القتل في الحرم وقال
عطاء شعائر الله حرمات الله ثم قال ولا الشهر الحرام أي بالقتال فيه قال تعالى إن عدة الشهور عند الله
اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة
ومحرم ورجب فقوله ولا الشهر الحرام يجوز أن يكون إشارة إلى جميع هذه الأشهر كما يطلق اسم الواحد على
الجنس ويجوز أن يكون المراد رجب لأنه أكمل هذه الأشهر الأربعة في الصفة وقال ابن زيد هي النسي
لأنهم كانوا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ثم قال ولا الهدي قال الواحدي الهدي ما أهدي إلى بيت الله

الحرام من ناقة او بقرة او شاة واحدها هدية بتسكين الدال ويقال ايضا هدية وجمعها هدي قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى • واعناق الهدي مقلدات

ونظير هذه الآية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدي معكوفا ان يبلغ محله قوله ولا القلائد اي ولا ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدي كقوله تعالى وجبريل وميكال كانه قال ولا ذوات القلائد منها خصوصا قال القرطبي ثم قال المراد بالشعائر المناسك قال ذكر الهدي تنبيها على تخصيصه ومن قال الشعائر الهدي قال الشعائر ما كان مشعرا اي معلما باسالة الدم من سنامه والهدي الذي لم يشعر اكتفي فيه بالتقليد وقيل الشعائر هي البدن من الانعام والهدي البقر والغنم والثياب وكل ما يهدى وقال الجمهور الهدي عام في كل ما يتقرب به من الذبائح والصدقات ومنه قوله عليه السلام المبكر للجمعة كالمهدي بدنة الى ان قال كالمهدي بيضة فسماها هديا وتسمية البيضة هديا انما يراد به الصدقة ولذلك قال العلماء اذا قال جعلت ثوبي هديا انما يراد به الصدقة فعليه ان يتصدق به الا ان الاطلاق ينصرف الى احد الاصناف الثلاثة من الابل والبقر والغنم وسوقها الى الحرم وذبحها فيه وهذا انما يتلقى من عرف الشرع قال تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي واراد به الشاة وقال هديا بالغ الكعبة واقله شاة عند الفقهاء وقال مالك اذا قال ثوبي هدي يجعل ثمنه في هدي ويجوز ان يكون المراد القلائد حقيقة ويكون فيه مبالغة في النهي عن التعرض للهدي المقلد فانه اذا نهي عن قلائده ان يتعرض لها فبطريق الاولى ان ينهى عن التعرض للهدي المقلدة كقوله تعالى ولا يبدين زينتهن لانه اذا نهي عن اظهار الزينة فما بالك بمواضعها من الاعضاء والقلائد جمع قلادة وهي التي تشد على عنق البعير وقال عطاء اراد اصحاب القلائد وذلك انهم كانوا في الجاهلية اذا ارادوا الخروج من الحرم قلدوا انفسهم وابلهم بشيء من لحاء شجر الحرم كي لا يتعرض لهم فنهى الشرع عن استحلال شيء منها قوله ولا آمين البيت الحرام اي ولا تحلوا قوما آمين اي قاصدين ويجوز ان يكون على حذف مضاف اي لا تحلوا قتال قوم او اذى قوم آمين وقرأ عبد الله ومن تبعه ولا آمي البيت بحذف النون واضافة اسم الفاعل الى معموله والبيت نصب على المفعول به بآمين اي قاصدين البيت وليس ظرفا وقوله يبتغون حال من الضمير في آمين اي حال كون الآمين مبتغين فضلا ولا يجوز ان تكون هذه الجملة صفة لآمين لان اسم الفاعل متى وصف بطل عمله على الصحيح وخالف الكوفيون في ذلك واعرب مكي هذه الجملة صفة لآمين وليس بجيد لما تقدم وكانه تبع في ذلك الكوفيين وهنا سؤال وهو انه لم لا قيل بجواز اعماله قبل وصفه كما في هذه الآية قياسا على المصدر فانه يعمل قبل ان يوصف كقولك يعجبني ضرب زيد اشديدا والجمهور على يبتغون بياء الغيبة وقرأ حميد بن قيس والاعرج تبتغون بتاء الخطاب على انه خطاب للمؤمنين وهي قلقة لقوله من ربهم ولو اريد خطاب المؤمنين لكان تمام المناسبة تبتغون فضلا من ربكم ومن ربهم يجوز ان يتعلق بنفس الفعل وان يتعلق بمحذوف على انه صفة لفضلا اي فضلا كائنا من ربهم وقد تقدم الخلاف في ضم راء رضوان في آل عمران واذا علقنا من ربهم بمحذوف على انه صفة لفضلا فيكون قد حذف صفة رضوان لدلالة ما قبله عليه اي ورضوانا من ربهم واذا علقناه بنفس الفعل لم يحتج الى ذلك فصل قيل المراد بالفضل ههنا الربح بالتجارة والرضوان اي على زعمهم لان الكافر لا نصيب له في الرضوان قال العلماء ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب ذلك القصد نوع من الحرمة وقيل المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان ان يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن ذلك في زعمه فوصف بذلك بناء على ظنه كقوله فانظر الى الهك وقوله ذق انك انت العزيز الكريم فصل قال قوم هذه الآية منسوخة لان قوله ولا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله ولا آمين البيت الحرام يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو قول ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الآية وقال آخرون هذه الآية غير منسوخة وهؤلاء لهم طريقان الاول ان الله تعالى امرنا في هذه الآية ان لا نخيف من قصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي من المهدين اذا كانوا مسلمين لقوله اول الآية لا تحلوا شعائر الله وهذا انما يليق بنسك المسلمين لا بنسك الكفار وقوله آخر الآية يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا

وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم المراد بالآية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد زال الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قوله واذا حللتم فاصطادوا قرئ احللتم وهي لغة في حل يقال احل من احرامه كما يقال حل وقرأ الحسن بن عمران وابو واقد ونبيح والجراح بكسر الفاء العاطفة وهي قراءة ضعيفة مشكلة وخرجها الزمخشري على ان الكسر في الفاء بدل من كسر الهمزة في الابتداء وقال ابن عطية هي قراءة مشكلة ومن توجيهها ان يكون راعى كسر الف الوصل اذا ابتدأ فكسر الفاء مراعاة وتذكرا لكسر الف الوصل وقال ابو حيان وليس عندي هو كسرا محضا بل هو امالة محضة لتوهم وجود كسرة همزة الوصل كما امالوا الفا فاذا الوجود كسرة الهمزة فصل هذا امر اباحة للحلال لاحد الصيد وظاهر الامر وان كان للوجوب فهو ههنا للاباحة كقوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وهو كقول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي فاذا اديت فقد ابيح لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل وهذه الآية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم يعني اذا كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فاذا زال الاحرام وجب ان يزول المنع قوله ولا يجرمنكم قرأ الجمهور يجرمنكم بفتح الياء من جرم ثلاثيا ومعنى جرم عند الكسائي وثعلب حمل يقال جرمه على كذا اي حمله عليه قال الشاعر

ولقد طعنت ابا عيينة طعنة • جرمت فزارة بعدها ان يغضبوا

فعلى هذا التفسير يتعدى يجرم لواحد وهو الكاف والميم ويكون قوله ان تعتدوا على اسقاط حرف الخفض وهو على اي ولا يحملنكم بغضكم لقوم على اعتدائكم عليهم فيجيء في محل ان الخلاف المشهور والى هذا المعنى ذهب ابن عباس وقتادة ومعناه عند ابي عبيدة والفراء كسب ومنه فلان جريمة اهله اي كاسبهم وعن الكسائي ايضا ان جرم واجرم بمعنى كسب غيره فالجريمة والجارم بمعنى الكاسب واجرم فلان اي كسب الاثم ومنه قوله

جريمة ناهض في رأس نيق • ترى العظام ما جمعت صليبا

اي كاسب قوت والصليب الودك قال ابن فارس يقال جرم واجرم ولا جرم بمنزلة قولك لا بد ولا محالة واصله من جرم اي كسب وعلى هذا فيحتمل وجهين احدهما انه متعد لواحد والثاني انه متعد لاثنين كما ان كسب كذلك واما في الآية الكريمة فلا يكون الا متعديا لاثنين اولهما ضمير الخطاب والثاني ان تعتدوا اي لا يكسبنكم بغضكم لقوم الاعتداء عليهم وقرأ عبد الله يجرمنكم بضم الياء من اجرم رباعيا فقيل هو بمعنى جرم كما تقدم نقله عن الكسائي وقيل اجرم منقول من جرم بهمزة التعدية قال الزمخشري جرم يجري مجرى كسب في تعديه الى مفعول واحد والى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا اي كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة الى مفعولين كقولك اكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا انتهى واصل هذه المادة كما قال ابو عيسى الرماني القطع فجرم حمل على الشيء لقطعه عن غيره وجرم كسب لانقطاعه الى الكسب وجرم بمعنى حق لان الحق يقطع عليه قال الخليل لا جرم ان لهم النار اي لقد حق هكذا قال الرماني فجعل بين هذه الالفاظ قدرا مشتركا وليس عنده من باب الاشتراك اللفظي قوله وشنآن معناه بغض وهو مصدر شنئ اي ابغض وقرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم شنآن بسكون النون والباقون بفتحها وجوزوا في كل منهما ان يكون مصدرا وان يكون وصفا فحكي عن ابي علي انه قال من زعم ان فعلان اذا اسكنت عينه لم يكن مصدرا فقد اخطأ الا ان فعلان بسكون العين قليل في المصادر نحو لويته ليانا ومنه ليان وهو كثير في الصفات نحو سكران وفعلان بالفتح قليل في الصفات قالوا حمار قطوان اي عسر السير وتيس عدوان قال

يستن طيا الحلب العدوان

ومثله قول الآخر انشده ابو زيد

وقبلك ما هاب الرجال ظلامتي • وفقأت عين الاشوس الابيان

بفتح الباء والابيان الكثير ان يكون مصدرا نحو الغليان والنزوان قال اريد بالشنآن الساكن العين الوصف فالمعنى ولا يجرمنكم بغيض قوم وبغيض بمعنى مبغض اسم فاعل من ابغض وهو متعد ففعيل بمعنى الفاعل كقدير ونصير واضافته لقوم على هذا اضافة بيان اي ان البغيض من بينهم وليس مضافا لفاعل ولا مفعول بخلاف ما اذا قدرته مصدرا فانه يكون مضافا الى مفعوله او فاعله كما سيأتي وقال صاحب هذا القول يقال رجل شنآن وامرأة شنآنة كندمان وندمانة وقياس هذا ان يكون من فعل متعد وحكي رجل شنآن وامرأة شنآى كسكران وسكرى وقياس هذا ان يكون من فعل لازم ولا يبعد في ذلك فانهم قد يشتقون من مادة واحدة القاصر والمتعدي قالوا فغرت فاه وفغر فوه اي فتحه فانفتح وان اريد به المصدر فواضح ويكون مضافا الى مفعوله اي بغضكم لقوم فحذف الفاعل ويجوز ان يكون

مضافا الى فاعله اى بغض قوم اياكم فحذف مفعوله والاول اظهر فى المعنى وحكم شنآن بفتح النون مصدرا او صفة
حكم اسكانها وقد تقدم تقرير ذلك ومن مجئ شنآن الساكن العين مصدرا قول الاحوص

وما الحب الا ما تلذ وتشتهى ... وان لام فيه ذو الشنان وفندا

اراد الشنآن بسكون النون فنقل حركة الهمزة الى النون الساكنة وحذف الهمزة ولولا سكون النون لما جاز النقل ولو قال
قائل ان الاصل الشنآن بفتح النون وخفف الهمزة بحذفها راسا كما قرئ انها لاحدى الكبر بحذف همزة
احدى لكان قولا يسقط به الدليل لاحتماله والشنآن بالفتح مما شذ عن القاعدة الكلية قال
سيبويه كل بناء من المصادر على وزن فعلان بفتح العين لم يتعد فعله الا ان يشذ شئ كالشنآن
يعنى انه مصدر على فعلان بالفتح ومع ذلك جعله متعديا وفعله اكثر الافعال مصادر سمع له ستة
عشر مصدرا قالوا شنئ يشنأ شنأ وشنأة وشنآنا وشنانا مثلث الشين فهى ستة لغات وقرأ ابن وثاب والحسن
والوليد عن يعقوب يجرمنكم بسكون النون جعلوها نون التوكيد الخفيفة والنهى فى اللفظ للشنآن
وهو فى المعنى للمخاطبين نحو لا ارينك ههنا ولا تموتن الا وانتم مسلمون قاله مكى **فصل** قال القفال
هذا معطوف على قوله ولا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعنى ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم
صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا وتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به قال
محمد بن جرير ان هذه السورة نزلت بعد قصة الحديبية فكان الصد قد تقدم وليس للناس ان يعين بعضهم
بعضا على العدوان حتى اذا تعدى واحد منهم على الاخر تعدى ذلك الاخر عليه لكن الواجب ان يعين بعضهم
بعضا على ما فيه البر والتقوى **قوله** ان صدوكم قرأ ابو عمرو وابن كثير بكسر ان والباقون بفتحها فمن كسر فعلى انها
شرطية والفتح على انها علة للشنآن اى لا يكسبكم او لا يحملنكم بغضكم لقوم لاجل صدهم اياكم عن المسجد الحرام
وهى قراءة واضحة وقد استشكل الناس قراءة الابوين من حيث ان الشرط يقتضى ان الامر المشروط لم
يقع والغرض ان صدهم عن البيت الحرام كان قد وقع ونزول هذه الاية متأخر عنه بمدة فان الصد
وقع عام الحديبية وهى سنة ست والاية نزلت سنة ثمان وايضا فان مكة كانت عام الفتح فى ايديهم
فكيف يصدون عنها قال ابن جريج والنحاس وغيرهما هذه القراءة منكرة واحتجوا بما تقدم من الاشكال
قال شهاب الدين ولا اشكال فى ذلك والجواب عما قالوه من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصد
كان قبل نزول الاية فان نزولها عام الفتح ليس مجمعا عليه وذكر اليزيدى انها نزلت قبل الصد فصار الصد
امرا منتظرا والثانى انه وان سلمنا ان الصد كان متقدما على نزولها فيكون المعنى ان وقع صد مثل
ذلك الصد الذى وقع زمن الحديبية او يستديموا ذلك الذى وقع منهم فلا يجرمنكم قال مكى ومثله
عند سيبويه قول الفرزدق

اتغضب ان اذنا قتيبة حزتا

وذلك شئ قد كان ووقع وانما معناه
ان وقع مثل ذلك الغضب وجواب الشرط ما قبله يعنى وجواب الشرط ما دل عليه ما قبله لان البصريين
يمنعون تقدم الجواب الا ابا زيد وقال مكى ايضا ونظير ذلك ان يقول رجل لامرأته انت طالق ان
دخلت الدار بكسر ان لم تطلق عليه بدخولها الاول لانه امر ينتظر ولو فتح لطلقت عليه لانه امر
كان ووقع ففتح ان لما هو علة لما كان ووقع وكسرها انما هو لامر منتظر والوجهان حسنان على معنييهما
وهذا الذى قاله مكى تفصل فيه الفقهاء بين من يعرف النحو وبين من لا يعرفه ويؤيد هذه القراءة قراءة عبد الله
ابن مسعود ان يصدوكم قال ابو عبيد حدثنا حجاج عن هرون قال قرأ ابن مسعود فذكرها قال وهذا لا يكون الا على
استيناف الصد يعنى ان وقع صد اخر مثل ما تقدم عام الحديبية ونظم هذه الايات على ما هى عليه من ابلغ
ما يكون وافصحه وليس فيها تقديم ولا تأخير كما زعم بعضهم فقال اصل تركيب الاية الاولى غير محلى الصيد
وانتم حرم فاذا احللتم فاصطادوا واصل تركيب الثانية ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم
ورضوانا ولا يجرمنكم ونظره باية البقرة يعنى ان الله يأمركم وهذا لا حاجة اليه مع ان التقديم والتأخير
عند الجمهور من ضرائر الشعر فيجب تنزيه القران عنه وليست الجملة ايضا من قوله واذا احللتم فاصطادوا
معترضة بين قوله ولا آمين البيت الحرام وبين قوله ولا يجرمنكم بل هى مؤسسة ومنشئة حكما وهو
حل الاصطياد عند التحلل من الاحرام والجملة المعترضة انما تفيد توكيدا وتسديدا وهذه مفيدة حكما
جديدا كما تقدم **وقوله** ان تعتدوا قد تقدم انه من متعلقات لا يجرمنكم على انه مفعول ثان او على حذف حرف
الجر ثم من كسر ان صدوكم يكن الشرط وجوابه المقدر فى محل جر صفة لقوم اى شنآن قوم هذه صفتهم ومن
فتحها فمحلها الجر او النصب لانها على حذف لام العلة كما تقدم قال الزمخشرى والمعنى ولا يكسبنكم بغض قوم
لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه قال ابو حيان وهذا تفسير معنى لا تفسير اعراب لانه يمتنع

ان يكون مدلول يجرم جعل وكسب فى استعمال واحد لاختلاف مقتضاهما فيمتنع ان يكون تعتدوا فى محل مفعول به ومفعول
على اسقاط حرف الجر قال شهاب الدين وهذا الذى قاله لا يتصور ان يتوهمه من له ادنى بصر بالصناعة حتى ينبه
عليه وقد تقدم قراءة البزى بتشديد ولا تعاونوا وان الاصل تتعاونوا فادغم وحذف الباقون احدى التاءين كقوله
ولا تيمموا الخبيث **قوله** وتعاونوا على البر والتقوى اى ليعن بعضكم بعضا على البر والتقوى قيل البر متابعة
الامر والتقوى مجانبة النهى وقيل البر الاسلام والتقوى السنة ولا تعاونوا على الاثم والعدوان قيل
الاثم الكفر والعدوان الظلم وقيل الاثم المعصية والعدوان البدعة قال النواس بن سمعان الانصارى سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البر والاثم فقال البر حسن الخلق والاثم ما حاك فى نفسك وكرهت ان يطلع عليه الناس
ثم قال واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد **قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم
ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم
وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم
واخشون اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا فمن اضطر فى مخمصة غير
متجانف لاثم فان الله غفور رحيم** قوله حرمت عليكم الميتة وهذا هو المستثنى من الاباحة فى قوله الا ما يتلى عليكم
وهو احد عشر نوعا وقد تقدم اعراب حرمت عليكم الميتة واصلها واعلم ان تحريم الميتة موافق للمعقول لان الدم جوهر
لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم فى عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار واما
الدم فقال الزمخشرى كانوا يجعلون فى المباعر الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف فحرم الله تعالى ذلك عليهم
واما الخنزير فقال العلماء الغذاء يصير جزءا من جوهر المتغذى ولا بد ان يحصل للمتغذى اخلاق وصفات من
جنس ما كان حاصلا فى الغذاء والخنزير مطبوع على حرص شديد ورغبة شديدة فى المشتهيات فحرم اكله على الانسان
لئلا يتكيف بتلك الكيفية ولذلك ان الفرنج لما واظبوا اكل لحم الخنزير اورثهم الحرص العظيم والرغبة الشديدة
فى المشتهيات واورثهم عدم الغيرة فان الخنزير يرى الذكر من الخنازير ينزو على الانثى التى له ولا يتعرض له
لعدم الغيرة وتقدم الكلام على الخنزير واشتقاقه فى سورة البقرة واما الشاة فانها حيوان فى غاية السلامة
وكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكلها كيفية اجنبية عن احوال الانسان
واما ما اهل لغير الله به والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج اذا لبى ومنه استهلال الصبى وهو
صراخه اذا ولد فكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله ذلك وقدم هنا لفظ الجلالة فى قوله
لغير الله به واخرت فى البقرة لانها هناك فاصلة او تشبه الفاصلة بخلافها هنا فان بعدها معطوفات
والمنخنقة وهى التى تموت خنقا وهو حبس النفس سواء فعل بها ذلك آدمى او اتفق لها ذلك فى حبل او بين عودين
او شجرة وذكر قتادة ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة وغيرها فاذا ماتت اكلوها وذكر نحوه عن ابن عباس
والموقوذة وهى التى وقذت اى ضربت حتى ماتت من وقذه اى ضربه حتى استرخى منه وقذه النعاس اى غلبه
وكان المادة دالة على سكون واسترخاء ويدخل فى الموقوذة ما رمى بالبندق فمات وهى ايضا فى معنى الميتة
وفى معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها والمتردية من تردى اى سقط من علو فهلك ويقال ما يدرى
اين ردى اى ذهب وردى وتردى بمعنى هلك قال تعالى وما يغنى عنه ماله اذا تردى والمتردية انواع فالمتردية
هى التى تسقط من جبل او موضع مشرف او فى بئر فتموت فهذه ميتة لانها ماتت وما سال منها الدم ويدخل
فيه اذا اصابه سهم وهو فى الجبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم مات بالتردى او بالسهم ودخلت
الهاء فى هذه الكلمات لان المنخنقة هى الشاة المنخنقة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة والمتردية
وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل والنطيحة فعيلة
بمعنى مفعول وكان من حقها ان لا يدخلها تاء التانيث كقتيل وجريح الا انها جرت مجرى الاسماء او لانها لم يذكر
موصوفها لانك ان لم تدخل الهاء لم يعرف ارجل هو ام امراة ومثله الذبيحة والنسيكة كذا قاله ابو البقاء وفيه
نظر لانهم انما يحذفون التاء اذا ذكر الموصوف لاجل اللبس نحو مررت بقبيلة بنى فلان لئلا يلبس المذكر
بالمؤنث وهنا اللبس منتف وايضا فحكم المذكر والانثى فى هذا سواء والنطيحة هى التى تنطحها اخرى فتموت وهذه
ايضا ميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم **قوله** وما اكل السبع ما بمعنى الذى وعائده محذوف اى وما
اكله السبع ومحل هذا الموصول الرفع عطفا على ما لم يسم فاعله وهذا غير ما بين على ظاهره لان ما اكله السبع
وفرغ منه لا يذكى فلا بد من حذف ولذلك قال الزمخشرى وما اكل بعضه السبع وقرأ الحسن والعباس
وابو حيوة السبع بسكون الباء وهو تسكين للمضموم ونقل فتح السين والباء معا والسبع كل ذى ناب ومخلب
كالاسد والنمر ويطلق على ذى المخلب من الطيور قال

وسباع الطير تعد وانطانا * بحطامهم ما يستغل * فصل معنى الكلام يريد ما بقي مما اكل السبع قال قتادة
كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه الله * قوله الا ما ذكيتم * فيه
قولان * احدهما انه استثناء متصل والقائلون بهذا اختلفوا فقال علي وابن عباس وقتادة هو مستثنى
من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وعلى هذا ان ادركت ذكوته بان وجدت له عينا تطرف او ذنبا
يتحرك او رجلا تركض فاذبح فهو حلال فان هذه الحال تدل على بقا الحياة فيه تماما * وقال ابو البقا
الاستثناء راجع الى المتردية والنطيحة واكيلة السبع وليس راجعا الى المنخنقة منه بحيث ومنهم من قال
هو مستثنى مما اكل السبع خاصة * والقول الثاني انه منقطع اي ولكن ما ذكيتم من غيرها فحلال لكم فكلوه
وكان هذا القايل يراى انها وصلت بهذه الاسباب الى الموت او الى حالة قريبة منه فلم تفد تذكيتها
عنده شيئا * والتزكية الذبح وذكت النار ارتفعت واصل الذكاة تمام الشي ومنه الذكا في الفهم وهو
تمامه والذكا في السن وهو النهاية في الشباب ذكي الرجل اسن ما قال *
على اعراقه تجري المذكي * وليس على تقلبه وجهد * وقيل الاستثناء من التحريم لا من المحرمات يعني
حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال فيكون الاستثناء منقطعا ايضا واذا كان اصل التذكية
الاتمام فالمراد ههنا اتمام فري الاوداج وانهار الدم قال عليه السلام ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه
فكل ليس السن والظفر * قال القرطبي جمهور العلما على ان كل ما فري الاوداج وانهر الدم من الات
الذكاة ما خلا السن والظفر على هذا تواترت الاخبار وقال به فقها الامصار والسن والظفر المنهي
عنهما في التذكية هما غير المنزوعين لان ذلك يصير خنقا وكذلك قال ابن عباس ذلك الخنق
فاما المنزوعان فاذا فري الاوداج فجايز فالذكاة جايزة عندهم وكره قوم السن والظفر والعظم
على كل حال منزوعان او غير منزوعين منهم ابراهيم والحسن والليث بن سعد وهو مروي عن الشافعي
لظاهر الحديث * واقل الذكاة في الحيوان المقدور عليه قطع الحلقوم والمري وكماله ان يقطع الودجين
معهما * ويجوز بكل محدد يجرح من حديد او قصب او زجاج او حجر او غيره الا السن والظفر للحديث المتقدم
وانما يحل ما ذكيته بعد ما جرح السبع فاكل منه شيئا اذا ادركته والحياة فيه مستقرة فذكيته
فاما ما يجرح السبع فيخرجه الى حالة المذبوح فهو في حكم الميتة فلا يكون حلالا والمتردية والنطيحة
اذا ادركتها حية قبل ان يصير الى حالة المذبوح فذكيتها تكون حلالا ولو رمى صيدا في الهوا فاصابه
فسقط على الارض ومات كان حلالا لان الوقوع على الارض من ضرورته وان سقط على شجر او جبل ثم تردى
منه فمات فلا يحل لانه من المتردية الا ان يكون السهم ذبحه في الهوا فيحل كيفما وقع لان الذبح
قد حصل قبل التردية * فصل واختلفوا فيمن رفع يده قبل تمام الذكاة ثم رجع في الفور واكمل الذكاة فقيل
يجزيه * وقيل لا يجزيه والاول اصح لانه جرحه ثم ذكاه وحياته مستجمعة فيه * قوله وما ذبح على النصب * رفع ايضا
على الميتة * واختلفوا في النصب فقيل هي حجارة كانوا يذبحون عليها وعلى هذا واضحة * وقيل هي الاصنام لانها
تنصب لتعبد فعلى هذا في على وجهان * احدهما انها بمعنى اللام اي وما ذبح لاجل الاصنام * والثاني هي على بابها
ولكنها في محل نصب على الحال اي وما ذبح مسمى على الاصنام كذا ذكره ابو البقا وفيه نظر فهو كونه قدرا المتعلق
شيئا خاصا * والجمهور على النصب بضمتين فقيل هو جمع نصاب * وقيل هو مفرد ويدل له قول الاعشى *
وذا النصب المنصوب لا تقربنه * ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا * وفيه احتمال * وقرا طلحة
ابن مصرف بضم النون واسكان الصاد وهي تخفيف القراءة الاولى * وقرا عيسى بن عمر النصب
بفتحتين * قال ابو البقا وهو اسم بمعنى المنصوب كالقبض والنفض بمعنى المقبوض والمنفوض والحسن
النصب بفتح النون وسكون الصاد وهو مصدر واقع موقع المفعول به * ولا يجوز ان يكون مخففا
لقراءة عيسى بن عمر لان الفتحة لا تخفف * فصل النصب يحتمل ان يكون جمعا وان يكون واحدا فان
كان جمعا ففي واحده وجوده * احدها ان واحده نصاب فنصاب ونصب كحمار وحمر * وثانيها ان واحده
نصب فيقولك نصب ونصب كسقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري * وثالثها ان
واحده النصيبة * قال الليث النصب جمع النصيبة وهي علامة تنصب للقوم وان قلنا النصب واحد
فجمعه انصاب مثل عنق واعناق قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا وذكر البيت المتقدم
لكن رواه على وجه اخر فقال * ولا النصب المنصوب لا تعبدنه * لعافية والله ربك فاعبدا *
فصل قال بعضهم النصب الاوثان فاستبعده قوم لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير
الله وذلك هو الذبح على اسم الاوثان والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه * وقال ابن
زيد ما ذبح على النصب وما اهل لغير الله به واحد * وقال مجاهد وقتادة وابن جريج كانت حول البيت ثلثماية وستون
حجرا منصوبة كان اهل الجاهلية يعبدونها ويعظمونها ويذبحون لها وليست باصنام انما الاصنام هي المصورة
المنقوشة وكانوا يلطخونها بتلك الادمية ويشرحون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية
يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره ذلك فانزل الله تعالى لن ينال
الله لحومها ولا دماؤها * وقوله وما ذبح على النصب فيه وجهان احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب
والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلام عليك
وقال وان اسأتم فلها اي فعليها * قوله وان تستقسموا بالازلام ان وما في خبرها في محل رفع عطفا على الميتة
والازلام القداح واحدها زلم وزلم بفتح الزاي وضمها ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال
رجل مزلم وامراة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلايق ويقال قدح مزلم وزلم اذا طرر واجيد قده وصنعته وما
احسن ما زلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح للطافتها * وفي الاستقسام بالازلام
قولان * الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا اخر ضرب بالقداح وقالوا اكتبوا على
بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على العمل وان خرج
النهي امسك وان خرج الغفل اعاد العمل مرة اخرى * وذكر البغوي ان ازلامهم كانت سبعة قداح مستوية من
شوحط تكون عند سادن الكعبة مكتوب على واحد نعم وعلى واحد لا وعلى واحد من غيركم وعلى واحد ملصق وعلى
واحد العقل وواحد غفل ليس عليه شي وكانوا اذا ارادوا امرا او تدافعوا في نسب او اختلفوا في تحمل عقل جاوا الى هبل
وهو اعظم اصنام قريش فجاوا بماية درهم فجزور فاعطوها صاحب القداح حتى يجيل القداح ويقولون يا الهنا
انا اردنا كذا وكذا فان خرج نعم فعلوا وان خرج لا لم يفعلوا ذلك حولا ثم عادوا الى القداح ثانية واذا اجالوا على
نسب فان خرج منكم كان وسيطا منهم وان خرج من غيركم كان حليفا * وان خرج ملصق كان على منزلته لا نسب
له ولا حلف * واذا اختلفوا في عقل فمن خرج عليه قدح العقل تحمله * وان خرج الغفل اجالوا ثانيا حتى يخرج المكتوب
فصل قال القرطبي وانما قيل لهذا الفعل استقسام لانهم كانوا يستقسمون
به الرزق وما يريدون كما يقال الاستسقا في الاستدعا للسقي ونظير هذا الذي حرمه الله قول المنجم لا تخرج
من اجل نجم كذا او اخرج من اجل نجم كذا * وقال المورج من اهل اللغة الاستقسام ههنا هو الميسر وهو القمار
ووجه ذكرها مع هذه المطاعم انها كانت ترضخ عند البيت معها * وقال سعيد بن جبير الازلام حصا بيض كانوا
يضربون بها * وقال مجاهد هي كعاب فارس والروم التي يتقامرون بها * وقال الشعبي الازلام للعرب والكعاب
للعجم * وقال سفيان بن وكيع هي الشطرنج * قال عليه السلام من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن
سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة * قوله ذلكم فسق * مبتدا وخبر واسم الاشارة راجع الى الاستقسام
بالازلام خاصة وهو مروي عن ابن عباس لان معناه حرم عليكم تناول الميتة وكذا فرجع اسم الاشارة الى هذا
المقدر * فان قيل لم صار الاستقسام بالازلام فسقا والنبي صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال * فالجواب
قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب
غدا * وقال لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله والحديث المتقدم * قوله اليوم يئس الذين كفروا
من دينكم * اليوم ظرف منصوب بيئس والالف واللام فيه للعهد قيل اراد به يوم عرفة وهو يوم الجمعة عام
حجة الوداع نزلت هذه الاية فيه بعد العصر * وقيل هو يوم دخوله عليه السلام مكة سنة تسع * وقيل ثمان
* وقال الزجاج وتبعه الزمخشري انها ليست للعهد ولم يرد باليوم يوما معينا وانما اراد به الزمان الحاضر
وما يدانيه من الازمنة الماضية والاتية كقولك كنت بالامس شابا وانت اليوم اشيب لا تريد بالامس الذي
قبل يومك ولا باليوم الزمن الحاضر فقط ونحوه الان في قول الشاعر *
الان لما ابيض مسربتي * وعضضت من نابي على جذم * لم يرد بهذه حقايقها * والجمهور
على يئس بالهمز وقرا يزيد بن القعقاع ييس بياء من غير همز وروى ايضا عن ابي عمرو ويقال ييس ويبس
بفتح عين المضارع وكسرها وهو شاذ ويقال ايس ايضا مقلوب من يئس فوزنه عفل ويدل على القلب كونه
لم يعل اذ لو لم يقدر ذلك للزم ان يعل لتحرك حرف العلة وانفتاح ما قبله لكنه لما كان في معنى ما لم
يعل صح * واليأس انقطاع الرجا وهو ضد الطمع ومن دينكم متعلق بيئس ومعناها ابتدا الغاية وهو على حذف
مضاف اي من ابطال امر دينكم * فصل لما حرم وحلل فيما تقدم ختم الكلام بقوله ذلكم فسق ثم حرضهم على
التمسك بما شرع لهم فقال يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم ولا
باقي الشرايع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل

لهم اليأس من أن يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم وإذا صار الأمر كذلك فيجب عليكم أن لا تلتفتوا إليهم وأن تقبلوا على طاعة الله والعمل بشرائعه وفي قوله يئس الذين كفروا من دينكم قولان، الأول يئسوا من أن تحللوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة، والثاني يئسوا من أن يغلبوكم على دينكم لأنه تعالى كان قد وعد بإعلاء هذا الدين على كل الأديان بقوله ليظهره على الدين كله فحقق ذلك النصر وأزال الخوف واستدلوا بهذه الآية على أن التقية جائزة عند الخوف لأنه تعالى أمرهم بإظهار الشرائع عند زوال الخوف من الكفار فدل على جواز تركها عند قيام الخوف قوله اليوم أكملت لكم دينكم، الكلام في قوله اليوم كالكلام في اليوم قبله نزلت هذه الآية يوم الجمعة يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء فكادت عضد الناقة تندق من ثقلها فبركت، عن عمر بن الخطاب أن رجلا من اليهود قال له يا أمير المؤمنين آية في كتابكم تقرؤونها لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيدا قال أي آية قال اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فقال عمر قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي أنزلت فيه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قائم بعرفة يوم جمعة أشار عمر إلى أن ذلك اليوم كان عيدا لنا، قال ابن عباس كان ذلك اليوم خمسة أعياد جمعة وعرفة وعيد اليهود وعيد النصارى والمجوس ولم تجتمع أعياد أهل الملل في يوم قبله ولا بعده، وروى هرون بن عنترة عن أبيه قال لما نزلت هذه الآية بكى عمر فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما يبكيك يا عمر قال أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا فإذا كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص قال صدقت فكانت هذه الآية نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاش بعدها أحدا وثمانين يوما ومات يوم الاثنين بعدما زاغت الشمس لليلتين خلتا من شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة وقيل توفي يوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول وكانت هجرته في الثاني عشر منه فقوله اليوم أكملت لكم دينكم يعني يوم نزول هذه الآية أكملت لكم دينكم يعني الفرائض والسنن والحدود والجهاد والحلال والحرام فلم ينزل بعد هذه الآية حلال ولا حرام ولا شيء من الفرائض هذا معنى قول ابن عباس وروي عنه أن آية الربا نزلت بعدها، وقال سعيد بن جبير وقتادة اليوم أكملت لكم دينكم فلم يحج معكم مشرك، وقيل أظهرت دينكم وأمنتكم من العدو فإن قيل قوله اليوم أكملت لكم دينكم يقتضي أن الدين كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب أن الدين الذي كان عليه محمد عليه السلام أكثر عمره كان ناقصا وإنما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة وأجابوا عنه بوجوه، أحدها أن المراد ما تقدم من إزالة الخوف عنهم كما يقول الملك إذا استولى على عدوه وقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا فينبغي على هذا أن يقال إن دين محمد كان ناقصا قبل ذلك اليوم، وثانيها المراد أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكاليفكم من تعليم الحلال والحرام وهذا أيضا ضعيف لأنه لو لم يبين لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وإنه لا يجوز، وثالثها وهو المختار ما ذكره القفال وهو أن الدين ما كان ناقصا البتة بل كان أبدا كاملا وكانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت إلا أنه تعالى كان عالما في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا مصلحة فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم وأما في آخر زمان المبعث فأنزل شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة فالشرع أبدا كان كاملا إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص والثاني كمال إلى يوم القيامة فلهذا قال اليوم أكملت لكم دينكم وأجاب القرطبي بأن يقال له لم قلت إن كل نقص فهو عيب أرأيت نقصان الشهر عيب أو نقصان صلاة المسافر أهو عيب ونقصان العمر الذي أراده الله بقوله وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره أهو عيب وكذلك نقصان أيام الحيض عن المعهود ونقصان أيام الحمل ونقصان المال بسرقة أو حريق أو غرق إذا لم يفتقر صاحبه فنقصان الدين في الشرع قبل أن يلحق به الأجزاء الباقية في علم الله تعالى ليس بعيب فمعنى قوله اليوم أكملت لكم دينكم يخرج على وجهين، أحدهما أن المراد بلغته أقصى الحد الذي كان له عندي فيما قضيته وقدرته وذلك لا يوجب أن يكون ما قبل ذلك ناقصا عما كان عند الله تعالى أنه يلحقه به كالرجل يبلغه الله مائة سنة فيقال أكمل الله عمره ولا يلزم من ذلك أن يكون عمره ناقصا حين كان ابن ستين سنة نقص قصور وخلل قال النبي صلى الله عليه وسلم من عمره الله ستين سنة فقد أعذر إليه في العمر وقد بلغ الله بالظهر والعصر والعشاء أربع ركعات فلو قيل أكملها لكان الكلام صحيحا ولا يلزم من ذلك أنها حين كانت ركعتين ناقصة نقص خلل، الثاني أن المراد بقوله اليوم أكملت لكم دينكم أنه وفقهم للحج الذي لم يكن بقي عليهم من أركان الدين غيره فحجوا فاستجمع لهم الدين أداء لأركانه لقوله عليه السلام بني الإسلام على خمس وكانوا قد كانوا شهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتمروا ولم يكونوا حجوا فلما حجوا أنزل الله تعالى وهم بالموقف هذه الآية فصل استدلوا بهذه الآية على بطلان القياس لأن الآية دلت على أنه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع إذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا وإذا حصل النص في جميع الوقائع

فالقياس إن كان على وفق ذلك النص كان عبثا وإن كان على خلافه كان باطلا، وأجيبوا بأن المراد بإكمال الدين أنه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بين طريق الحكم فيها بالقياس فإنه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التي نص على أحكامها والثاني أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الأول ثم إنه تعالى أمر بالقياس وتعبد المكلفين به فكان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الأحكام، قال نفاة القياس الطريق المقتضية لإلحاق غير المنصوص بالمنصوص إما أن تكون قطعية أو غير قطعية فإن كانت قطعية فلا نزاع في صحته فإنا نسلم أن القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة وهذا القياس يكون المصيب فيه واحدا ومخالفه يستحق العقاب وينقض به قضاء القاضي وأنتم لا تقولون بذلك وإن كانت طريقه ظنية كان كل أحد يمكنه أن يحكم بما غلب على ظنه من غير أن يعلم هل هو دين الله أم لا وهل هو الحكم الذي حكم الله به أم لا ومثل هذا لا يكون إكمالا للدين بل يكون إلقاء للخلق في ورطة الظنون، وأجيبوا بأنه إذا كان كل مجتهد مكلفا بالعمل بمقتضى ظنه كان ذلك إكمالا ويكون كل مكلف قاطعا بأنه عامل بحكم الله قوله وأتممت عليكم نعمتي، عليكم يتعلق بأتممت ولا يجوز تعلقه بنعمتي وإن كان فعلها يتعدى بعلى نحو أنعم الله عليه وأنعمت عليه لأن المصدر لا يتقدم عليه معموله إلا أن ينوب منابه، قال أبو البقاء فإن جعلته على التبيين أي أتممت أعني عليكم جاز ولا حاجة إلى ما ادعاه ومعنى أتممت عليكم نعمتي أنجزت وعدي في قولي ولأتم نعمتي عليكم وكان من تمام نعمته أن دخلوا مكة آمنين ظاهرين وحجوا مطمئنين لم يخالطهم أحد من المشركين، قال ابن الخطيب وهذا المعنى قد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمله على هذا يكون تكريرا وإنما معنى قوله وأتممت عليكم نعمتي أي بسبب ذلك الإكمال لأنه لا نعمة أتم من نعمة الإسلام قوله ورضيت لكم الإسلام دينا، في رضي وجهان، أحدهما أنه متعد لواحد وهو الإسلام ودينا على هذا حال، وقيل هو بمعنى صير وجعل فيتعدى لاثنين أولهما الإسلام والثاني دينا، ولكم يجوز فيه وجهان أحدهما أنه متعلق برضي والثاني أنه متعلق بمحذوف لأنه حال من الإسلام ولكنه قدم عليه ومعنى الكلام أن هذا هو الدين المرضي عند الله ويؤكده قوله ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه قوله فمن اضطر فقد تقدم الكلام عليها في البقرة وفي مخمصة متعلق باضطر ومعنى اضطر أصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع منه من الميتة والمخمصة المجاعة لأنها تخمص لها البطون أي تضمر، قال أهل اللغة الخمص والمخمصة خلاء البطن من الطعام وأصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال خميص وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وهي صفة محمودة في النساء يقال رجل خمصان وامرأة خمصانة ومنه أخمص القدم لدقتها ويستعمل في الجوع والغرث قال: تبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا، وقال آخر: كلوا في بعض بطنكم تعفوا فإن زمانكم زمن خميص، ووصف الرجال بذلك مبالغة كقولهم نهاره صائم وليله قائم، وغير نصب على الحال، قال بعضهم ينتصب بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف، ويجوز أن ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدر متأخرا، والجمهور على متجانف بالألف وتخفيف النون من تجانف، وقرأ أبو عبد الرحمن والنخعي متجنف بتشديد النون دون الألف، قال أبو محمد بن عطية وهي أبلغ من متجانف في المعنى لأن شد العين يدل على مبالغة وتوغل في المعنى، لإثم متعلق بمتجانف واللام على بابها وقيل هي بمعنى إلى أي غير مائل إلى إثم ولا حاجة إليه وقد تقدم معنى هذه اللفظة واشتقاقها عند قوله فمن خاف من موص جنفا، قال القرطبي هو بمعنى قوله غير باغ ولا عاد ومعنى الإثم هاهنا أن يأكل فوق الشبع تلذذا في قول أهل العراق، وفي قول أهل الحجاز أن يكون عاصيا، قال قتادة غير متعرض لمعصية في مقصده، وقوله فإن الله غفور رحيم جملة إما في محل جزم أو رفع على حسب ما قيل في من وكذلك القول في الفاء إما واجبة أو جائزة والعائد على كل التقديرين محذوف أي فإن الله غفور له يعني يغفر له أكل المحرم عند الاضطرار رحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم إلى أكله وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني أنها وإن كانت محرمة إلا أنها تحل في حال الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق إلى هاهنا اعتراض وقع في النسق والغرض منه تأكيد ما ذكر من معنى التحريم فإن تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والإسلام الذي هو الدين المرضي عند الله قوله تعالى يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله إن الله سريع الحساب وهذا أيضا متصل بما قبله من ذكر المطعومات وقد تقدم الكلام على ماذا وقوله لهم بلفظ الغيبة لتقدم ضمير الغيبة في قوله تعالى يسألونك ولو قيل في الكلام ماذا أحل لنا لكان جائزا على حكاية الجملة كقولك أقسم زيد ليضربن ولأضربن بلفظ الغيبة والتكلم إلا أن ضمير التكلم يقتضي حكاية ما قالوا كما أن لأضربن يقتضي حكاية الجملة المقسم عليها وماذا أحل هذا الاستفهام معلق للسؤال وإن لم يكن السؤال من أفعال القلوب إلا أنه

لما كان سبب العلم والعلم يتعلق به فكذلك سببه وقد تقدم تحريره في البقرة. وقال الزمخشري هنا في السؤال معنى
القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم ولا حاجة الى تضمين السؤال معنى القول
لما تقدم من ان السؤال تعلق بالاستفهام تحسينه. وقال ابن الخطيب لو كان حكاية لكلامهم لكانوا قد
قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان ذلك باطل لا يقولونه وانما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح انه ليس حكاية
لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان كيفية الواقعة. قال القرطبي ما في موضع رفع بالابتداء والخبر احل لهم وذا زائدة
وان شئت كانت بمعنى الذي ويكون الخبر قل احل لكم الطيبات. فصل قال سعيد بن جبير نزلت هذه
الآية في عدي بن حاتم وزيد بن المهلهل الطائيين وهو زيد الخيل الذي سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم
زيد الخير فقالا يا رسول الله انا قوم نصيد بالكلاب والبزاة فماذا يحل لنا منها فنزلت هذه الآية. وقيل
سبب نزولها ان النبي صلى الله عليه وسلم لما امر بقتل الكلاب قالوا يا رسول الله ماذا يحل لنا من هذه
الامة التي امرت بقتلها فنزلت هذه الآية فلما نزلت اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اقتناء الكلاب
التي ينتفع بها ونهى عن امساك ما لا ينتفع به منها. قوله قل احل لكم الطيبات. يعني الذبائح على اسم الله عز
وجل. وقيل كلما تستطيبه العرب وتستلذه من غير ان يرد بتحريمه نص من كتاب او سنة وكانت العرب
في الجاهلية يحرمون اشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يستطيبونها
الا انهم كانوا يحرمونها لشبهات ضعيفة فقال تعالى كل ما يستطاب فهو حلال واكده بقوله تعالى قل
من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث
والطيب في لغة العرب هو المستلذ والحلال المأذون فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما
اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا لصار تقدير الآية قل احل
لكم المحللات وهذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى واعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة
باهل المروءة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات. واعلم ان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ورد تخصيصه بقوله ويحرم عليهم الخبائث ونص في هذه
الآية على اباحة المستلذات والطيبات وهذا اصل كبير في معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة. قوله وما علمتم في ما هذه
ثلاثة اوجه احدها انها موصولة بمعنى الذي والعائد محذوف اي ما علمتموه ومحلها الرفع عطفا على مرفوع ما لم يسم
فاعله اي واحل لكم صيد ما علمتم فلا بد من حذف هذا المضاف. والثاني انها شرطية فمحلها رفع بالابتداء
والجواب قوله فكلوا قال ابو حيان وهذا اظهر لانه لا اضمار فيه. والثالث انها موصولة ايضا ومحلها الرفع بالابتداء
والخبر قوله فكلوا وانما دخلت الفاء تشبيها للموصول باسم الشرط وقوله من الجوارح في محل نصب على الحال
وفي صاحبها وجهان احدهما انه الموصول وهو ما. والثاني انه الهاء العائدة على الموصول وهو في المعنى كالاول. والجوارح جمع
جارحة والهاء للمبالغة سميت بذلك لانها تجرح الصيد غالبا او لانها تكسبه والجرح الكسب ومنه ويعلم ما جرحتم
بالنهار والجارحة صفة جارية مجرى الاسماء لانها لم يذكر موصوفها غالبا وقرأ عبد الله بن عباس وابن الحنفية
علمتم مبنيا للمفعول وتخريجها ان يكون ثم مضاف محذوف اي وما علمكم الله من امر الجوارح مكلبين حال من
فاعل علمتم ومعنى مكلبين مؤدبين ومضرين ومعودين اي حال تكليبكم هذه الجوارح اي اغرائكم اياها
على الصيد. قال ابو حيان وفائدة هذه الحال وان كانت مؤكدة لقوله علمتم فكان يستغني عنها ان يكون
المعلم ماهرا بالتعليم حاذقا فيه موصوفا به انتهى وفي جعله هذه الحال مؤكدة نظر بل هي مؤسسة واشتقت
هذه الحال من لفظ الكلب هذا الحيوان المعروف وان كانت الجوارح تندرج فيها غيره حتى سباع الطير تغليبا
له لان الصيد اكثر ما يكون به عند العرب او اشتقت من الكلب وهو الضراوة يقال هو كلب بكذا اي حريص به
كلب اي حريص وكانه ايضا مشتق من الكلب هذا الحيوان لحرصه او اشتقت من الكلب والكلب يطلق على السبع
ايضا ومنه الحديث اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد. قال ابو حيان وهذا الاشتقاق لا يصح لان
كون الاسد كلبا هو وصف فيه والتكليب من صفة المعلم. والجوارح هي سباع بنفسها وكلاب بنفسها
لا بجعل المعلم. وقرئ مكلبين بتخفيف اللام وفعل وافعل قد يشتركان في معنى واحد الا ان كلب بالتشديد
معناه علمها وضراها واكلب معناه صار ذا كلاب على ان الزجاج قال يقال رجل مكلب يعني بالتشديد ومكلب
يعني من اكلب وكلاب يعني بتضعيف اللام اي صاحب كلاب وجاءت جملة الجواب هنا فعلية وجملة السؤال
اسمية وهي ماذا احل فهي جواب لها من حيث المعنى لا من حيث اللفظ اذ لم يتطابقا في الجنس والكلاب
والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب الكلاب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التاديب
فصل معنى الآية واحل لكم صيد ما علمتم من الجوارح. واختلفوا في هذه الجوارح فقال الضحاك

والسدي هي الكلاب دون غيرها ولا يحل ما صاده غير الكلب الا ان تدرك ذكاته ولا عمل على هذا بل عامة اهل العلم
على ان المراد من الجوارح الكاسب من سباع البهائم كالفهد والنمر والكلب ومن سباع الطير كالبازي والعقاب
والصقر ونحوها مما يقبل التعليم فيحل صيد جميعها. قوله تعلمونهن فيه اربعة اوجه احدها انها جملة مستأنفة. الثاني
انها جملة في محل نصب على انها حال ثانية من فاعل علمتم ومنع ابو البقاء ذلك لانه لا يجيز
للعامل ان يعمل في حالين وتقدم الكلام في ذلك. الثالث انها حال من الضمير المستتر في مكلبين فيكون حالا من حال
وتسمى المتداخلة وعلى كلا القولين من القول بتعدد الحال او تداخلها فهي حال مؤكدة لان معناها مفهوم من علمتم ومن مكلبين. الرابع ان تكون
جملة اعتراضية وهذا على جعل ما شرطية او موصولة خبرها فكلوا فيكون قد اعترض بين الشرط وجوابه او بين المبتدا
وخبره. فان قيل هل يجوز وجه خامس وهو ان تكون هذه الجملة حالا من الجوارح اي من الجوارح حال كونها تعلمونهن لان
في الجملة ضمير ذي الحال. فالجواب ان ذلك لا يجوز لان ذلك يؤدي الى الفصل بين هذه الحال وبين صاحبها
باجنبي وهو مكلبين الذي هو حال من فاعل علمتم وانث الضمير في تعلمونهن مراعاة للفظ الجوارح اذ هو جمع
جارحة. ومعنى تعلمونهن تؤدبونهن اداب اخذ الصيد مما علمكم الله اي من العلم الذي علمكم الله. وقال
السدي اي كما علمكم الله فمن بمعنى الكاف والمقصود منه المبالغة في التعظيم. قوله فكلوا مما امسكن عليكم
في من وجهان اظهرهما انها تبعيضية لان الدم كالريش لا يؤكل وهي صفة لموصوف محذوف هو مفعول الاكل
اي فكلوا شيئا مما امسكن عليكم. والثاني انها زائدة كقوله كلوا من ثمره وهو قياس قول الاخفش. قال القرطبي
وخطاه البصريون فقالوا من لا تزاد في الاثبات وانما تزاد في النفي والاستفهام وعلى الاول تتعلق من
بمحذوف وعلى الثاني لا تعلق لها وما موصولة او نكرة موصوفة والعائد محذوف على كلا التقديرين اي امسكنه
والنون في امسكن للجوارح وعليكم متعلق بامسكن والاستعلاء هنا مجاز. فصل معنى الكلام ان الجارحة
المعلمة اذا خرجت بارسال صاحبها فاخذت الصيد وقتلته حل. والتعليم هو ان يوجد فيها ثلاثة اشياء اذا
اشليت استشلت واذا زجرت انزجرت واذا اخذت الصيد امسكت ولم تاكل فاذا وجد منها ذلك مرارا
واقله ثلاث مرات كانت معلمة تحل قتيلها اذا خرجت بارسال صاحبها لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وسميت فامسك وقتل فكل وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه
واذا خالط كلابا لم يذكر اسم الله عليها فامسكن وقتلن فلا تاكل فانك لا تدري ايها قتل. وان رميت
الصيد فوجدته بعد يوم او يومين ليس به الا اثر سهمك فكل وان وقع في الماء فلا تاكل فانك لا تدري
الماء قتله او سهمك. واختلفوا فيما اذا اخذت الصيد واكلت منه شيئا فذهب اكثر العلماء الى تحريمه
وروي ذلك عن ابن عباس وهو قول عطاء وطاوس وبه قال الثوري وابن المبارك واصحاب الرأي
واصح قولي الشافعي لقوله عليه السلام فان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه ورخص بعضهم في اكله
وروي ذلك عن ابن عمر وسلمان الفارسي وسعد بن ابي وقاص وبه قال مالك لما روى ابو ثعلبة الخشني
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وان اكل منه. وروى
ابو ثعلبة الخشني قال قلت يا نبي الله انا بارض قوم اهل كتاب افناكل في انيتهم وبارض صيد اصيد بقوسي
وبكلبي الذي ليس بمعلم وبكلبي المعلم فما يصلح لي قال اما ما ذكرت من اهل الكتاب فان وجدتم غيرها فلا
تاكلوا فيها وان لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها وما صدت بقوسك فذكرت اسم الله فكل وما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله عليه فكل وما
صدت بكلبك غير المعلم فادركت ذكاته فكل. قوله واذكروا اسم الله عليه. في هذه الهاء ثلاثة اوجه
احدها انها تعود على المصدر المفهوم من الفعل وهو الاكل كانه قيل واذكروا اسم الله على الاكل ويؤيده
قوله عليه السلام سم الله وكل مما يليك. والثاني انه يعود على ما علمتم اي اذكروا اسم الله على الجوارح
عند ارسالها على الصيد وقوله عليه السلام اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله. والثالث انها تعود
على ما امسكن اي اذكروا اسم الله على ما ادركتم ذكاته مما امسكه عليكم الجوارح ويبنى على هذا الاعراب
وجوب اشتراط التسمية في هذه المواضع ثم قال واتقوا الله ان الله سريع الحساب اي احذروا مخالفة
امر الله في تحليل ما حلله وتحريم ما حرمه. فصل قال القرطبي دلت هذه الآية على جواز اتخاذ الكلاب
واقتنائها للصيد وثبت ذلك في صحيح السنة وزادت الحرث والماشية وقد كان اول الاسلام امر
بقتل الكلاب وقال من اقتنى كلبا الا كلب ماشية او صيد نقص من عمله كل يوم قيراطان. قال
القرطبي وهذا ابلغ اما ان يكون لترويعه المسلمين وتشويشه عليهم بنباحه واما لمنع دخول الملائكة
البيت او لنجاسته على مذهب من يرى ذلك واما لاقتحام النهي عن اتخاذ ما لا منفعة فيه. فصل
قال القرطبي في الآية دليل على ان العالم له من الفضيلة ما ليس للجاهل لان الكلب المعلم له فضيلة

على سائر الكلاب فالانسان اذا كان له علم اولى **قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين** الكلام فيه كالكلام فيما قبله وقد تقدم ان المراد بالثلاثة الايام المذكورة هنا وقت واحد وانما كرره تاكيدا ولاختلاف الاحداث الواقعة فيه حسن تكريره وليس بشيء فادعى بعضهم ان في الكلام تقديما وتاخيرا وان الاصل فاذكروا اسم الله عليه وكلوا مما امسكن عليكم وهذا يشبه قول من يعيد الضمير على الجوارح المرسلة **قوله** وطعام الذين اوتوا الكتاب فيه وجهان اظهرهما انه مبتدأ وخبره حل لكم ابرز الاخبار بذلك في جملة اسمية اعتناء بالسؤال عنه واجاز ابو البقاء ان يكون مرفوعا عطفا على مرفوع ما لم يسم فاعله وهو الطيبات وجعل قوله حل لكم خبر مبتدأ محذوف وهذا ينبغي ان لا يجوز البتة لتقديره ما لا يحتاج اليه مع ذهاب بلاغة الكلام وقوله وطعامكم حل لهم مبتدأ وخبر وجاز على قول ابي البقاء ان يكون طعام عطفا على ما قبله وحل خبر مبتدأ محذوف ولم يذكره كانه استشعر الصواب

فصل ومعنى احل لكم الطيبات يعني الذبائح على اسم الله عز وجل وفي المراد بطعام الذين اوتوا الكتاب ثلاثة اقوال الاول الذبائح يريد ذبائح اليهود والنصارى ومن دخل في دينهم من سائر الامم قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فاما من دخل في دينهم بعد المبعث فلا تحل ذبيحته ولو ذبح يهودي او نصراني على اسم غير الله كالنصراني يذبح على اسم المسيح فاختلفوا فيه فقال ابن عمر لا يحل وهو قول ربيعة وذهب اكثر العلماء الى انه يحل وهو قول الشعبي وعطاء والزهري ومكحول سئل الشعبي وعطاء عن النصراني يذبح باسم المسيح قالا يحل فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون وقال الحسن اذا ذبح اليهودي او النصراني فذكر اسم غير الله وانت تسمع فلا تاكله واذا غاب عنك فكل فقد احل الله ذلك واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي رضي الله عنه انه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ الشافعي وعن ابن عباس انه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا باس وبه اخذ ابو حنيفة والقول الثاني ان المراد بطعامهم الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة وهو منقول عن بعض ائمة الزيدية والقول الثالث ان المراد جميع المطعومات ووجه القول الاول ان ما سوى الذبائح فهي حلال قبل ان كانت لاهل الكتاب فلا يبقى للتخصيص باهل الكتاب فائدة ولان ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح وهي التي تصير طعاما بفعل الذابح وقوله وطعامكم حل لهم اي حل لكم ان تطعموهم من طعامكم **فان قيل** كيف شرع لهم حل طعامنا وهم كفار ليسوا من اهل الشرع قال الزجاج ومعناه حلال لكم ان تطعموهم وقيل لانه ذكر عقيبه حكم النساء ولم يذكر حل المسلمات لهم فكانه قال حلال لكم ان تطعموهم حرام عليكم ان تزوجوهم **قوله** والمحصنات من المؤمنات في رفع المحصنات وجهان احدهما انه مبتدأ خبره محذوف اي والمحصنات حل لكم ايضا وهذا هو الظاهر واختار ابو البقاء ان يكون معطوفا على الطيبات فانه قال من المؤمنات حال من الضمير في المحصنات او من نفس المحصنات اذا عطفتها على الطيبات وحل مصدر بمعنى الحلال فلذلك لم يثن ولم يؤنث ولم يجمع لانه احسن الاستعمالين في المصادر الواقعة صفة للاعيان ويقال في الاتباع حل بل وهو كقولهم حسن بسن وعطشان نطشان ومن المؤمنات حال كما تقدم اما من الضمير في المحصنات او من المحصنات وقد تقدم اشتقاق هذه اللفظة واختلاف القراء فيها في سورة النساء

فصل هذا منقطع عن قوله وطعامكم حل لهم وراجع الى الاول واختلفوا في معنى المحصنات فذهب اكثر العلماء الى ان المراد بهن الحرائر واجازوا نكاح كل حرة مؤمنة كانت او كتابية فاجرة كانت او عفيفة وهو قول مجاهد وقال هؤلاء لا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية لقوله فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات جوز نكاح الامة بشرط ان تكون مؤمنة ولقوله اذا آتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى سيدها وجوز اكثرهم نكاح الامة الكتابية الحربية وقال ابن عباس لا يجوز وقرأ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فمن اعطى الجزية حل لنا نساؤهم ومن لم يعط لم تحل لنا نساؤه وذهب قوم الى ان المراد من المحصنات في الآية العفائف من الفريقين حرائر كن او اماء واجازوا نكاح الامة الكتابية وحرموا البغايا من المؤمنات والكتابيات وهو قول الحسن وقال الشعبي احصان الكتابية ان تستعف من الزنا وتغتسل من الجنابة وذهب ابن عمر الى انه لا يجوز نكاح الذمية لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويقول لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى واجاب من قال بهذا القول عن التمسك بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه

احدها ان المراد الذين آمنوا منهم فانه كان يحتمل ان يخطر ببال بعضهم ان الكتابية اذا آمنت هل يجوز للمسلم التزوج بها ام لا فبين الله تعالى بهذه الآية جواز ذلك وثانيها ما روى عطاء قال انما رخص الله تعالى في التزويج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الآن ففيهن كثرة عظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة وثالثها الآيات الدالة على وجوب مباينة الكفار كقوله لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة فيصير ذلك سببا لميل الزوج الى دينها **قوله** اذا آتيتموهن ظرف العامل فيه احد شيئين اما احل واما حل المحذوف على حسب ما قرر والجملة بعده في محل خفض باضافة الظرف اليها وهي هنا لمجرد الظرفية ويجوز ان تكون شرطية وجوابها محذوف اي اذا آتيتموهن اجورهن فحللن لكم والاول اظهر ومحصنين حال وعاملها احد ثلاثة اشياء اما آتيتموهن وصاحب الحال الضمير المرفوع واما احل المبني للمفعول واما حل المحذوف كما تقدم **وغير** يجوز فيه ثلاثة اوجه احدها ان ينتصب على انه نعت لمحصنين والثاني ان ينتصب على الحال وصاحب الحال الضمير المستتر في محصنين والثالث انه حال من فاعل آتيتموهن فيكون هذا حالا ثانية منه وذلك عند من يجوز ذلك **فصل** تقييد التحليل بايتاء الاجور يدل على تاكيد وجوبها وان من تزوج امرأة وعزم ان لا يعطي صداقها كان في صورة الزاني فتسمية المهر بالاجرة يدل على ان اقل الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر في الاجارات لا يتقدر وقوله محصنين غير مسافحين اي غير معالنين بالزنا ولا متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمها في هذه الآية واباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان **قوله** ولا متخذي يجوز فيه الجر على انه عطف على مسافحين وزيدت لا تاكيدا للنفي المفهوم من غير والنصب على انه عطف على غير باعتبار اوجهها الثلاثة ولا يجوز عطفه على محصنين لانه مقترن بلا المؤكدة للنفي المتقدم ولا نفي مع محصنين وتقدم معاني هذه الالفاظ **قوله** ومن يكفر بالايمان تقدم له نظائر وقيل المراد بالايمان المؤمن به فهو مصدر واقع موقع المفعول به كدرهم ضرب الامير وقيل ثم مضاف محذوف اي بموجب الايمان وهو الباري تبارك وتعالى واعلم ان الكافر انما يكفر بالله ورسوله فاما الكفر بالايمان فهو محال فلذلك اختلف المفسرون فقال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي بالله الذي يجب الايمان به وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء على سبيل المجاز وقال الكلبي بالايمان اي بكلمة التوحيد وهي شهادة ان لا اله الا الله لان الايمان من لوازمها واطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور وقال قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فانزل الله هذه الآية ومن يكفر بالايمان اي يستحل الحرام او يحرم الحلال فقد حبط عمله اي ما كان حاصلا له **فصل** القائلون بالاحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان قد هلك وضاع فانه انما ياتي بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاده انها خير من الايمان فاذا لم يكن الامر كذلك بل كان ضائعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا معناه ان من ثواب ايمانه **قوله** وهو في الآخرة من الخاسرين الظاهر ان الخبر قوله من الخاسرين فيتعلق قوله في الآخرة بما تعلق به هذا الخبر وقال مكي العامل في الظرف محذوف تقديره وهو خاسر في الآخرة ودل على المحذوف قوله من الخاسرين فان جعلت الالف واللام في الخاسرين ليستا بمعنى الذين جاز ان يكون العامل في الظرف من الخاسرين يعني انه لو كانت موصولة لامتنع ان يعمل ما بعدها فيما قبلها لان الموصول لا يتقدم عليه ما في حيزه وهذا كما قالوا في قوله اني لعملكم من القالين وكانوا فيه من الزاهدين وتقدير مكي يتعلق هذا الظرف وهو خاسر انما هو بناء على كون ال موصولة وبالجملة فلا حاجة الى هذا التقدير بل العامل بدليل قوله فان جعلت الالف واللام ليس بمعنى الذين ولا يجوز ان يكون في الآخرة هو الخبر فيه كما تقدم العامل في الظرف الواقع خبرا وهو الكون المطلق ومن الخاسرين متعلق بما تعلق به لانه لا فائدة في ذلك فان جعل من الخاسرين حالا من ضمير الخبر ويكون حالا لازمة جاز وهو ضعيف في الاعراب وقد تقدم نظير هذه الآية في البقرة عند قوله وانه في الآخرة لمن الصالحين **فصل** قوله وهو في الآخرة من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الآية وهو ان يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من الخاسرين ويدل على انه لا بد من هذا الشرط قوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة **قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم**

وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون

اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فطلب الوفا بعهد العبودية فكان العبد قال يا الهي العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية مني فانت اولى بان تقدم الوفا بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فبين تعالى ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح قدم بيان المطعوم على المنكوح فلما تم هذا البيان فكانه قال قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب من منافع الدنيا فاشتغل انت في الدنيا بالوفا بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة ولا يمكن اقامتها الا بالطهارة لاجرم بدا تعالى بذكر شرائط الوضو **قوله** اذا قمتم الى الصلاة قالوا تقديره اذا اردتم القيام كقوله فاذا قرات القران فاستعذ وهذا من اقامة المسبب مقام السبب وذلك ان القيام متسبب عن الارادة والارادة سببه قال الزمخشري فان قلت لم جاز ان يعبر عن ارادة الفعل بالفعل قلت لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له وهي قصده اليه وميله وخلوص داعيته فكما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل في قولهم الانسان لا يطير والاعمى لا يبصر اي لا يقدران على الطيران والابصار ومنه قوله تعالى نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين اي قادرين على الاعادة كذلك عبر عن ارادة الفعل بالفعل وذلك لان الفعل مسبب عن القدرة فاقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما ولايجاز الكلام وقيل تقديره اذا قصدتم الصلاة لان من توجه الى شي وقام اليه كان قاصدا له فعبر بالقيام عن القصد والجمهور قدروا حالا محذوفة من فاعل قمتم اي اذا قمتم الى الصلاة محدثين اذ لا وضو على غير المحدث وان كان قال به جماعة قالوا ويدل على هذه الحال المحذوفة مقابلتها بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا فكانه قيل ان كنتم محدثين الحدث الاصغر فاغسلوا كذا وامسحوا كذا وان كنتم محدثين الحدث الاكبر فاغسلوا الجسد كله قال شهاب الدين وفيه نظر **فصل** قال قوم الامر بالوضو ليس تكليفا مستقلا بنفسه لان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها هو القيام الى الصلاة والجزا الامر بالغسل والمعلق على الشي بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فاقتضى ان الامر بالوضو تبع للامر بالصلاة وقال اخرون المقصود من الوضو الطهارة والطهارة مقصودة بدليل قوله تعالى في اخر الاية ولكن يريد ليطهركم ولقوله عليه السلام بني الدين على النظافة وقال امتي غر محجلون من اثر الوضو يوم القيامة والاخبار الواردة في كون الوضو سببا لغفران الذنوب كثيرة **فصل** قال داود يجب الوضو لكل صلاة لظاهر الاية لان قوله اذا قمتم الى الصلاة يقتضي العموم قال القفال كلمة اذا لا تفيد العموم لانه لو قال لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت فلو دخلت ثانية لم تطلق واذا قال السيد لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الا الفعل مرة واحدة ويمكن ان يجاب القفال بان التكاليف الواردة في القران مبناها على التكرير وفي الصور التي ذكرت ليس كذلك بل مبناها على القراين واستدل الفقها بان النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح صلى الصلوات كلها بوضو واحد وجمع يوم الخندق بين اربع صلوات بوضو واحد واجاب داود بان الخبر الواحد لا ينسخ القران وقال قوم هو امر على طريق الندب ندب من قام الى الصلاة ان يجدد لها الطهارة وان كان على طهر لما روى عبد الله بن حنظلة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالوضو عند كل صلاة طاهرا او غير طاهر فلما شق ذلك عليه امر بالسواك عند كل صلاة وقال قوم هذا اعلام من الله تعالى لرسوله ان لا وضو عليه الا اذا قام الى الصلاة دون غيرها من الاعمال فاذن له ان يفعل بعد الحدث ما بدا له من الافعال غير الصلاة لما روى ابن عباس قال كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فرجع من الغايط فاتي بطعام فقيل الا تتوضا فقال لم اصل فاتوضا **قوله** فاغسلوا وجوهكم وحد الوجه من منابت شعر الراس الى منتهى الذقن طولا وما بين الاذنين عرضا يجب غسل جميعه في الوضو ويجب ايصال الما الى ما تحت الحاجبين واهداب العينين والشارب والعذار والعنفقة وان كانت كثيفة واما العارض واللحية فان كانت كثيفة لا ترى البشرة من تحتها لا يجب غسل باطنها في الوضو بل يجب غسل ظاهرها وهل يجب امرار الما على ظاهر ما استرسل من اللحية عن الذقن فقال ابو حنيفة لا يجب لان الشعر النازل عن حد الوجه لا يكون حكمه حكم الوجه في وجوب غسله وقال غيره يجب امرار الما على ظاهره لان الله تعالى امر بغسل الوجه والوجه ما تقع به المواجهة وقال ابن عباس يجب غسل داخل العينين لانه من الوجه وقال غيره لا يجب للحرج والمضمضة والاستنشاق يجبان في الوضو والغسل عند احمد واسحق وعند الشافعي لا يجبان بنا على انهما من الظاهر او من الباطن

ولو نبتت للمراة لحية وجب ايصال الما الى جلدة الوجه وان كانت كثيفة **قوله** وايديكم الى المرافق في الى ثلاثة اوجه احدها انها على بابها من انها للغاية وفيها حينئذ خلاف فقيل ان ما بعدها لا يدخل فيما قبلها وقيل بالعكس وقيل لا تعرض لها في دخول ولا عدمه وانما يدور الدخول والخروج مع الدليل وعدمه وقيل ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها دخل في الحكم والا فلا ويعزى لابي العباس وقيل ان كان ما بعدها من غير جنس ما قبلها لم يدخل وان كان من جنسه فيحتمل الدخول وعدمه واول هذه الاقوال هو الاصح عند النحاة قال بعضهم وذلك انا حيث وجدنا قرينة مع الى فان تلك القرينة تقتضي الاخراج مما قبلها فاذا ورد كلام مجرد عن القراين فينبغي ان يحمل على الامر الغالب الكثير وهو الاخراج ولم يرد هذا القايل بين الى وحتى فجعل حتى تقتضي الادخال والى تقتضي الاخراج بما تقدم من الدليل والوجه الثاني انها بمعنى مع اي مع المرافق وقد تقدم الكلام في ذلك عند قوله الى اموالكم **والمرافق** جمع مرفق بفتح الميم وكسر الفا على الفصيح من اللغة وهو مفصل ما بين العضد والمعصم **فصل** ذهب اكثر العلما الى وجوب غسل اليدين مع المرفقين والكعبين وقال مالك والشعبي ومحمد بن جرير وزفر لا يجب غسل المرفقين والكعبين في اليد والرجل لان حرف الى للغاية والحد لا يدخل في المحدود ولهذا ما يكون غاية للحكم يكون خارجا عنه كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل والجواب ان حد الشي قد يكون منفصلا عن المحدود كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا وقد لا يكون منفصلا كقولك بعتك هذا الثوب من هاهنا الى هذا الموضع فهذا مقطع محسوس واذا كان كذلك فان المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين يوجب غسله سلمنا ان المرفق لا يجب غسله الا ان المرفق اسم لما جاوز طرف العظم لانه هو الذي يرتفق به اي يتكي عليه ولا نزاع ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله قاله الزجاج **فصل** فان كان اقطع مما دون المرفق وجب غسل ما بقي لان محل التكليف باق وان كان اقطع مما فوق المرفق لم يجب لان محل التكليف زال وان كان اقطع من المرفق فقال الشافعي يجب امساس الما لطرف العظم لان غسل المرفق كان واجبا وهو عبارة عن ملتقى العظمين فاذا وجب امساس الما عند ملتقى العظمين وجب امساس الما لطرف العظم الباقي لا محالة **قوله** وامسحوا برؤسكم في هذه البا ثلاثة اوجه احدها انها للالصاق اي الصقوا المسح برؤسكم قال الزمخشري المراد الصاق المسح بالراس وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه قال ابو حيان وليس كما ذكر يعني انه لا يطلق على الماسح بعض راسه انه ملصق المسح براسه وهذه مشاحة لا طايل تحتها والثاني انها زايدة كقوله ولا تلقوا بايديكم وقوله لا يقران بالسور وهو ظاهر كلام سيبويه فانه حكى خشنت صدره وبصدره ومسحت راسه وبراسه بمعنى واحد وقال الفرا تقول العرب خذ الخطام وبالخطام وهزه وهز به وخذ براسه وراسه والثالث انها للتبعيض كقوله شربن بما البحر ثم ترفعت وهذا قول ضعيف وتقدم الكلام في ذلك اول البسملة **فصل** اختلف العلما في قدر الواجب من مسح الراس فقال مالك واحمد يجب مسح الجميع كما يجب مسح جميع الوجه في التيمم وقال ابو حنيفة يجب مسح ربع الراس وقال الشافعي قدر ما يطلق عليه اسم المسح واحتج الشافعي بانه لو قال مسحت بالمنديل فهذا لا يصدق الا عند مسحه بكله ولو قال مسحت يدي بالمنديل فهذا يكفي في صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل فقوله وامسحوا برؤسكم يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الراس وذلك الجزء غير مقدر في الاية فان قدرناه بمقدار معين لم يتعين ذلك المقدار الا بدليل غير الاية فيلزم صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل وعلى ما قلناه تكون الاية مبينة مفيدة فهو اولى ويؤيده ما روي عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضا فمسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه واجاز احمد المسح على العمامة ووافقه الاوزاعي والثوري ومنعه غيره وحمل الحديث على ان فرض المسح سقط عنه بمسح الناصية **فصل** قال القرطبي لو غسل المتوضي راسه بدل المسح فقال ابن العربي لا نعلم خلافا في ان ذلك يجزيه الا ما نقل عن بعضهم ان ذلك لا يجزي وهذا مذهب اهل الظاهر **فان قيل** هذه زيادة خرجت عن اللفظ المتعبد به قلنا ولم تخرج عن معناه في ايصال الفعل الى المحل ولذلك لو مسح راسه ثم حلقه لم يكن عليه اعادة المسح **قوله** وارجلكم قرا نافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ارجلكم نصبا وباقي السبعة وارجلكم جرا والحسن بن ابي الحسن وارجلكم رفعا فاما قراة النصب ففيها تخريجان احدهما انها معطوفة على ايديكم فان حكمها الغسل كالاوجه والايدي كانه قيل واغسلوا ارجلكم الا ان هذا التخريج افسده بعضهم بانه يلزم منه الفصل بين المتعاطفين بجملة غير اعتراضية لانها منشية حكما جديدا فليس فيها تاكيد للاول وقال ابن عصفور وقد ذكر الفصل بين المتعاطفين واقبح ما يكون ذلك بالجمل فدل قوله على انه لا يجوز تخريج الاية على ذلك

وقال ابو البقاء عكس هذا القفال هو معطوف على الوجوه ثم قال وذلك جائز في العربية بلا خلاف وجعل السنة الواردة بغسل الرجلين مقوية لهذا التخريج وليس بشيء فان للقائل ان يقول يجوز ان يكون النصب على محل المجرور وكان حكمها المسح ولكن نسخ ذلك بالسنة وهو قول مشهور للعلماء والثاني انه منصوب عطفا على محل المجرور وقبله كما تقدم تقريره قبل ذلك واما قراءة الجر ففيها اربعة تخاريج احدها انه منصوب في المعنى عطفا على الايدي المغسولة وانما خفض على الجوار كقولهم هذا جحر ضب خرب وكان من حقه الرفع لانه صفة في المعنى للجحر لصحة اتصافه به والضب لا يوصف به وانما جره على الجوار وهذه المسئلة عند النحويين لها شرط وهو ان يؤمن اللبس كما تقدم تمثيله بخلاف قام غلام زيد العاقل اذا جعلت العاقل نعت الغلام امتنع جره على الجوار لاجل اللبس والمقصد وايضا قول الشاعر

كانما ضربت قدام اعينها * قطنا بمستحصد الاوتار محلوج * وقول الاخر
فاياكم وحية بطن واد * هموز الناب ليس لكم بسي * وقول الاخر
كان ثبيرا في عرانين ودقه * كبير اناس في بجاد مزمل * وقول الاخر
كان نسج العنكبوت المرمل *

بجر محلوج وهو صفة لقطنا المنصوب وبجر هموز وهو صفة لحية المنصوب وبجر المزمل وهو صفة لكبير لانه بمعنى الملتف وبجر المرمل وهو صفة نسج وانما جرت هذه لاجل المجاورة وقرأ الاعمش ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين بجر المتين لمجاورته للقوة وهو صفة للرزاق وهذا وان كان واردا الا ان التخريج عليه ضعيف لضعف الجوار من حيث الجملة وايضا فان الخفض على الجوار انما ورد في النعت لا في العطف وقد ورد في التوكيد قليلا في ضرورة الشعر قال

يا صاح بلغ ذوي الزوجات كلهم * ان ليس وصل اذا انحلت عرى الذنب *

بجر كلهم وهو توكيد لذوي المنصوب واذا لم يرد الا في النعت او ما شذ من غيره فلا ينبغي ان يخرج عليه كتاب الله تعالى وممن نص على ضعف تخريج الاية على الجوار مكي بن ابي طالب وغيره قال مكي وقال الاخفش وابو عبيدة الخفض فيه على الجوار والمعنى للغسل وهو بعيد لا يحمل القرآن عليه وقال ابو البقاء وهو الاعراب الذي يقال هو على الجوار وليس بممتنع ان يقع في القرآن لكثرته فقد جاء في القرآن والشعر فمن القرآن قوله تعالى وحور عين على قراءة من جر وهو معطوف على قوله باكواب واباريق وهو مختلف المعنى اذ ليس المعنى يطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين وقال النابغة

لم يبق الا اسير غير منفلت * او موثق في حبال القد مجنوب *

والقوافي مجرورة والجوار مشهور عندهم في الاعراب ثم ذكر اشياء كثيرة زعم انها مقوية لمدعاه منها قلب الاعراب في الصفات كقوله تعالى عذاب يوم محيط واليوم ليس بمحيط وانما المحيط العذاب ومثله قوله تعالى في يوم عاصف والعاصف ليس من صفة اليوم بل من صفة الريح ومنها قلب بعض الحروف الى بعض كقوله عليه السلام ارجعن مأزورات غير مأجورات والاصل موزورات ولكن اريد التواخي وكذلك قولهم انه ليأتينا بالغدايا والعشايا يعني ان الاصل بالغدوات لانها من الغدوة ولكن لاجل العشايا جاءت بالياء دون الواو ومنها تأنيث المذكر كقوله تعالى فله عشر امثالها فحذف التاء من عشر وهي مضافة الى الامثال وهي مذكرة ولكن لما جاور الامثال ضمير المؤنث اجرى عليها حكمه وكذلك قوله

لما اتى خبر الزبير تضعضعت * سور المدينة والجبال الخشع *

وقولهم ذهبت بعض اصابعه يعني ان السور مذكر وبعض ايضا كذلك ولكن لما جاورا المؤنث اعطيا حكمه ومنها قامت هند لما لم يفصلوا اتوا بالتاء ولما فصلوا لم يأتوا بها ولا فرق الا المجاورة وعدمها ومنها استحسانهم النصب في الاشتغال بعد جملة فعلية في قولهم قام زيد وعمرا كلمته لمجاورة الفعل ومنها قلبهم الواو المجاورة للطرف همزة نحو اوائل بخلاف طواويس لبعدها من مجاورة الطرف قال وهذا موضع يحتمل ان يكتب فيه اوراق من الشواهد وقد بوب النحويون له بابا ورتبوا عليه مسائل واصلوه بقولهم هذا جحر ضب خرب حتى اختلفوا في جواز جر التثنية والجمع فاجاز الاتباع فيهما جماعة من حذاقهم قياسا على المفرد المسموع ولو كان لا وجه له بحال لاقتصر فيه على المسموع فقط ويتأيد ما ذكرناه ان الجر في الاية قد اجيز غيره وهو الرفع والنصب والرفع والنصب غير قاطعين ولا ظاهرين على ان حكم الرجلين المسح فكذلك الجر يجب ان يكون كالنصب والرفع في الحكم دون الاعراب انتهى قال شهاب الدين اما قوله وحور عين من هذا الباب فليس بشيء لانه اما ان يقدر عطفهما على ما تقدم بتأويل ذكره الناس كما سيأتي او بغير تأويل واما ان لا يعطفهما فان عطفهما على ما تقدم وجب الجر وان لم يعطفهما لم يجز الجر واما جرهما على ما ذكره الناس فقيل العطف على المجرور بالتأويل فهما على تضمين الفعل المتقدم بتلذذون ويتنعمون باكواب وكذا

وكذا او لا بتضمن الفعل المتقدم بتلذذون شيئا يكون لطواف الولدان بالحور العين على اهل الجنة لذاذة لهم بذلك والجوار انما يكون حيث يستحق الاسم غير الجر فيجر لمجاورة ما قبله وهذا كما ترى قد صرح هو انه معطوف على باكواب غاية ما في الباب انه جعله يختلف المعنى يعني ان عنده لا يجوز عطفها على باكواب الا بمعنى اخر وهو تضمين الفعل وهذا لا يقدح في العطفية واما البيت فجر موثق ليس لجواره لمنفلت وانما هو مراعاة للمجرور بغير لانهم نصوا على انك اذا جئت بعد غير بمخفوض جاز ان يتبع لفظ غير وان يتبع المضاف اليه وانشدوا البيت ويروى لم يبق فيها طريد غير منفلت واما باقي الامثلة التي اوردها فليست من المجاورة التي تؤثر في تغيير الاعراب وقد تقدم ان النحويين خصصوا ذلك بالنعت وانه قد جاء في التوكيد ضرورة التخريج الثاني انه معطوف على برءوسكم لفظا ومعنى ثم نسخ ذلك بوجوب الغسل او هو حكم باق وبه قال جماعة او يحمل مسح الارجل على بعض الاحوال وهو لبس الخف ويعزى للشافعي التخريج الثالث انها انما جرت منبهة على عدم الاسراف باستعمال الماء لانها مظنة لصب الماء كثيرا فعطفت على الممسوح والمراد غسلها لما تقدم واليه ذهب الزمخشري قال وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة وكانه لم يرتض هذا الدافع القول لهذا التوهم وهو كما قال التخريج الرابع انها مجرورة بحرف جر مقدر دل عليه المعنى ويتعلق هذا الحرف بفعل محذوف ايضا يليق بالمحل فيدعى حذف جملة فعلية وحذف حرف جر قالوا وتقديره وافعلوا بارجلكم غسلا قال ابو البقاء وحذف حرف الجر وابقاء الجر جائز كقوله

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة * ولا ناعب الا ببين غرابها *

وقال الاخر

بدا لي اني لست مدرك ما مضى * ولا سابق شيئا اذا كان جائيا *

بجر سابق بتقدير الباء وليس موضع ضرورة قوله وايقاع الجر ليس على اطلاقه وانما يطرد منه مواضع نص عليها اهل اللسان ليس هذا منها واما البيتان فالجر فيهما عند النحاة بسبب العطف على التوهم يعني كانه توهم وجود الباء زائدة في خبر ليس لانها تكثر زيادتها ونظروا ذلك بقوله تعالى فاصدق واكن من الصالحين بجزم اكن عطفا على فاصدق على توهم سقوط الفاء من فاصدق نص عليه سيبويه وغيره فظهر ضعف هذا التخريج واما قراءة الرفع فعلى الابتداء والخبر محذوف اي وارجلكم مغسولة او ممسوحة على ما تقدم في حكمها والكلام في قوله الى الكعبين كالكلام في الى المرفقين والكعبان فيهما قولان اشهرهما انهما العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم في كل رجل كعبان والثاني انه العظم الناتئ في وجه القدم حيث يجتمع شراك النعل ومراد الاية هو الاول والكعبة كل بيت مربع وسيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى

فصل قد تقدم كلام النحاة في الاية وقال المفسرون من قرأ بالنصب قال تقديره فاغسلوا وجوهكم وايديكم واغسلوا ارجلكم ومن قرأ بالجر فقد ذهب بعضهم الى انه يمسح على الرجلين وروي عن ابن عباس انه قال الوضوء غسلتان ومسحتان ويروى ذلك عن عكرمة وقتادة وقال الشعبي نزل جبريل بالمسح وقال الا ترى المتيمم يمسح ما كان غسلا ويلغي ما كان مسحا وقال محمد بن جرير يتخير المتوضئ بين المسح على الخفين وبين غسل الرجلين وذهب عامة اهل العلم من الصحابة والتابعين وغيرهم الى وجوب غسل الرجلين وقالوا خفض اللام في الارجل على مجاورة اللفظ لا على موافقة الحكم كقوله عذاب يوم اليم فالاليم صفة للعذاب ولكنه جر للمجاورة كقولهم جحر ضب خرب ويدل على وجوب غسل الرجلين ما روي عن عبد الله بن عمر قال تخلف عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرة سافرناها فادركنا وقد ارهقتنا صلاة العصر ونحن نتوضأ فجعلنا نمسح على ارجلنا فنادى باعلى صوته ويل للاعقاب من النار ثلاثا والاحاديث الواردة في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم كثيرة وكلهم وصفوا غسل الرجلين وقال بعضهم اراد بقوله وارجلكم المسح على الخفين كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع وضع يديه على ركبتيه وليس المراد منه انه لم يكن بينهما حائل ويقال قبل فلان راس الامير ويده وان كانت العمامة على راسه ويده في كمه فالواجب في غسل اعضاء الوضوء هذه الاربعة

فصل واختلفوا في وجوب النية فذهب اكثر العلماء الى وجوبها لان الوضوء عبادة فافتقر الى النية كسائر العبادات ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وذهب الثوري واصحاب الرأي الى عدم وجوبها

فصل واختلفوا في وجوب الترتيب وهو ان يغسل اعضاءه على الترتيب المذكور في الاية فذهب مالك والشافعي واحمد واسحق الى وجوبه ويروى ذلك عن ابي هريرة والنخعي واحتجوا بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم فاقتضى وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره اذ لا قائل بالفرق فان قالوا فاء التعقيب انما دخلت في جملة هذه الافعال فجرى مجرى قوله اذا قمتم الى الصلاة فاتوا بمجموع هذه الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لانها اتصلت بذكر الوجه وبواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الافعال فكان دخولها على الوجه اصلا ودخولها على المجموع تبع لدخولها على غسل الوجه فنحن اعتبرنا دلالة اللفظ في الاصل وانتم اعتبرتموها في التبع

فكان قولنا اولى وايضا فقوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله به يقتضي العموم وايضا فاهمال الترتيب في الكلام
مستقبح فيجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وكونه تعالى ادرج ممسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن نظيره يدل
على ان الترتيب مراد وايضا فان وجوب الوضو غير معقول المعنى لان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب في موضع اخر
واعضا المحدث طاهرة لان المسلم لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال واقيم التيمم مقام الوضو وهو ضد النظافة
والوضاة واقيم المسح على الخفين مقام الغسل وذلك لا يفيد في نفس العضو نظافة البتة والما العفن الكدر
يفيد الطهارة وما الورد لا يفيدها واذا كان غير معقول المعنى وجب الاعتماد فيه على مورد النص لانه محض التعبد
او حكمة خفية لا نعرفها ولهذا السبب اوجبنا الترتيب في اركان الصلاة وذهب جماعة منهم ابو حنيفة الى ان
الترتيب ليس بواجب قالوا لان ذلك زيادة على النص فلا يجوز لانه نسخ والواوات المذكورة في الاية لا تفيد الترتيب
كالواوات في قوله انما الصدقات الاية واتفقوا على انه لا يجب الترتيب في صرف الصدقات فكذلك هنا واجيبوا
بان قولهم الزيادة على النص نسخ ممنوع على ما قرر في علم الاصول واما الصدقات فلم ينقل عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه راعى الترتيب فيها وفي الوضو لم ينقل انه توضا الا مرتبا وبيان الكتاب يوخذ من السنة قال
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا ولم ينقل عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قدم السجود على الركوع بل راعى الترتيب فكذلك ههنا فصل الموالاة اوجبها مالك واحمد
وقال ابو حنيفة والشافعي في الجديد ليست شرطا لصحة الوضو فصل لو كان على وجهه او يديه نجاسة
فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل فقال بعض العلما يكفي لانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج
عن العهدة لقوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى فصل لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الما ونوى
رفع الحدث فقيل لا يصح لانه امر بالغسل والغسل عمل وهو لم يات بالعمل وقيل يصح لان الغسل عبارة عن النقل
المفضي الى الاغتسال ووقوفه تحت الميزاب فعل مفض الى الاغتسال فكان غسلا فصل اذا اغتسل هذه
الاعضا ثم تقشرت الجلدة عنها فالظاهر ان ما تحت تلك الجلدة غير مغسول والظاهر وجوب غسله لانه
امر بغسل هذه الاعضا وذلك الموضع غير مغسول انما المغسول هو الجلدة التي زالت فصل لو اخذ الثلج
وامره على هذه الاعضا فان كان الهوى حارا يذيب الثلج ويسيله جاز والا فلا والاقرب الى اللغة الاول
غسلا وانما امر بالغسل فصل التسمية في اول الوضو سنة [illegible] وقال احمد واسحق واهل الظاهر هي واجبة لقوله
عليه السلام لا صلاة الا بوضو ولا وضو لمن لم يذكر اسم الله عليه قوله وان كنتم جنبا فاطهروا قال الزجاج معناه تطهروا الا ان التا تدغم في الطا لانهما من مكان
واحد فاذا ادغمت التا سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل ليبتدا بها فقيل اطهروا ولما ذكر تعالى كيفية
الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل من الجنابة ولما كانت الطهارة الصغرى
مخصوصة ببعض الاعضا على التعيين ولما كانت الطهارة الكبرى في كل البدن امر بها على الاطلاق وروت
عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدا فغسل يديه ثم يتوضا كما
يتوضا للصلاة ثم يدخل اصابعه في الما فيخلل بها اصول شعره ثم يصب على راسه ثلاث غرفات بيديه ثم
يفيض الما على جلده كله فصل قال [illegible] قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امر بالاغتسال بالما ولذلك
راى عمر وابن مسعود ان الجنب لا يتيمم البتة بل يوخر الصلاة حتى يجد الما وهذا يرده قوله عليه السلام
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقوله التراب طهور المسلم ولو لم يجد الما عشر سنين وحديث عمار وحديث
عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل في القوم الحديث فصل يحصل
الجنابة بسببين الاول نزول المني قال عليه السلام انما الما من الما والثاني التقا الختانين وقال زيد بن
ثابت ومعاذ بن جبل لا يجب الغسل الا عند نزول الما لقوله عليه السلام انما الما من الما وقال [illegible]
الغسل الا [illegible] لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل والختان هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة وختان المراة
هذه مثل احليل الرجل وهي تخرج البول لا غير والقبلة فوق مخرج الحيض والولد وتشبه عرف الديك
فصل الدلك غير واجب في الغسل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الاغتسال
عن الجنابة قال اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت ولم يذكر الدلك وقال مالك
هو واجب فصل المضمضة والاستنشاق واجبان في الغسل عند ابي حنيفة واحمد وقال
الشافعي لا يجبان لان النبي صلى الله عليه وسلم قال اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات ولم يذكرهما

واحتج الاولون بقوله فاطهروا امر بتطهير جميع اجزا البدن ترك العمل به في الاجزا الباطنة للعذر فيطهر بها وداخل
الانف والفم يمكن تطهيرهما فدخلا تحت النص وبقوله عليه السلام بلوا الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل
شعرة جنابة ولا يبعد ان في داخل الانف شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم ولان
حكمهما حكم الظاهر بحيث لو وضع في فمه ما لم يفطر ولو وضع فيه خمرا لم يحد والاكثرون على عدم وجوب الترتيب
في الغسل وقال اسحق يجب البداة باعلا البدن قوله وان كنتم مرضى او على سفر او جا احد منكم من الغايط
او لامستم النسا فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا قال مكي من جعل الصعيد الارض او وجه الارض نصب
صعيدا على الظرف ومن جعل الصعيد التراب نصب على انه مفعول به حذف منه حرف الجر اي بصعيد وطيب
نعته اي نظيف وقيل طيب معناه حلالا فيكون نصبه على المصدر او على الحال وهذا يدل على جواز التيمم للمريض
ولا يقال انه شرط فيه عدم الما لان عدم الما يبيح التيمم لغير مرض وانما يرجع قوله فلم تجدوا ما الى المسافر
والمريض لانه اقسام احدها ان يخاف الضرر والتلف باستعمال الما فهذا يجوز له التيمم بالاتفاق الثاني
ان لا يخاف الضرر ولا التلف فقال الشافعي لا يجوز له التيمم وقال مالك وابو حنيفة يجوز لقوله وان
كنتم مرضى الثالث ان يخاف الزيادة في العلة وبطو البرء يجوز له التيمم عند احمد وفي اصح القولين
للشافعي وبه قال مالك وابو حنيفة قال فان خاف بقا شين في العضو فقال بعضهم لا يتيمم وقال اخرون
يتيمم وهو الصحيح فصل يجوز التيمم في السفر القصير للاية وقال بعضهم لا يجوز فاذا كان معه ما وعنده
حيوان مشرف على الهلاك جاز له التيمم ووجب صرف الما الى ذلك الحيوان فصل فان لم يكن معه ما وكان
مع غيره ولا يمكنه ان يشتريه الا باغلى من الثمن جاز له التيمم لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج فان وهب
منه ذلك الما فقيل لا يجب قبوله لما فيه من المنة فان اعير الدلو والرشا فقال الاكثرون لا يجوز له التيمم
لقلة المنة في هذه العارية فصل اذا جا من الغايط وجب عليه الاستنجا اما بالما واما بالحجارة لقوله
عليه السلام فليستنج بثلاثة احجار وقال ابو حنيفة لا يجب لانه تعالى اوجب عند المجي من الغايط
الوضو او التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث فصل ظاهر قوله او لامستم النسا يدل على انتقاض
وضو اللامس واما انتقاض وضو الملموس فغير ماخوذ من الاية وانما اخذ من الخبر او من القياس الجلي
فصل يجوز الوضو بما البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز بل يتيمم وانما ان التيمم شرطه
عدم الما ومن وجد ما البحر فانه واجد للما فصل قال اكثر العلما لا بد في التيمم من النية لان النية
عبارة عن القصد وقال زفر لا يجب فصل قال الشافعي وابو حنيفة التيمم في اليدين الى المرفقين وعن علي وابن
عباس رضي الله عنهما الى الرسغين وعن مالك وغيره الى الكعبين وعن الزهري الى الاباط فصل يجب استيعاب
العضوين في التيمم ونقل الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا تيمم الاكثر جاز لان الباقي قوله برؤوسكم
يفيد مسح البعض فكذا ههنا فصل اذا لم يكن للتراب غبار يعلق باليد لم يجزه التيمم وهو قول
الشافعي وابي يوسف وقال ابو حنيفة يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق والجص والمدر والزرنيخ
فصل لو وقف في مهب الرياح فسفت عليه
التراب وامر يده او لم يمرها فظاهر مذهب الشافعي انه لا يكفي وقال بعض المحققين انه يكفي لانه
قصد استعمال الصعيد في اعضايه فصل قال الشافعي واحمد لا يجوز التيمم الا بعد دخول الوقت
لقوله اذا قمتم الى الصلاة والقيام الى الصلاة لا يكون الا بعد دخول وقتها فصل اذا ضرب ثوبا
فارتفع منه غبار فقال ابو حنيفة يجوز التيمم به وقال ابو يوسف لا يجوز فصل لا يجوز التيمم
بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا وفروع التيمم كثيرة مذكورة في كتب
الفقه قوله منه في محل نصب متعلقا بامسحوا ومن فيها وجهان اظهرهما انها للتبعيض والثاني انها لابتدا
الغاية وهذا لا يشترط عند هولا ان يتعلق باليد غبار قوله ما يريد الله ليجعل الكلام في هذه اللام كالكلام عليها في قوله
يريد الله ليبين لكم الا ان من جعل مفعول الارادة محذوفا وعلق به اللام من ليجعل زاد من في الايجاب
في قوله من حرج وساغ ذلك لانه في خبر النفي وان لم يكن النفي واقعا على نفس الحرج ومن حرج مفعول ليجعل
والجعل يحتمل انه بمعنى الايجاد والخلق فيتعدى لواحد وهو من حرج ومن مزيدة فيه كما تقدم ويتعلق
عليكم حينئذ بالجعل ويجوز ان يتعلق بحرج فان قيل هو مصدر والمصدر لا يتقدم معموله عليه قيل ذاك
في المصدر المؤول بحرف مصدري وفعل لانه بمعنى الموصول وهذا ليس مؤولا بحرف مصدري ويجوز ان
يكون الجعل بمعنى التصيير فيكون عليكم هو المفعول الثاني فصل المعنى ما يريد الله ليجعل عليكم بما فرض
من الوضو والغسل والتيمم من حرج من ضيق ولكن يريد ليطهركم من الاحداث والجنابات والذنوب فصل

قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه اشد انواع الحرج وقد اخبر تعالى انه ما جعل في الدين من حرج **فصل** دلت هذه الاية على ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة فانه تعالى ما جعل علينا في الدين من حرج وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وايضا فدفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون كذلك في الشرع **قوله** ولكن يريد الله ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا التطهير فقال جمهور الحنفية ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية والمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا بعيد لوجوه احدها قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا تنجس اعضاؤه البتة وثانيها قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس اعضاؤه لا حيا ولا ميتا وثالثها اجمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس الثوب ولو حمله انسان وصلى لم تفسد صلاته ورابعها لو كان الحدث يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع والامر ليس كذلك وخامسها ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجيس موضع اخر وسادسها ان المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم ان هذا لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين وسابعها ان الذي يراد زواله ان كان جسما فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان عرضا فهو محال لان انتقال الاعراض محال القول الثاني ان المراد به التطهير من المعاصي والذنوب وهو المراد بقوله عليه السلام اذا توضا العبد خرجت خطاياه من وجهه وكذا يديه وراسه ورجليه **قوله** وليتم نعمته عليكم قال محمد بن كعب تمام النعمة تكفير الخطايا بالوضوء وهذا الكلام متعلق بما ذكره اول السورة من اباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم بين بعده كيفية فرض الوضوء فكانه قال انما ذكرت ذلك لتتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا بهذه النعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين وقيل المراد وليتم نعمته عليكم بالرخص بالتيمم والتخفيف في حال المرض والسفر فاستدلوا بذلك على انه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم **قوله** عليكم فيه ثلاثة اوجه اظهرها انه متعلق بيتم والثاني انه متعلق بنعمته والثالث انه متعلق بمحذوف على انه حال من نعمته ذكر هذين الوجهين الاخيرين ابو البقاء وهذه الاية بخلاف التي قبلها اي قوله واتممت عليكم نعمتي حيث امتنع تعلق الجار بالنعمة لتقدم معمول المصدر عليه كما تقدم بيانه قال الزمخشري وقرئ فاطهروا اي اطهروا ابدانكم وكذلك ليطهركم حتى انه قرئ اطهروا امرا من اطهره باعفاكم ونسب الناس القراءة الثانية اعني قوله ليطهركم لسعيد بن المسيب ثم قال تعالى لعلكم تشكرون والكلام في لعل مذكور في سورة البقرة عند قوله لعلكم تتقون **قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور** لما ذكر التكاليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعم الله عليهم لان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وقال نعمة الله ولم يقل نعم الله لان هذا الجنس لا يقدر عليه غير الله لان نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون من الافات وايصال الخيرات في الدنيا والاخرة شيء لا يعلمه الا الله وانما المراد التامل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره والوجه الثاني في السبب الموجب للانقياد للتكاليف هو الميثاق الذي واثقكم به **فان قيل** قوله واذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات **فالجواب** انها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد فصارت غاية ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان **فصل** اختلفوا في تفسير هذا الميثاق فقال اكثر المفسرين هو العهد الذي عاهد عليه المؤمنين حين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت الشجرة وغيرها على ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه واضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله واكد ذلك بانهم التزموا وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم عن نقض تلك العهود بقوله واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فان الله يعلم ذلك وكفى به مجازيا وقال ابن عباس هو الميثاق الذي اخذه الله على بني اسرائيل حين قالوا امنا بالتوراة وبكل ما فيها وكان من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد عليه السلام وقال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذه منهم حين اخرجهم من ظهر ادم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله على التوحيد والشرائع **قوله** اذ قلتم في اذ ثلاثة اوجه اظهرها انه منصوب بواثقكم الثاني انه منصوب على الحال من الهاء في به الثالث انه حال من ميثاقه وعلى هذين الوجهين الاخيرين يتعلق بمحذوف على القاعدة المقررة وقلتم في محل خفض بالظرف وسمعنا في محل نصب بالقول **قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنان قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم** لما حثهم على الانقياد للتكاليف وهي مع كثرتها محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين لله اشارة الى التعظيم لامر الله ومعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه وقوله شهداء بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطاء لا تحاب في شهادتك اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك الثاني امرهم بالصدق في افعالهم واقوالهم وتقدم نظيرها في النساء الا ان هناك قدم لفظة القسط وهنا اخرت وكان الغرض في ذلك والله اعلم ان اية النساء جيء بها في معرض الاقرار على نفسه ووالديه واقاربه فبدئ فيها بالقسط الذي هو العدل من غير محاباة نفس ولا والد ولا قرابة والتي هنا جيء بها في معرض ترك العداوة فبدئ فيها بالامر بالقيام لله لانه ادعى للمؤمنين ثم ثنى بالشهادة بالعدل فجيء في كل معرض بما يناسبه وقوله ولا يجرمنكم تقدم مثله وكذلك شنان قوم **قوله** على ان لا تعدلوا اي لا يحملنكم بغض قوم على ان لا تعدلوا واراد لا تعدلوا فيهم فحذف للعلم به وظهور حرف الجر هنا يرجح تقديره قبل والمعنى ولا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد بل اعدلوا فيهم وان اساءوا اليكم وهذا خطاب عام وقيل انها مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام **قوله** اعدلوا هو اقرب للتقوى نهاهم اولا عن ان تحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استانف فصرح لهم بالامر بالعدل تاكيدا ثم ذكر علة الامر بالعدل وهو قوله هو اقرب للتقوى ونظيره وان تعفوا اقرب للتقوى والمعنى اقرب الى الاتقاء من معاصي الله وقيل اقرب الى الاتقاء من عذاب الله **وهو** ضمير المصدر المفهوم من الفعل اي العدل وفيه تنبيه على ان وجوب العدل اذا كان مع الكفار الذين هم اعداء الله بهذه الصفة من القوة فكيف بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر كلاما للوعد للمطيعين والوعيد للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه شيء من احوالكم ثم ذكر وعد المؤمنين فقال وعد الله الاية واعلم ان وعد يتعدى لاثنين اولهما الموصول والثاني محذوف اي الجنة وقد صرح بهذا المفعول في غير هذا الموضع وعلى هذا فالجملة من قوله لهم مغفرة لا محل لها لانها مفسرة لذلك المحذوف تفسير السبب للمسبب لان الجنة مسببة عن المغفرة وحصول الاجر العظيم والكلام قبلها تام بنفسه وذكر الزمخشري في الاية احتمالات اخر احدها ان الجملة من قوله لهم مغفرة بيان للوعد كانه قال قدم لهم وعدا فقيل اي شيء وعده فقال لهم مغفرة واجر عظيم وعلى هذا فلا محل لها ايضا وهذا اولى من الاول لان تفسير الملفوظ به اولى من ادعاء تفسير شيء محذوف الثاني ان الجملة منصوبة بقول محذوف كانه قيل وعدهم وقال لهم مغفرة الثالث اجراء الوعد مجرى القول لانه ضرب منه ويجعل وعد واقعا على الجملة التي هي قوله لهم مغفرة كما وقع تركنا على قوله سلام على نوح كانه قيل وعدهم هذا القول واذا وعدهم من لا يخلف الميعاد فقد وعدهم مضمونه من المغفرة والاجر العظيم اي وعدهم بهذا المجموع واجراء الوعد مجرى القول مذهب كوفي ثم ذكر وعيد الكفار فقال والذين كفروا الاية الذين كفروا مبتدا اول واولئك مبتدا ثان واصحاب خبره والجملة خبر الاول وهذه الجملة مستانفة اتي بها اسمية دلالة على الثبوت والاستقرار ولم يؤت بها في سياق الوعيد كما اتي بالجملة قبلها في سياق الوعد حسما لرجائهم واجاز بعضهم ان تكون هذه الجملة داخلة في حيز الوعد على ما تقدم تقريره في الجملة قبلها قال لان الوعيد اللاحق باعدائهم مما يشفي صدورهم ويذهب ما كانوا يجدونه من اذاهم ولا شك ان الاذى اللاحق للعدو مما يسر ويفرح ما عند عدوه وفيه نظر فان الاستيناف واف بهذا المعنى فان الانسان اذا سمع خبرا يسوء عدوه سر بذلك وان لم يوعد به وقد يتقوى صاحب القول المتقدم بان الزمخشري قد نحا الى هذا المعنى في سورة سبحان قال فان قلت علام عطف وان الذين لا يؤمنون قلت على ان لهم اجرا كبيرا على انه بشر المؤمنين ببشارتين اثنتين بثوابهم وبعقاب اعدائهم يجعل عقاب اعدائهم داخلا في حيز البشارة فالبشارة هناك كالوعد هنا وهذه الاية تدل على ان الخلود في النار ليس الا للكفار لان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها **قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون** قال قتادة نزلت هذه الاية ورسول الله صلى الله عليه وسلم ببطن نخل فاراد بنو ثعلبة وبنو

محارب ان يفتكوا به وباصحابه اذا اشتغلوا بالصلاة فاطلع الله نبيه على ذلك فانزل الله صلاة الخوف وقال
الحسن كان النبي صلى الله عليه وسلم محاصر غطفان بنخل فقال رجل من المشركين هل لكم في ان اقتل محمدا قالوا
وكيف تقتله قال افتك به قالوا وددنا انك فعلت ذلك فاتى النبي صلى الله عليه وسلم متقلدا سيفه
فقال يا محمد ارني سيفك فاعطاه اياه فجعل الرجل يهز السيف وينظر مرة الى السيف ومرة الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال من يمنعك مني يا محمد قال الله فتهدده اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فشام السيف ومضى فانزل الله هذه الاية وقال مجاهد وعكرمة والكلبي وابن يسار عن رجاله بعث
رسول الله صلى الله عليه وسلم المنذر بن عمرو الساعدي وهو احد النقباء ليلة العقبة في ثلاثين راكبا من
المهاجرين والانصار الى بني عامر بن صعصعة فخرجوا فلقوا عامر بن الطفيل على بئر معونة وهو من مياه
بني عامر فاقتتلوا فقتل المنذر بن عمرو واصحابه الا ثلاثة نفر كانوا في طلب ضالة لهم احدهم عمرو بن امية
الضمري فلم يرعهم الا والطير تحوم في السماء يسقط من بين خراطيمها علق الدم فقال احد النفر قتل
اصحابنا ثم تولى يشتد حتى لقي رجلا فاختلفا ضربتين فلما خالطته الضربة رفع راسه الى السماء وفتح عينيه
وقال الله اكبر الجنة ورب العالمين ورجع صاحباه فلقيا رجلين من بني سليم وبين النبي صلى الله عليه وسلم وبين قومهما
موادعة فانتسبا لهما الى بني عامر فقتلاهما ولم يعلما ان معهما امانا فاقدم قومهما الى النبي صلى الله عليه وسلم
يطلبون الدية فخرج ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة حتى دخلوا على كعب بن الاشرف وبني النضير
يستعينهم في عقلهما وكانوا قد عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى ان يعينوه في الديات
قالوا نعم يا ابا القاسم قد آن لك ان تاتينا وتسالنا حاجة اجلس حتى نطعمك ونعطيك الذي تسالنا فجلس رسول
الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وخلا بعضهم ببعض وقالوا انكم لن تجدوا محمدا اقرب منه الان فمن يظهر
على هذا البيت فيطرح عليه صخرة فيريحنا منه فقال عمرو بن جحاش انا فجاء الى رحى عظيمة ليطرحها عليه فامسك
الله ايديهم وجاء جبريل فاخبره فخرج النبي صلى الله عليه وسلم راجعا الى المدينة ثم دعا عليا وقال لا تبرح مقامك
فمن خرج عليك من اصحابي فسالك عني فقل توجه الى المدينة ففعل ذلك علي حتى تناهوا اليه ثم تبعوه
فانزل الله هذه الاية وقال فكف ايديهم عنكم **قوله** عليكم يجوز ان يتعلق بنعمة وان يتعلق بمحذوف
على انه حال منها **واذ** ظرف ناصبه النعمة ايضا اي اذكروا انعمه عليكم في وقت همهم ويجوز ان يتعلق هذا
الظرف بما تعلق به عليكم اذا جعلته حالا من نعمة ولا يجوز ان يكون منصوبا باذكروا لتنافي زمنيهما
فان اذ للمضي واذكروا مستقبل وان يبسطوا على اسقاط الباء اي هموا بان يبسطوا ففي موضع ان الخلاف
المشهور ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به كقولهم فلان بسط الباع ومد يد الباع بمعنى واحد ويقال
بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به فكف ايديهم عنكم اي منعها ان تنصل اليكم
ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي كونوا ثابتين على طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعة الله
**قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم
الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم
ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل** في اتصال هذه الاية
بما قبلها وجوه احدها انه لما ذكر في الاية الاولى وهي قوله اذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم
به اذ قلتم سمعنا واطعنا ذكر بعده انه اخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به اي فلا
تكونوا مثل اولئك اليهود في هذا الخلق الذميم فتصيروا مثلهم فيما نزل بهم وثانيها لما قال اذكروا نعمة
الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم وقد تقدم في بعض روايات اسباب النزول انها نزلت في اليهود
وانهم ارادوا ايقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ذكر تعالى ذلك اتبعه بذكر فضائحهم وبيان
انهم ابدا كانوا مواظبين على نقض العهود وثالثها ان الغرض من الايات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول
التكاليف وترك العصيان فذكر تعالى انه كلف من كان قبلكم كما كلفكم لتعلموا ان عادة الله في عباده ان يكلفهم
فليس التكليف مخصوصا بكم ايها المؤمنون بل هي عادة جارية له مع جميع عباده وميثاق يجوز ان يكون
مضافا الى المفعول وهو الظاهر اي ان الله تعالى واثقهم وان يكون مضافا الى الفاعل اي انهم واثقوه
تعالى والمفاعلة يجوز نسبة الفعل فيها الى كل من المذكورين **قوله** وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا منهم
يجوز ان يتعلق ببعثنا وان يتعلق بمحذوف على انه حال من اثني عشر لانه في الاصل صفة له فلما قدم
نصب حالا وقد تقدم الكلام في تركيب اثني عشر وبنائه وحذف نونه في البقرة **والنقيب** فعيل قيل
بمعنى فاعل مشتقا من النقب وهو التنقيب ومنه فنقبوا في البلاد وسمي بذلك لانه يفتش عن احوال

القوم واسرارهم قال الزجاج اصله من النقب وهو الثقب الواسع ومنه المناقب والفضائل لانها لا تظهر الا
بالتنقيب عنها ونقبت الحائط اي بلغت في النقب الى آخره ومنه النقبة من الجرب لانه داء شديد الدخول
لان البعير يطلى بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه والنقبة في السراويل بغير رجلين لانه بولغ في نقبها
وفتحها ويقال كلب نقيب وهو كلب تنقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه يفعله البخلاء من العرب لئلا
يطرقهم ضيف وقيل هو بمعنى مفعول كان القوم اختاروه على علم منهم وتفتيش على احواله وقيل هو للمبالغة
كعليم وخبير وقال الاصم هو المنظور اليه المسند اليه امور القوم وتدبير مصالحهم **فصل** قال المفسرون
ان بني اسرائيل كانوا اثني عشر سبطا واختار الله من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد ان
النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذي امر موسى بالقتال معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم
قال القرطبي ذكر محمد بن حبيب اسماء نقباء بني اسرائيل فقال من سبط روبيل شمعون بن ركوب ومن سبط شمعون
شوقود بن حوري ومن سبط يهوذا كالب بن يوقنا ومن سبط الساحر يغوول بن يوسف ومن سبط افرائيم
ابن يوسف يوشع بن نون ومن سبط بنيامين يلطي بن روقوا ومن سبط ربالون كرابيل بن شودي ومن
سبط منشا بن يوسف كدي بن شوسا ومن سبط مغنال يوحنا بن وقوش ومن سبط كاد كوال بن موخي ومن
سبط عمايل بن كسل ومن سبط شير شنود بن ميخائيل فلما ذهبوا اليهم رأوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا
ورجعوا وحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوقنا من
سبط يهوذا ويوشع بن نون من سبط افرائيم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى قال رجلان من
الذين يخافون **فصل** قال القرطبي دلت هذه الاية على قبول خبر الواحد فيما يفتقر اليه المرء ويحتاج
الى اطلاعه من حاجاته الدينية والدنيوية فيرتب عليه الاحكام ويربط به الحلال والحرام وفيها ايضا دليل على اتخاذ
الجاسوس وقد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبسبة عينا اخرجه مسلم وسياتي حكم الجاسوس في الممتحنة
ان شاء الله تعالى **قوله** وقال الله اني معكم في الكلام حذف والتقدير وقال الله اني معكم الا انه حذف
ذلك لاتصال الكلام بذكرهم وقوله اني معكم قيل هذا الخطاب للنقباء وقيل خطاب لكل بني اسرائيل والاول
اولى لانه اقرب الى الضمير **قوله** لئن اقمتم الصلاة هذه اللام هي الموطئة للقسم والقسم بعدها محذوف
وقد تقدم انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب سابقهما الا ان يتقدمهما ذو خبر فيجاب الشرط مطلقا واعلم
ان الكلام قد تم عند قوله وقال الله اني معكم اي بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم
ضمائركم وهذه مقدمة معتبرة في الترغيب والترهيب ثم ابتدأ بعدها جملة شرطية فالشرط
مركب من خمسة امور وهي قوله لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم
الله قرضا حسنا **قوله** لاكفرن هذه اللام هي جواب القسم لسبقه وجواب الشرط محذوف لدلالة
جواب القسم عليه وهذا معنى قول الزمخشري ان قوله لاكفرن ساد مسد جوابي القسم والشرط لا كما
فهمه بعضهم ورد عليه ذلك ويجوز ان يكون لاكفرن جوابا لقوله تعالى قبل ذلك ولقد اخذ الله ميثاق
بني اسرائيل لما تضمن الميثاق من معنى القسم وعلى هذا فتكون الجملتان اعني قوله وبعثنا وقال الله فيهما
وجهان احدهما انهما في محل نصب على الحال والثاني ان تكونا جملتي اعتراض والظاهر ان قوله لئن اقمتم
جوابه لاكفرن كما تقدم وجملة هذا القسم المشروط وجوابه مفسرة لذلك الميثاق المتقدم **والتعزير**
التعظيم قال وكم من ماجد لهم كريم ومن ليث يعزر في الندي وقيل هو الثناء بخير قاله يونس وهو
قريب من الاول وقال الفراء هو الرد عن الظلم وقال الزجاج هو الردع والمنع فعلى القولين الاولين
يكون المعنى وعظمتموهم واثنيتم عليهم خيرا وعلى الثالث والرابع يكون المعنى ورددتم عنهم سفهاءهم
عنهم قال الزجاج عزرت فلانا فعلت به ما يردعه عن القبيح مثل نكلت فعلى هذا يكون عزرتموهم رددتم
عنهم اعداءهم وقرأ الحسن البصري برسلي بسكون السين حيث وقع وقرأ الجحدري وعزرتموهم خفيفة
الزاي وهي لغة وقرئ في الفتح وتعزروه بفتح حرف المضارعة وسكون العين وضم الزاي وهي موافقة
لقراءته هنا وتقدم الكلام في نصب قرضا في البقرة **فان قيل** لم اخر الايمان بالرسل عن اقامة الصلاة
وايتاء الزكاة مع انه مقدم عليهما **فالجواب** ان اليهود كانوا مقرين انه لا بد في حصول النجاة من
اقامة الصلاة وايتاء الزكاة الا انهم كانوا مصرين على تكذيب بعض رسل الله فذكر انه بعد اقامة الصلاة
وايتاء الزكاة لا بد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلاة وايتاء
الزكاة تاثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل **فان قيل** قوله واقرضتم الله قرضا حسنا
داخل تحت ايتاء الزكاة فما الفائدة في الاعادة **فالجواب** ان المراد بالزكاة الواجبة وبالقرض الصدقة

المذكورة وخصهما بالذكر تنبيها على شرفهما قال الفرا ولو قال واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا ايضا الا انه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا قوله فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل فان قيل من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل فالجواب نعم ولكن الضلال بعد الظهور اعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر قوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين تقدم الكلام على نظيره قال القرطبي والمعنى فبنقضهم ميثاقهم وما زائدة للتوكيد قاله قتادة وغيره وذلك انها تؤكد الكلام بمعنى تمكنه في النفس من جهة حسن النظم ومن جهة تكثيره كقوله لامر ما يسود من يسود قيل نقض الميثاق تكذيب الرسل وقتل الانبيا وقيل كتمانهم صفة محمد عليه السلام وقيل المجموع قال عطا لعناهم ابعدناهم من رحمتنا وقال الحسن ومقاتل مسخناهم قردة وخنازير وقال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم قوله وجعلنا قلوبهم قاسية قرا الجمهور قاسية اسم فاعل من قسا يقسو وقرا الاخوان وهي قراءة عبد الله قسية بفتح القاف وكسر السين وتشديد اليا واختلف الناس في هذه القراءة فقال الفارسي ليست من الفاظ العرب في الاصل وانما هي كلمة اعجمية معربة يعني انها ماخوذة من قولهم درهم قسي اي مغشوشة شبه قلوبهم في كونها غير صافية من الكدر بالدراهم المغشوشة غير الخالصة وانشدوا قول ابي زبيد

لها صواهل في صم السلام كما ... صاح القسيات في ايدي الصياريف

وقال الاخر

فما زودوني غير سحق عمامة ... وخمس مي منها قسي وزائف

وقال الزمخشري وقرا عبد الله قسية اي ردية مغشوشة من قولهم درهم قسي وهو من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما لين والمغشوش فيه صلابة ويبس والقاسي والقاسح بالحا المهملة اخوان في الدلالة على اليبس وهذا القول سبقه اليه المبرد فانه قال سمي الدرهم المغشوش قسيا لصلابته وشدته للغش الذي فيه وهو يرجع للمعنى الاول والقاسي والقاسح بمعنى واحد وعلى هذين القولين تكون اللفظة عربية وقيل ان هذه القراءة توافق قراءة الجماعة في المعنى والاشتقاق لانه فعيل للمبالغة كشاهد وشهيد فكذلك قاس وقسي وانما انث على معنى الجماعة وقرا الهيصم بن شداخ قُسية بضم القاف وتشديد اليا وقرئ قِسية بكسر القاف اتباعا واصل القراءتين قاسوة وقسيوة لان الاشتقاق من القسوة

فصل

والمعنى ان قلوبهم ليست بخالصة الايمان بل ايمانهم مشوب بالكفر والنفاق وقيل نابية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل وقالت المعتزلة اخبرنا عنها بانها صارت قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض نتائج تلك القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف هو تبديلهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وقيل التاويل الباطل والجملة من قوله يحرفون فيها اربعة اوجه احدها انها مستانفة بيان لقسوة قلوبهم لانه لا قسوة اعظم من الافترا على الله والثاني انها حال من الضمير المستتر في قاسية معمول لعناهم اي لعناهم حال اتصافهم بالتحريف والثالث قال ابو البقا انها حال من الضمير المستتر في قاسية قال ولا يجوز ان يكون حالا من القلوب لان الضمير في يحرفون لا يرجع الى القلوب وفي هذا نظر من حيث جوز ان يكون حالا من الضمير في قاسية يلزمه ان يجوز ان يكون حالا من القلوب لان الضمير المستتر في قاسية يعود على القلوب فكما يمتنع ان يكون حالا من ظاهره يمتنع ان يكون حالا من ضميره وكان المانع الذي توهمه كون الضمير وهو الواو في يحرفون ضميرا انما يعود على اليهود بجملتهم لا على قلوبهم خاصة فان القلوب لا تحرف انما تحرف اصحاب القلوب وهذا لازم له في تجويزه الحالية من الضمير في قاسية ولقائل ان يقول المراد بالقلوب نفس الاشخاص وانما اخبر عنهم بالقلوب لان هذه الاعضا هي محل التحريف اي انه صادر عنها بتفكرها فيه فيجوز على هذا ان يكون حالا من القلوب والرابع ان يكون حالا من هم في قلوبهم قال ابو البقا وهو ضعيف يعني لان الحال من المضاف اليه لا يجوز وغيره يجوز ذلك في مثل هذا الموضع لان المضاف بعض المضاف اليه وقرا الجمهور بفتح الكاف وكسر اللام وهو جمع كلمة وقرا ابو رجا الكلم بكسر الكاف وسكون اللام وهو تخفيف قراءة الجماعة واصلها انه كسر الكاف اتباعا ثم سكن العين تخفيفا وقرا السلمي والنخعي الكلام بالالف وعن مواضعه تقدم مثله في النسا قوله ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به من الايمان بمحمد عليه السلام قوله ولا تزال تطلع على خائنة منهم في خائنة ثلاثة اوجه احدها انها اسم فاعل والها للمبالغة كراوية وعلامة ونسابة اي على شخص خائن قال

الشاعر

حدثت نفسك بالوفاء ولم تكن ... للغدر خائنة مغل الاصبع

الثاني ان التا للتانيث انث على معنى طائفة او فرقة او نفس او فعلة خائنة قال ابن عباس على خائنة اي معصية وكانت خيانتهم نقض العهد ومظاهرتهم المشركين على حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهمهم بقتله وسمه ونحوها الثالث انها بمعنى المصدر كالعاقبة والعافية والكاذبة واللاغية والواقية قال تعالى فاما ثمود فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة اي كذب وقال لا يسمع فيها لاغية اي لغو تقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشا يعنون رغاها وثغاها قال الزجاج ويقال عافاه الله عافية ويؤيد هذا الوجه قراءة الاعمش على خيانة واصل خائنة خاونة وخيانة خوانة كقولهم كور وجوار وهو الجور واعل اعلال قائمة وقيام ومنهم صفة لخائنة ان اريد بها الصفة وان اريد بها المصدر قدر مضاف اي من بعض خياناتهم قوله الا قليلا منصوب على الاستثنا وفي المستثنى منه اربعة اقوال اظهرها انه لفظ خائنة ويراد بهم الاشخاص المذكورون في الجملة قبله اي لا تزال تطلع على من يخون منهم الا القليل فانه لا يخون فلا تطلع عليه وهم الذين اسلموا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه قال ابو البقا ولو قرئ بالجر على البدل لكان مستقيما يعني على البدل من خائنة فانه في حيز كلام غير موجب والثاني ذكره ابن عطية انه الفعل اي لا تزال تطلع على فعل الخيانة الا فعلا قليلا وهذا واضح ان اريد بالخيانة انها صفة للفعلة المقدرة كما تقدم ولكن يبعده ما قاله ابن عطية قوله بعده منهم وخلا الكلام ونظير ذلك في قوله ما فعلوه الا قليلا منهم حيث جوز الزمخشري فيه ان يكون صفة لمصدر محذوف الثالث انه قلوبهم في قوله ما فعلوه الا قليلا وجعلنا قلوبهم قاسية قال صاحب هذا القول والمراد بهم المؤمنون لان القسوة زالت عن قلوبهم وهذا بعيد جدا لقوله لعناهم الرابع انه الضمير في منهم في قوله تعالى على خائنة منهم قاله مكي قوله فاعف عنهم واصفح قيل هذا العفو منسوخ باية السيف وقيل لم ينسخ وعلى هذا فيه وجهان احدهما معناه فاعف عن مؤمنيهم ولا تواخذهم بما سلف منهم والثاني ان حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فالمعنى ان الله امر رسوله بالعفو عنهم في صغائر زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم وقيل ثم قال تعالى ان الله يحب المحسنين قال ابن عباس اذا عفوت فانت محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله وقيل المراد بهولا المحسنين هم المعنيون بقوله تعالى الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا العهد قوله تعالى ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون في قوله من الذين قالوا خمسة اوجه اظهرها ان من تتعلق بقوله اخذنا والتقدير واخذنا من الذين قالوا انا نصارى ميثاقهم فيوقع الذين بعد اخذنا وتوخر عنه والتقدير الصحيح فيه ان يقال تقديره واخذنا من الذين قالوا انا نصارى ميثاقهم ولا يجوز ان تقدر واخذنا ميثاقهم من الذين فيتقدم ميثاقهم على الذين قالوا وان كان ذلك جائزا من حيث كونهما مفعولين لكل منهما جائز التقديم والتاخير لانه يلزم عود الضمير على متاخر لفظا ورتبة وهو لا يجوز الا في مواضع محصورة نص على ذلك جماعة منهم مكي وابو البقا الثاني انه متعلق بمحذوف على انه خبر مبتدا محذوف قامت صفته مقامه والتقدير ومن الذين قالوا انا نصارى قوم اخذنا ميثاقهم فالضمير في ميثاقهم يعود على ذلك المحذوف والتقدير ومن الذين قالوا انا والثالث انه خبر لمبتدا ايضا ولكن حذف المبتدا الموصول وبقيت صلته والتقدير ومن الذين قالوا انا نصارى من اخذنا ميثاقهم فالضمير في ميثاقهم عائد على من والكوفيون يجيزون حذف الموصول وقد تقدم البحث في ذلك ونقل مكي مذهب الكوفيين هذا وقدره عندهم ومن الذين قالوا انا نصارى من اخذنا وهذا التقدير لا يوخذ منه ان المحذوف موصول فقط بل يجوز ان يكون من المقدرة نكرة موصوفة حذفت وبقيت صفتها فيكون كالمذهب الاول الا انه لا يلزم فيه ذلك التقدير وهو ان يوقع كالوجه الاول الرابع ان تتعلق من باخذنا كالوجه الاول الا انه لا يلزم فيه ذلك التقدير على العكس بمعنى ان الضمير في ميثاقهم يعود على بني اسرائيل ويكون المصدر من قولهم ميثاقهم مصدرا تشبيهيا والتقدير واخذنا من الذين قالوا انا نصارى ميثاقا مثل ميثاق بني اسرائيل كقولك اخذت من زيد ميثاق عمرو اي ميثاقا مثل ميثاق عمرو وبهذا الوجه بدا الزمخشري فانه قال اخذنا من النصارى ميثاق من ذكر قبلهم من قوم موسى اي مثل ميثاقهم بالايمان بالله والرسل والخامس ان من الذين معطوف على منهم في قوله ولا تزال تطلع على خائنة منهم اي من اليهود ومن الذين قالوا انا نصارى ويكون قوله اخذنا ميثاقهم على هذا مستانفا وهذا ينبغي ان لا يجوز لوجهين احدهما الفصل بالجملة وهو لا يجوز الا ان قال ومن الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى لانهم سموا انفسهم بذلك ادعا لنصرة الله بقولهم لعيسى نحن انصار الله وليسوا موصوفين به

فصل

قال الحسن فيه دليل على انهم نصارى بتسميتهم لا بتسمية الله وقيل اراد بهم اليهود والنصارى فاكتفى بذكر احدهم والصحيح الاول والمراد بميثاقهم انه مكتوب في الانجيل ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام فنسوا حظا مما ذكروا وذلك الحظ هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الايمان

بمحمد وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا كثيرا مما امروا به لان هذا هو المهم الاعظم وقوله فاغرينا بينهم العداوة
والبغضاء اي الصقنا واوقعنا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة بالاهوا المختلفة والجدال في الدين
فقيل بين اليهود والنصارى وقيل بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيامة وقوله وسوف
ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم قوله بينهم فيه وجهان احدهما انه ظرف لاغرينا والثاني انه حال
من العداوة فيتعلق بمحذوف ولا يجوز ان يكون ظرفا للعداوة لان المصدر لا يتقدم معموله عليه والى يوم
القيامة اجاز فيه ابو البقا ان يتعلق باغرينا او بالعداوة او بالبغضاء اي اغرينا الى يوم القيامة بينهم العداوة
والبغضاء او انهم يتعادون الى يوم القيامة او يتباغضون الى يوم القيامة وعلى ما اجازه ابو البقا تكون
المسئلة من باب الاعمال ويكون قد وجد التنازع بين ثلاثة عوامل ويكون من اعمال الثالث للحذف من الاول
والثاني وتقدم نحو ذلك واغرينا من اغراه بكذا اي الزمه اياه واصله من الغرا الذي يلصق به ولامه واو
فالاصل اغروْنا وانما قلبت الواو يا لوقوعها رابعة كاغزينا ومنه قولهم سهم مغرو اي معمول بالغرا يقال
غرا بكذا يغرى غروا وغرا فاذا اريد تعديته عدي بالهمزة فقيل اغريته بكذا والضمير في بينهم يحتمل ان يعود
على الذين قالوا انا نصارى وان يعود على اليهود المتقدم ذكرهم وبكل قال جماعة كما قدمناه وهذا الكلام معطوف
على الكلام قبله من قوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل اي ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل واخذنا من
الذين قالوا قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن
كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم لما حكى عن اليهود والنصارى نقض الميثاق دعاهم بعد ذلك الى الايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب واراد اليهود والنصارى ووحد الكتاب ارادة للجنس ثم قال يبين لكم
كثيرا مما كنتم تخفون قال ابن عباس اخفوا اية الرجم من التورية وبينها الرسول عليه السلام لهم وهو لم يقرا
كتابا ولم يتعلم علما من احد فهذا معجزة واخفوا صفة محمد عليه السلام في الانجيل وغير ذلك قوله يبين في
محل نصب على الحال من رسولنا اي جاءكم رسولنا في هذه الحالة ومما يتعلق بمحذوف لانه صفة لكثيرا وما موصولة
اسمية وتخفون صلتها والعايد محذوف اي من الذي كنتم تخفونه ومن الكتاب متعلق بمحذوف على انه حال
من العايد المحذوف قوله ويعفوا عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما كنتم تخفونه فلا يتعرض له ولا يواخذكم به لانه
لا حاجة له الى اظهاره والفايدة في ذلك انهم اذا علموا كون الرسول عالما بكل ما تخفونه يصير ذلك داعيا
لهم الى ترك الاخفا لئلا يفتضحوا والضمير في يبين ويعفوا يعود على الرسول وقد جوز قوم ان يعود على الله
تعالى وعلى هذا فلا محل لقوله يبين من الاعراب ويمتنع ان يكون حالا من رسولنا لعدم الرابط وصفة
كثير محذوفة للعلم بها تقديره عن كثير من ذنوبكم وحذف الصفة قليل قوله قد جاءكم من الله نور لا محل له
لاستينافه ومن الله يجوز ان يتعلق بجاء وان يتعلق بمحذوف على انه حال من نور قدمت صفة النكرة
عليها فنصبت حالا فصل والمراد بالنور محمد عليه السلام وبالكتاب القران وقيل المراد بالنور الاسلام
وبالكتاب القران وقيل النور والكتاب القران وهذا ضعيف لان العطف يوجب التغاير قوله يهدي فيه خمسة
اوجه اظهرها انه في محل رفع لانه صفة ثانية لكتاب وصفه بالمفرد ثم بالجملة وهو الاصل الثاني ان يكون
صفة ايضا لكن لنور ذكره ابو البقا وفيه نظر اذ القاعدة انه اذا اجتمعت التوابع قدم النعت على عطف النسق
تقول جاء زيد العاقل وعمرو ولا تقول جاء زيد وعمرو العاقل وان كان فيه الباس ايضا الثالث ان يكون حالا من كتاب
لان النكرة لما تخصصت بالوصف قربت من المعرفة وقياس قول ابي البقا انه يجوز ان يكون حالا من نور كما
جاز ان يكون صفة له الرابع انه حال من رسولنا بدلا من الجملة الواقعة حالا له وهي قوله يبين الخامس
انه حال من الضمير في يبين ذكرهما ابو البقا ولا يخفى ما فيهما من الفصل ولان فيه ما يشبه تهيئة العامل للعمل
وقطعه عنه والضمير في به يعود على من جعل يهدي حالا منه او صفة له قال ابو البقا فلذلك افرد اي ان
الضمير في به اتى به مفردا وقد تقدمه شيئان وهما نور وكتاب ولكن لما قصد بالجملة من قوله يهدي الحال
او الوصف من احدهما افرد الضمير وقيل الضمير في به يعود على الرسول وقيل يعود على السلام وعلى هذين
القولين لا تكون الجملة من قوله يهدي حالا ولا صفة لعدم الرابط ومن موصولة او نكرة موصوفة وراعى لفظها
في قوله اتبع فلذلك افرد الضمير ومعناها فلذلك جمعه في قوله ويخرجهم وقرا عبيد بن عمير ومسلم بن
جندب والزهري به بضم الهاء حيث وقع وقد تقدم انه الاصل وقرا الحسن سبل بسكون البا وهو تخفيف
قياسي كقولهم في عنق عنق وهذا اولى لكونه جمعا وهو مفعول ثان ليهدي على اسقاط حرف الجر اي الى سبل
وتقدم تحقيق نظيره ويجوز ان ينتصب على انه بدل من رضوانه اما بدل كل من كل لان سبل السلام هي

رضوان الباري تعالى واما بدل بعض من كل لان سبل السلام بعض الرضوان فصل معنى يهدي به الله اي بالكتاب
المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله سبل السلام اي طريق
السلامة وقيل السلام هو الله عز وجل وسبله دينه الذي شرع لعباده ويجوز ان يكون على حذف مضاف اي سبل
دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ومعلوم انه ليس المراد هداية
الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات الكفر الى نور الايمان
باذنه بتوفيقه وباذنه متعلق بيخرجهم اي بتيسيره او بامره والبا للحال اي مصاحبين لتيسيره او للسببية اي
بسبب امره المنزل على رسوله وقيل البا تتعلق بالاتباع اي يتبع رضوانه باذنه قال ابن الخطيب ولا يجوز ان
يتعلق بالهداية ثم قال ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا
ولله ملك السموات والارض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير وهم اليعقوبية من النصارى
يقولون ان المسيح هو الله وهذا مذهب الحلولية فانهم يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في
روحه ثم انه تعالى احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك لكم من الله شيئا فقوله قل فمن يملك الفا
عاطفة هذه الجملة على جملة مقدرة قبلها والتقدير قل كذبوا او ليس الامر كذلك فمن يملك وقوله من الله
فيه احتمالان الاظهر منهما انه متعلق بالفعل قبله والثاني ذكره ابو البقا انه حال من شيئا يعني من حيث انه كان
صفة في الاصل للنكرة فقدم عليها فانتصب حالا وقد تقدم تحقيقه غير مرة وقوله فمن استفهام توبيخ وتقرير وهو
دال على جواب الشرط بعده عند الجمهور قوله ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهذه
جملة شرطية قدم فيها الجزا على الشرط والتقدير ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا
فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله
شيئا والملك هو القدرة اي فمن الذي يقدر على دفع شيء من افعال الله وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان
عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والتركيب وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى
خالقا للكل وجب ان يكون خالقا لعيسى قوله ومن في الارض من باب عطف العام على الخاص حتى يبالغ في نفي
الالهية عنهما فكانه نص عليهما مرتين مرة بذكرهما مفردين ومرة باندراجهما في العموم وجميعا حال من المسيح
وامه ومن في الارض او من من وحدها لعمومها ويجوز ان تكون منصوبة على التوكيد مثل كل وذكر بعض النحويين من
الفاظ التوكيد ثم قال ولله ملك السموات والارض ثم قال وما بينهما ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب
الصنفين والنوعين وقوله يخلق ما يشاء جملة لا محل لها لاستينافها وفي معناها وجهان الاول يخلق ما يشا فتارة
يخلق الانسان من ذكر وانثى كما هو معتاد وتارة لا من الاب والام كما في حق ادم وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى
الثاني يخلق ما يشا يعني ان عيسى اذا قدر صور الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه الحياة والقدرة معجزة لعيسى
وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله في شيء من افعاله والله على كل شيء قدير قوله
تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق يغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والارض وما بينهما واليه المصير واعلم ان اليهود والنصارى
لا يقولون ذلك فلهذا ذكر المفسرون وجوها احدها ان هذا من باب حذف المضاف اي نحن ابناء رسل الله كقوله
ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثاني ان لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب قد يطلق ايضا على من يتخذ
ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله بهم اشد ادعوا انهم ابناء الله الثالث
ان اليهود زعموا ان العزير ابن الله والنصارى زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان العزير والمسيح كانا منهم
فصار كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى ان اقارب الملك اذا فاخروا احدا يقولون نحن ملوك الدنيا والمراد كونهم مختصين
بالشخص الذي هو الملك فكذا ههنا الرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين
الاسلام وخوفهم بعقاب الله فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت
عن تلك الطايفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل ان المسيح قال لهم اذهب الى ابي وابيكم وقيل ارادوا ان
الله كالاب لنا في الحنو والعطف ونحن كالابناء له في القرب والمنزلة وقال ابراهيم النخعي ان اليهود وجدوا في
التورية يا ابناء احباري فبدلوا يا ابناء ابكاري فمن ذلك قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وجملة الكلام ان اليهود
والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم من الانبيا الى ان ادعوا ذلك
قوله قل فلم يعذبكم هذه الفا جواب شرط مقدر وهو ظاهر كلام الزمخشري فانه قال فان صح انكم ابناء الله
واحباؤه فلم تذنبون وتعذبون ويجوز ان تكون الفا عاطفة على جملة مقدرة اي كذبتم فلم يعذبكم والبا

فى بدنو لكم شبيبة ومن خلق صفة لبشر وهو فى محل الرفع لتعلقه بمحذوف. فان قيل القوم اما ان يدعوا ان الله يعذبهم فى الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم فى الآخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح فى ادعائهم احباء الله لان محمدا عليه السلام كان يدعى انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا كما فى وقعة احد وغيرها فان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم فى الآخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد لا يكفى فى هذا الباب فكان هذا استدلالا ضعيفا. الجواب من وجوه احدها ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم فى الدنيا ومحمد عليه السلام انما ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله. الثانى ان موضع الالزام عذاب الآخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما اخبر الله عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة. الثالث قوله فلم يعذبكم اى لم عذب من قبلكم بذنوبهم فمسخهم قردة وخنازير والائمة لما كانوا من جنس الملك المتقدم فان حسنت هذه الاضافة وهذا اولى لانه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه السلام ان يحتج عليهم بشىء لم يدخل بعد فى الوجود ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق كسائر بنى ادم مجزيون بالاحسان والاساءة يغفر لمن يشاء فضلا ويعذب من يشاء عدلا ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. ومذهب المعتزلة ان كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه ابد الآباد ولو قطع عنه تلك النعم لحظة واحدة لبطلت الالهية وهذا اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه فكان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطالا لقول اليهود فان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى ثم قال تعالى ولله ملك السموات والارض وما بينهما يعنى من كان هكذا فى قدرته هكذا كيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الجاهل بعبادته الناقصة دينا لازما كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال واليه المصير اى واليه يؤول امر الخلق لانه لا يملك الضر والنفع هناك الا هو. **قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شىء قدير** فقوله يبين لكم فيه وجهان احدهما ان المبين هو الدين والشرائع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان الشرائع او لدلالة اللفظ عليه. الثانى ان يكون التقدير يبذل لكم البيان وحذف المفعول كما لانه يصير اعم فائدة وتقدم الكلام فى يبين. **قوله** على فترة فيه ثلاثة اوجه اظهرها انه متعلق بجاءكم اى جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل وانقطاع من الوحى ذكره الزمخشرى. والثانى انه حال من فاعل يبين اى يبين فى حال كونه على فترة. والثالث انه حال من الضمير المجرور فى لكم فيتعلق على هذين الوجهين بمحذوف ومن الرسل صفة لفترة على ان معنى من ابتداء الغاية اى فترة صادرة من ارسال الرسل. **فصل** قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشىء يفتر فتورا اذا سكنت حركته وصار اقل مما كان عليه وسميت المدة بين الانبياء فترة لفتور الدواعى فى العمل بتلك الشرائع واختلفوا فى مدة الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام قال ابو عثمان النهدى ستمائة سنة وقال قتادة خمسمائة وستون سنة وقال معمر والكلبى خمسمائة واربعون سنة وعن الكلبى بين موسى وعيسى الف وسبعمائة سنة والف نبى وبين عيسى ومحمد اربعة من الانبياء ثلاثة من بنى اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسى والفائدة فى بعثة محمد عليه السلام عند فترة الرسل لان التحريف والتغيير قد تطرق الى الشرائع المتقدمة لتقادم عهدها وطول ازمانها ولهذا السبب تختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب فصار عذرا للخلق فى اعراضهم عن العبادات وسميت فترة لان الرسل كانت تترى بعد موسى عليه السلام من غير انقطاع الى عيسى ولم يكن بعد عيسى سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ما تقدم عن الكلبى. **قوله** ان تقولوا مفعول من اجله فقدره الزمخشرى كراهة ان تقولوا وابو البقاء مخافة ان تقولوا والاول اولى ومن بشير فاعل زيدت فيه من لوجود الشرطين ولا نذير عطف على لفظه ولو قرئ برفعه مراعاة لموضعه جاز وقوله فقد جاءكم عطف على جملة مقدرة اى لا تعتذروا فقد جاءكم وما بعد هذا من الجمل واضح الاعراب لما تقدم من نظائره ثم قال والله على كل شىء قدير والمعنى ان حصول الفترة يوجب احتياج الخلق الى بعثة الرسل والله قادر على البعثة لانه رحيم كريم قادر على البعثة فوجب فى رحمته وكرمه ان يبعث الرسل اليهم. **قوله تعالى واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون قال رب انى لا املك الا نفسى واخى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين**

وجه الاتصال ان الواو فى قوله واذ قال واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وامرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا الميثاق وخالفوا فى محاربة الجبارين. واعلم انه تعالى من عليهم بامور ثلاثة اولها قوله اذ جعل فيكم انبياء لانه ما بعث فى امة ما بعث فى بنى اسرائيل من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل وكانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم وهؤلاء الثلاثة من اكابر الانبياء بالاتفاق واولاد يعقوب ايضا كانوا انبياء على قول الاكثرين والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل فهذا الشرف حصل لمن مضى من الانبياء وبالذين كانوا الحاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى انه يبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك. وثانيها قوله وجعلكم ملوكا قال ابن عباس اصحاب خدم وحشم قال قتادة كانوا اول من ملك الخدم ولم يكن قبلهم خدم وعن ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم كان بنوا اسرائيل اذا كان لاحدهم خادم وامرأة ودابة يكتب ملكا وقال ابو عبد الرحمن الحبلى سمعت عبد الله بن عمرو بن العاص وسأله رجل فقال السنا من فقراء المهاجرين فقال له عبد الله الك امرأة تأوى اليها قال نعم قال الك مسكن تسكنه قال نعم قال فانت من الاغنياء قال لى خادم قال فانت من الملوك وقال السدى وجعلكم احرارا تملكون امر انفسكم بعد ما كنتم فى ايدى القبط يستعبدونكم وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة فيها مياه جارية فمن كان مسكنه واسعا وفيه نهر جار فهو ملك وقيل ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لانه يملك امر امته وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقيل كان فى اسلافهم وآبائهم الملوك والعظماء وقد يقال لمن حصل فيهم الملوك انتم ملوك على سبيل الاستعارة قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه. وثالثها قوله تعالى وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وذلك لانه تعالى خصهم بانواع عظيمة من الاكرام فلق البحر لهم واهلك عدوهم واورثهم اموالهم وانزل عليهم المن والسلوى واخرج لهم المياه الغزيرة من الحجر واظل فوقهم الغمام ولم يجمع الملك والنبوة لقوم كما جمعا لهم وكانوا فى تلك الايام هم العلماء بالله وهم احباء الله وانصار دينه ولما ذكرهم هذه النعم وشرحها لهم امرهم بعد ذلك بجهاد العدو فقال يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم. قرأ ابن محيصن هنا وفى جميع القرآن يا قوم مضموم الميم ويروى قراءة عن ابن كثير ووجهها انها لغة فى المنادى المضاف الى ياء المتكلم كقراءة رب احكم بالحق وقد تقدم تحقيق هذه المسألة وقرأ ابن السميفع يا قومى ادخلوا بفتح الياء. روى ان ابراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان فقال الله تعالى له انظر فما ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك والارض المقدسة هى الارض المطهرة من الآفات لان التقديس هو التطهير وقال المفسرون طهرت من الشرك وجعلت مسكنا وقرارا للانبياء وفيه نظر لان تلك الارض التى امرهم موسى بدخولها ما كانت مقدسة عن الشرك وما كانت مقرا للانبياء وقد يجاب عنه بانها كانت من قبل كذلك. واختلفوا فى تلك الارض فقال عكرمة والسدى وابن زيد هى اريحا وقال الكلبى هى دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقال الضحاك هى ايليا وبيت المقدس وقال مجاهد هى الطور وما حوله وقال قتادة هى الشام كلها قال كعب وجدت فى كتاب الله المنزل ان الشام كنز الله من ارضه وبها كنزه من عباده وقوله كتب الله لكم يعنى فى اللوح المحفوظ انها لكم مساكن قال ابن اسحق وهب الله لكم وقيل جعلها لكم وقال السدى امركم بدخولها. **فان قيل** لم قال كتبها الله لكم ثم قال حرمها عليكم. **الجواب** قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد به الخصوص فكأنها كتبت لبعضهم وحرمت على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وقيل انها محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب وفى قوله كتب الله لكم فائدة وهى ان القوم وان كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق الانبياء علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم فلا بد وان يقدموا على قتالهم من غير خوف ولا جبن. **قوله** ولا ترتدوا على ادباركم فالجار والمجرور حال من فاعل ترتدوا اى لا ترتدوا منقلبين ويجوز ان يتعلق بنفس الفعل قبله وقوله فتنقلبوا فيه وجهان اظهرهما انه مجزوم عطفا على فعل النهى والثانى انه منصوب باضمار ان بعد الفاء فى جواب النهى وخاسرين حال وفى المعنى وجهان احدهما لا ترجعوا عن الدين الصحيح فى نبوة موسى لانه عليه السلام لما اخبر ان الله تعالى جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين فى صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالنبوة والالهية. والثانى لا ترجعوا عن الارض التى امرتم بدخولها الى الارض التى خرجتم عنها يروى انهم عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين اى فى الآخرة يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب وقيل ترجعون الى الذل وقيل تموتون فى التيه ولا تصلون الى شىء من مطالب الدنيا ومنافع

الآخرة. قوله: قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين. والجبار فعال من جبره على الأمر بمعنى أجبره عليه، وهو الذي يجبر الناس على ما يريد، وهذا اختيار الفراء والزجاج. قال الفراء: لا أسمع فعالا من أفعل إلا في حرفين وهما جبار من أجبر ودراك من أدرك. وقيل: مأخوذ من قولهم نخلة جبارة إذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الأيدي إليها، ويقال رجل جبار إذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل، والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدي قوم موسى تقصر عنهم، فسموهم جبارين بهذا المعنى. فصل: قال المفسرون: لما خرج قوم موسى من مصر وعدهم الله تعالى إسكان أرض الشام، وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض المواعيد، ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضي، فلما دخلوا تلك الأماكن رأوا أجساما عظيمة. قال المفسرون: فأخذهم أحد أولئك الجبارين وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك: هؤلاء يريدون قتالنا. فقال الملك: ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم. قال ابن كثير: وهذه هذيانات من وضع جهال بني إسرائيل، ولو كان هذا صحيحا لكان بنو إسرائيل معذورين في امتناعهم عن قتالهم، وقد ذمهم الله تعالى على نكولهم وترك جهادهم وعاقبهم بالتيه. ثم انصرف أولئك النقباء إلى موسى فأخبروه بالواقعة، فأمرهم أن يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله إلا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا، فإنهما سهلا الأمر وقالا: هي بلاد طيبة كثيرة النعم، والأقوام وإن كانت أجسامهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة. وأما العشرة الباقية فإنهم أوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع عن غزوهم وقالوا لموسى: إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون، فدعا عليهم موسى فعاقبهم الله تعالى بأن أبقاهم في التيه أربعين سنة. قالوا: وكانت مدة غيبة النقباء المتجسسين أربعين يوما فعوقبوا بالتيه أربعين سنة. قالوا: ومات أولئك العصاة بالتيه وأهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبة غليظة. وقال بعضهم: إن موسى وهارون ماتا أيضا في التيه. وقال آخرون: إن موسى بقي وخرج معه يوشع بن نون وكالب وقاتل الجبارين وغلبهم ودخلوا تلك البلاد. وروي أنه لم يخرج من التيه ممن دخله بل ماتوا كلهم في مدة أربعين سنة ولم يبق إلا ذرياتهم سوى يوشع وكالب عليهما السلام. قال المفسرون: إن بني إسرائيل دخلوا البرية عند سيناء في الشهر الثالث من خروجهم من مصر، وكان خروجهم في أول السنة التي شرعت لهم وهي أول فصل الربيع، فكأنهم دخلوا التيه في أول فصل الصيف. قوله: إنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون. قالوا هذا القول على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى: ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط. وقوله: فإنا داخلون أي فإنا داخلون الأرض، فحذف المفعول للدلالة عليه. قوله: قال رجلان من الذين يخافون. هذا الجار والمجرور في محل رفع صفة لرجلان، ومفعول يخافون محذوف تقديره يخافون الله أو يخافون العدو، ولكن ثبتهما الله بالإيمان والثقة به حتى قالا هذه المقالة، ويؤيد التقدير الأول التصريح بالمفعول في قراءة ابن مسعود: يخافون الله. وهذا بناء على ما هو المشهور عند الجمهور من كون الرجلين القائلين ذلك من قوم موسى، وهما يوشع بن نون بن أفرائيم بن يوسف فتى موسى، والآخر كالب بن يوفنا ختن موسى على أخته مريم بنت عمران، وكان من سبط يهوذا. وقيل: الرجلان من الجبارين ولكن أنعم الله عليهما بالإيمان حتى قالا هذه المقالة يحرضون قومهم لمعاداتهم لهم في الدين، وعلى هذا القول فيحتمل أن يكون مفعول يخافون كما تقدم أي يخافون الله أو العدو، والمعنى كما تقدم. ويحتمل أن يكون المفعول ضميرا عائدا على الموصول ويكون الضمير المرفوع في يخافون ضمير بني إسرائيل، والتقدير: من الذين يخافهم بنو إسرائيل. وأيد الزمخشري هذا التأويل بقراءة من قرأ يخافون مبنيا للمفعول، وبقوله أيضا: أنعم الله عليهما، كأنه قيل من المخوفين، والتي في القراءة المذكورة مروية عن ابن عباس وابن جبير ومجاهد. وأبدى الزمخشري أيضا في هذه القراءة احتمالا آخر وهو أن يكون من الإخافة، ومعناه من الذين يخوفون من الله بالتذكرة والموعظة أو يخوفهم وعيد الله بالعقاب. ويحتمل القراءة أيضا وجها آخر وهو أن يكون المعنى يخافون أي يهابون ويوقرون ويرجع إليهم لفضلهم وخيرهم. ومع هذين الاحتمالين الأخيرين فلا ترجيح في هذه القراءة لكون الرجلين من الجبارين، وأما قوله: وكذلك أنعم الله عليهما، أي في كونه مرجحا أيضا لكونهما من الجبارين فغير ظاهر لكون هذه الصفة مشتركة بين يوشع وكالب وبين غيرهما ممن أنعم الله عليه. قوله: أنعم الله عليهما. في هذه الجملة خمسة أوجه: أظهرها أنها صفة ثانية فمحلها الرفع، وجيء هنا بأفصح الاستعمالين من كونه قدم الوصف بالجار على الوصف بالجملة لقربه من المفرد. الثاني: أنها معترضة، وهو أيضا ظاهر. الثالث: أنها حال من الضمير في يخافون، قاله مكي. الرابع: أنها حال من رجلان، وجاءت الحال من النكرة لتخصصها بالوصف. الخامس: أنها حال من الضمير المستتر في الجار والمجرور وهو من الذين لوقوعه صفة لموصوف، وإذا جعلتها حالا فلا بد من إضمار قد مع الماضي على خلاف

فصل: قوله: ادخلوا عليهم الباب. مبالغة في الوعد بالنصر والظفر، كأنه قال: متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولم يبق منهم نافخ نار، وإنما جزم هذان الرجلان في قولهما: فإذا دخلتموه فإنكم غالبون؛ لأنهما كانا جازمين بصدق نبوة موسى عليه السلام، فلما أخبرهم موسى بأن الله قال: ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم، قطعا بأن النصرة والغلبة لهم، ولذلك ختموا كلامهم بقولهم: وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين، يعني توكلوا على الله في حصول هذا النصر إن كنتم مؤمنين بوجود الإله القادر ومؤمنين بنبوة موسى عليه السلام. قوله: قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها. ما مصدرية ظرفية، ودام صلتها وهي دام الناقصة، وخبرها الجار بعدها، وهذا الظرف بدل من أبدا، وهو بدل بعض من كل؛ لأن الأبد يعم الزمن المستقبل كله، ودوام الجبارين فيها بعضه. وظاهر عبارة الزمخشري يحتمل أن يكون بدل كل من كل أو عطف بيان، والعطف قد يقع بين النكرتين على كلام فيه تقدم. قال الزمخشري: وأبدا تعليق للنفي المؤكد بالدهر المتطاول، وما داموا فيها بيان للأبد. فهذه العبارة تحتمل أنه بدل بعض من كل؛ لأن بدل البعض من الكل مبين للمراد، كقولك: أكلت الرغيف ثلثه. وتحتمل أن يكون بدل كل من كل، فإنه بيان أيضا للأول وإيضاح له، كقولك: رأيت زيدا أخاك. وتحتمل أن يكون عطف بيان. قوله: فاذهب أنت وربك. في وربك أربعة أوجه: أحدها أنه مرفوع عطفا على الفاعل المستتر في اذهب، وجاز ذلك للتأكيد بالضمير. الثاني: أنه مرفوع بفعل محذوف، أي: وليذهب ربك، ويكون من عطف الجمل، وتقدم هذا القول والرد عليه ومخالفته لنص سيبويه عند قوله تعالى: اسكن أنت وزوجك الجنة. الثالث: أنه مبتدأ والخبر محذوف، والواو للحال. الرابع: أن الواو للعطف وما بعدها مبتدأ محذوف الخبر أيضا، ولا محل لهذه الجملة لكونها دعاء، والتقدير: وربك يعينك. قوله: هاهنا قاعدون. هنا وحده هو الظرف المكاني الذي لا ينصرف إلا بجره بمن وإلى، وها قبله للتنبيه كسائر أسماء الإشارة، وعامله قاعدون، وقد أجيز أن يكون هو خبر إن وقاعدون خبر ثان، وهو بعيد. وفي غير القرآن إذا اجتمع ظرف يصح الإخبار به مع وصف آخر يجوز أن يجعل الظرف خبرا والوصف حالا، وأن يكون الخبر الوصف والظرف منصوب به كهذه الآية. فصل: قولهم: فاذهب أنت وربك. فيه وجوه: أحدها لعل القوم كانوا مجسمة يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى. وثانيها: أن لا يكون المراد حقيقة الذهاب، بل كما يقال: كلمته فذهب يجيبني، أي يريد أن يجيبني، فكأنهم قالوا: كن أنت وربك مريدين لقتالهم. وثالثها: ... فإن قيل: إذا أضمرنا الخبر فكيف يفعل في قوله فقاتلا؟ ... ورابعها: أراد بقوله وربك أخاه هارون، وسموه ربا لأنه كان أكبر من موسى. قال المفسرون: قولهم اذهب أنت وربك إن قالوه على وجه الذهاب من مكان إلى مكان فهو كفر، وإن قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق، ولقد فسقوا بهذا الكلام لقوله تعالى في هذه القصة: فلا تأس على القوم الفاسقين. والمقصود من هذه القصة شرح حال هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع الأنبياء قديما. ثم إن موسى عليه السلام لما سمع منهم هذا الكلام قال: رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي. في إعراب أخي ستة أوجه: أظهرها أنه منصوب عطفا على نفسي، والمعنى: ولا أملك إلا أخي مع ملكي لنفسي دون غيرنا. الثاني: أنه منصوب عطفا على اسم إن، وخبره محذوف للدلالة اللفظية عليه، أي: وإن أخي لا يملك إلا نفسه. الثالث: أنه مرفوع عطفا على محل اسم إن لأنه بعد استكمال الخبر، على خلاف في ذلك، وإن كان بعضهم قد ادعى الإجماع على جوازه. الرابع: أنه مرفوع بالابتداء وخبره محذوف للدلالة المتقدمة، ويكون قد عطف جملة غير مؤكدة على جملة مؤكدة بإن. الخامس: أنه مرفوع عطفا على الضمير المستكن في أملك، والتقدير: ولا يملك أخي إلا نفسه، وجاز ذلك للفصل بقوله إلا نفسي. قال بهذا الزمخشري ومكي وابن عطية وأبو البقاء، ورد أبو حيان هذا الوجه بأنه يلزم منه أن موسى وهارون لا يملكان إلا نفس موسى فقط، وليس المعنى على ذلك. وهذا الرد ليس بشيء لأن القائل بهذا الوجه صرح بتقدير المفعول بعد الفاعل المعطوف، وأيضا اللبس مأمون، فإن كل أحد يتبادر إلى ذهنه أنه يملك أمر نفسه. السادس: أنه مجرور عطفا على الياء في نفسي، أي: إلا نفسي ونفس أخي، وهو ضعيف على قواعد البصريين للعطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار، وقد تقدم ما فيه. والحسن البصري ... وأخي. وقرأ يوسف بن داود وعبيد بن عمير: فافرق، بكسر الراء، وهي لغة، فرق يفرق كيضرب يضرب. قال الراجز:

يا رب فافرق بينه وبيني ... أشد ما فرقت بين اثنين

وقرأ ابن السميفع: ففرق، مضعفا، وفيه مخالفة للرسم. قوله: بيننا. الأصل أن لا تكرر بين في العطف، تقول: المال بين زيد وعمرو، وإنما كررت للاحتياج إلى تكرير الجار في العطف على الضمير المجرور، وهو يؤيد مذهب البصريين. فإن قيل: لم قال لا أملك إلا نفسي وأخي وكان معه الرجلان المذكوران؟ فالجواب: كأنه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من إطباق الأكثرين على التمرد، أو لعله إنما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه، أو يكون المراد بالأخ من يواخيه في الدين، وعلى هذا فيدخل الرجلان. والمراد بقوله فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين أي افصل بيننا وبينهم

بأن يحكم لنا بما نستحق ويحكم عليهم بما يستحقون وهو في معنى الدعاء عليهم او يكون المعنى خلصنا من صحبتهم كقوله نجني من
القوم الظالمين **قوله** فانها محرمة عليهم أي الارض المقدسة محرمة عليهم ابدا لم يرد تحريم تعبد بل تحريم منع
وقيل تحريم تعبد وقوله اربعين سنة فيه وجهان اظهرهما انه منصوب بمحرمة فانه روي في القصة
انهم بعد الاربعين دخلوها فيكون قد قيد تحريمها عليهم بهذه المدة واخبر انهم يتيهون ولم يبين كمية
التيه وعلى هذا ففي يتيهون احتمالان احدهما انه مستأنف والثاني انه حال من الضمير في عليهم
الوجه الثاني ان اربعين منصوب بيتيهون فيكون قد قيد التيه بالاربعين واما التحريم فمطلق فيحتمل
ان يكون مستمرا وان يكون منقطعا وانها احلت لهم وقد قيل بكل من الاحتمالين روي انه لم يدخلها
احد ممن كان في التيه ولم يدخلها الا ابناؤهم واما الآباء فماتوا قال شهاب الدين وما ادري ما الذي
حمل ابا محمد بن عطية على تجويز ان يكون العامل في اربعين مضمرا يفسره يتيهون المتأخر ولا ما اضطره
الى ذلك من مانع صناعي ومعنوي وجوز الوقف والابتداء بقوله عليهم ويتيهون مفهوم مما
تقدم من الاعراب **والتيه** الحيرة ومنه ارض تيه أي يحار سالكها قال
تيها فقفر والمطي كأنها ... قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها
ويقال تاه يتيه وهو أتيه منه وتاه يتوه وهو اتوه منه فمقول من قال يتيه وتوهته من التداخل ومثله طاح في كونه سمع
فيه الوجهان قال فيه التداخل ايضا قال من قال يطيح قال طوحته وهو اطوح منه واختلف في
التيه فقال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا وقيل ستة فراسخ في اثني
عشر وقيل كانوا ستمائة الف فارس **فان قيل** كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة
اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس
والكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة **فالجواب** فيه
وجهان الاول ان خرق العادات في زمن الانبياء غير مستبعد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم
الطعن في جميع المعجزات وهو باطل الثاني اذا حملنا ذلك التحريم على تحريم التعبد زال السؤال لان الله
تعالى حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم وامرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة في المشقة والمحنة
جزاء لهم على سوء صنيعهم قال القرطبي قال ابو علي قد يكون ذلك بان يحول الله الارض التي هم عليها اذا ناموا
فيردهم الى المكان الذي ابتدأوا منه وقد يكون بغير ذلك من الاشتباه والاسباب المانعة من
الخروج منها على طريق المعجزة الخارجة عن العادة قال بعضهم ان موسى وهارون لم يكونا فيهم والصحيح
انهما كانا فيهم ولم يكن لهما عقوبة لكن كما كانت النار على ابراهيم بردا وسلاما انما كانت العقوبة لاولئك
الاقوام ومات في التيه كل من دخلها ممن جاز عشرين سنة غير يوشع وكالب ولم يدخل اريحا احد ممن
قالوا انا لن ندخلها ابدا فلما هلكوا وانقضت الاربعون سنة ونشأت النواشئ من ذراريهم ساروا
الى حرب الجبارين واختلفوا فيمن تولى الحرب وعلى يدي من كان الفتح فقيل انما فتح اريحا موسى وكان
يوشع على مقدمته فسار موسى اليهم بمن بقي من بني اسرائيل فدخلها يوشع وقاتل الجبابرة ثم دخلها موسى
واقام فيها ما شاء الله ثم قبضه الله اليه ولا يعلم قبره احد وهذا اصح الاقوال وقيل انما قتل الجبارين
يوشع ولم يسر اليهم الا بعد موت موسى وقالوا مات موسى وهارون جميعا في التيه قال القرطبي روى مسلم
عن ابي هريرة قال ارسل ملك الموت الى موسى فلما جاءه صكه ففقأ عينه فرجع الى ربه فقال ارسلتني الى عبد
لا يريد الموت قال فرد الله اليه عينه وقال ارجع اليه وقل له يضع يده على متن ثور فله بما غطت يده بكل شعرة
سنة قال اي رب ثم مه قال ثم الموت قال فالآن فسأل الله ان يدنيه من الارض المقدسة رمية
بحجر فقال صلى الله عليه وسلم فلو كنت ثم لاريتكم قبره الى جانب الطريق تحت الكثيب الاحمر فهذا نبينا
صلى الله عليه وسلم قد علم قبره ووصف موضعه ورآه فيه قائما يصلي كما في حديث الاسراء الا انه يحتمل
ان يكون اخفاه الله عن الخلق سواه ولم يجعله مشهورا عندهم ولعل ذلك لئلا يعبد والله اعلم ويعني
بالطريق طريق بيت المقدس ووقع في بعض الروايات الى جانب الطور مكان الطريق واختلف العلماء في تأويل
لطم موسى عين ملك الموت وفقئها على اقوال منها انها كانت عينا متخيلة لا حقيقة وهذا باطل لانه
يؤدي الى ان ما يراه الانبياء من صور الملائكة لا حقيقة له ومنها انها كانت عينا معنوية وانما فقأها
بالحجة وهذا مجاز لا حقيقة له ومنها انه عليه السلام لم يعرف ملك الموت وانه رأى رجلا دخل
منزله بغير اذنه يريد نفسه فدافع عن نفسه فلطم عينه ففقأها وتجب المدافعة في هذا بكل ممكن
وهذا وجه حسن لانه حقيقة في العين والصك قاله الامام ابو بكر بن خزيمة غير انه اعترض عليه

بما في الحديث وهو ان ملك الموت لما رجع الى الله تعالى قال يا رب بعثتني الى عبد لا يريد الموت فلو لم يعرفه موسى لما صدر
هذا القول من ملك الموت وايضا في الرواية الاخرى اجب ربك يدل على تعريفه بنفسه والله اعلم ومنها ان
موسى صلى الله عليه وسلم كان سريع الغضب اذا اغضب طلع الدخان من قلنسوته ورفع شعر بدنه جبته وسرعة
غضبه كانت سببا لصكه ملك الموت قال ابن العربي وهذا كما ترى فان الانبياء معصومون ان يقع منهم ابتداء مثل
هذا في الرضا والغضب ومنها وهو الصحيح في هذه الاقوال ان موسى عليه السلام عرف ملك الموت عليه السلام
وانه جاء ليقبض روحه لكنه جاء مجيء الجازم بانه قد امر بقبض روحه من غير تخيير وعند موسى ما قد نص عليه نبينا
صلى الله عليه وسلم من ان الله لا يقبض روح نبي حتى يخيره فلما جاء على غير الوجه الذي اعلم بادر بشهامته وقوة نفسه
الى ادبه فلطمه ففقأ عينه امتحانا لملك الموت اذ لم يصرح له بالتخيير ومما يدل على صحة هذا انه لما رجع اليه ملك
الموت خيره بين الحياة والموت فاختار الموت فاستسلم والله اعلم هذا اصح ما قيل في موت موسى عليه السلام وقد ذكر
المفسرون في ذلك قصصا واخبارا الله اعلم بصحتها وفي الصحيح غنية عنها انتهى **فصل** وكان عمر موسى مائة
وعشرين سنة فيروى ان يوشع بن نون رأى موسى بعد موته في المنام فقال له كيف وجدت الموت قال كشاة تسلخ وهي
حية **قوله** فلا تأس على القوم الفاسقين الاسى الحزن يقال اسي يأسى بكسر العين يأسى بفتحها ولام الكلمة يحتمل ان تكون
من واو وهو الظاهر لقولهم رجل اسوان بزنة سكران أي كثير الحزن وقالوا في تثنية الاسى اسوان وانما قلبت
الواو في اسي ياء لانكسار ما قبلها ويحتمل ان تكون ياء لقد حكي رجل اسيان أي كثير الحزن فتثنيته على هذا اسيان
**قوله تعالى واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر قال لاقتلنك قال انما
يتقبل الله من المتقين لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين
اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح
من الخاسرين فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة اخيه قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا
الغراب فأواري سوأة اخي فاصبح من النادمين** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه احدها انه تعالى لما قال فيما تقدم يا ايها
الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر ان الاعداء يريدون ايقاع
البلاء بهم لكنه تعالى يحفظهم ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم ذكر قصصا تدل من ان كل من خصه الله تعالى به
من النعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا اذ ذكر قصة النقباء الاثني عشر واخذ الميثاق منهم
ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على الكفر وقولهم
بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة على فساد اعتقادهم وما ذاك الا لحسدهم لمحمد عليه السلام فيما آتاه من الدين الحق
ثم ذكر قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما
قتل الآخر حسدا على قبول قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله
عليه وسلم اعظم النعم لم يبعد اتفاق الاعداء على كيده فكان ذكر هذه القصص تسلية له فيما هم له به اليهود من المكر
والكيد وثانيها انه متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه
القصص مذكورة في التوراة وثالثها انها متعلقة بقصة محاربة الجبارين أي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا
ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية مثل سبيل ابني آدم في ندامة احدهما
على قتل الآخر ورابعها انه متصل بحكاية قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه أي لا ينفعهم كونهم اولاد الانبياء
مع كفرهم كما لا ينفع ابن آدم قتل اخاه كون ابيه كان نبيا معظما عند الله وخامسها لما كفر اهل الكتاب بمحمد
عليه السلام حسدا اخبرهم الله تعالى بخبر ابني آدم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير
عن الحسد **فصل** الضمير في عليهم فيه قولان احدهما عائد على الناس والثاني عائد على اهل الكتاب وفي ابني
آدم قولان احدهما انهما ابنا آدم لصلبه وهما هابيل وقابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان
هابيل كان صاحب غنم وقابيل صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة كانت عنده
وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت عنده وجعلها قربانا فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ورفع
الى الجنة فلم يزل فيها الى ان فدي بها الذبيح قاله سعيد بن جبير ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل
قربان اخيه ولم يقبل قربانه لانه كان كافرا فقال قابيل لاخيه هابيل وكان مؤمنا تمشي على الارض والناس
افضل مني به لحسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية
وكان يزوج البنت من بطن بغلام من بطن آخر فولد قابيل وتوأمته قال الكلبي وكان اسمها اقليما وبعدهما
هابيل وتوأمته وكانت توأمة قابيل احسن الناس وجها فاراد آدم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل وقال انا احق بها وهي احسن
وليس هذا من الله وانما هو رأيك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فتقبل الله قربان هابيل بان انزل

على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له . قال القرطبي وروي عن جعفر الصادق ان آدم لم يكن يزوج ابنته من ابنه ولو فعل ذلك ما رغب عنه النبي صلى الله عليه وسلم ولا كان دين آدم الا دين النبي صلى الله عليه وسلم وذكر قصة . قال القرطبي في هذه القصة عن جعفر ما اظنها تصح وان القول ما ذكرناه من انه كان يزوج غلام هذا البطن بجارية تلك البطن الاخرى بدليل قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وهذا كالنص ثم نسخ ذلك على ما تقدم بيانه في سورة البقرة . وكان جملة ما ولدته حواء اربعين ولدا ذكرا وانثى في عشرين بطنا اولهم قابيل وتوامته اقليما واخرهم عبد المغيث ثم بارك الله في نسل آدم . قال ابن عباس لم يمت آدم حتى بلغ ولده وولد ولده اربعين الفا . والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني آدم اللذين قربا القربان ما كانا ابني آدم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرائيل كانت بينهما خصومة ولم يكن القربان الا في بني اسرائيل لقوله في اخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا فصدور الذنوب من ابني آدم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما اذا اقدم رجل من بني اسرائيل على مثل هذه القصة امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن معاودة مثل هذا الذنب ويدل عليه ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان ان اليهود من قديم الدهر مصرون على التمرد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الاخر وقتله ولا شك ان هذا ذنب عظيم فان قبول القربان مما يدل على ان صاحبه حسن الاعتقاد مقبولا عند الله تعالى فيجب المبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد بيان ان الحسد داب قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل والصحيح الاول لان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ما يصنع من الغراب ولو كان من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر . قوله بالحق فيه ثلاثة اوجه احدها انه حال من فاعل اتل اي اتل ذلك حال كونك ملتبسا بالحق اي بالصدق موافقا لما في كتب الاولين التوراة والانجيل الثاني انه حال من مفعوله وهو نبأ اي اتل نبأهما ملتبسا بالصدق موافقا لما في كتب الاولين لتثبت عليهم الحجة برسالتك الثالث انه صفة لمصدر اتل اي اتل ذلك تلاوة ملتبسة بالحق والصدق وكانه والزمخشري اذ به بدأ . وعلى الاوجه الثلاثة فالباء للمصاحبة وهي متعلقة بمحذوف . وقرأ ابو عمرو بسكون الميم من آدم قبل باء الحق وكذا ميم قبلها متحرك وبعدها ومعنى الكلام واتل عليهم نبأ ابني آدم بالغرض وهو تقبيح الحسد والبغي . وقيل ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب كالاقاصيص التي لا فائدة فيها وهذا يدل على ان المقصود من ذكر القصص العبرة لا مجرد الحكاية لقوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب . قوله اذ قربا فيه ثلاثة اوجه . احدها وبه بدأ الزمخشري وابو البقاء ان يكون متعلقا بنفس النبأ اي قصتهما وحديثهما في ذلك الوقت وهذا واضح . والثاني انه بدل من نبأ على حذف مضاف تقديره واتل عليهم النبأ اي نبأ ذلك الوقت كذا قدره الزمخشري . قال ابو حيان ولا يجوز ما ذكر لان اذ لا يضاف اليها الا الزمان ونبأ ليس بزمان . الثالث ذكره ابو البقاء انه حال من نبأ وعلى هذا فيتعلق بمحذوف لكن هذا الوجه غير واضح . قال ابو البقاء ولا يكون ظرفا لاتل لان الفعل مستقبل واذ وقت ماض فكيف يتلاقيان . والقربان فيه احتمالان . احدهما وبه قال الزمخشري انه اسم لما يتقرب به كما ان الحلوان اسم ما يحلى او يعطى يقال قرب صدقة وتقرب بها لان تقرب مطاوع قرب . قال الاصمعي تقربوا قرب القمح متعدي بالتاء حتى يكون بمعنى قرب اي فيكون قوله اذ قربا قربانا يطلب مطاوعا له فالتقدير اذ قرباه فتقربا به وفيه بعد . قال ابو حيان وليس تقرب لصدقة مطاوع قرب صدقة لاتحاد فاعل الفعلين والمطاوعة تختلف فيها الفاعل يكون من احدهما فعل ومن الاخر انفعال نحو كسرته فانكسر وخلعته فانخلع . فليس قرب صدقة وتقرب بها من هذا الباب فهو غلط فاحش . قال شهاب الدين وفيما قاله الشيخ نظر لانا لا نسلم هذه القاعدة . والاحتمال الثاني ان يكون في الاصل مصدرا ثم اطلق على الشيء المتقرب به كقولهم نسج اليمن وضرب الامير ويؤيد ذلك انه لم يثن والموضع موضع تثنية لان كلا من قابيل وهابيل له قربان يخصه . فالاصل اذ قربا قربانين وانما لم يثن لانه مصدر في الاصل وللقائل بانه اسم ما يتقرب به لا مصدر ان يقول انما لم يثن لان المعنى كما قاله ابو علي الفارسي اذ قرب كل واحد منهما قربانا كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي كل واحد منهم . قال ابن الخطيب جمعهما في الفعل وافرد الاسم ليستدل بفعلهما على ان لكل واحد منهما قربانا . وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد . قوله فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر . قال اكثر المفسرين كانت علامة القبول ان تاكله النار . وقيل لم يكن في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله تعالى وكانت تنزل نار من السماء فتاكله النار وانما صار احد القربانين مقبولا والاخر مردودا لان التقوى شرط في قبول الاعمال لقوله تعالى حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين . وقوله تعالى فيما امر به من القربان في البدن لن ينال

الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل اليه ليس الا التقوى ههنا واشار الى القلب والتقوى من صفات القلوب لقوله عليه الصلاة والسلام التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى ان يكون خوف ووجل من تقصيره في تلك الطاعة . وان يكون في غاية الاحتراز من ان ياتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضات الله وان لا يكون فيها شركة لغير الله . قيل ان قابيل جعل قربانه اردى ما كان عنده واضمر في نفسه انه لا يبالي تقبل او لم يتقبل فانه لا يزوج اخته من احبه ابدا . وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه . قوله قال لاقتلنك اي قال الذي لم يتقبل منه للمتقبل منه . وقرأ الجمهور لاقتلنك بالنون المشددة وهذا جواب قسم محذوف . وقرأ زيد بالخفيفة . قال انما يتقبل الله مفعوله محذوف لدلالة المعنى عليه اي قرابينهم واعمالهم . ويجوز ان لا يراد له مفعول كقوله فاما من اعطى واتقى وهذه الجملة قال ابن عطية قبلها كلام محذوف تقديره لم تقتلني وانا لم اجن شيئا ولا ذنب لي في تقبل الله قرباني دون قربانك وذكر كلاما كثيرا وقال غيره فيه حذف يطول وذكر نحوه ولا حاجة الى تقدير ذلك كله اذ المعاني المفهومة من فحوى الكلام اذا قدرت قصيرة كان احسن . والمعنى هنا قال لاقتلنك حسدا على تقبل قربانك فعرض له بان الله سبب التقبل . وقال الزمخشري فان قلت كيف كان قوله انما يتقبل الله من المتقين جوابا لقوله لاقتلنك . قلت لما كان الحسد لاخيه على تقبل قربانه هو الذي حمله على توعده بالقتل قال انما اتيت من قبل نفسك لانسلاخها من لباس التقوى انتهى وهذا ونحوه من تفسير المعنى لا الاعراب . وقيل ان هذه الجملة اعتراض بين كلام القاتل وبين كلام المقتول والضمير في قال انما يعود على الله تعالى اي قال الله ذلك لرسوله فيكون قد اعترض بقوله انما يتقبل الله بين كلام قابيل وهو قال لاقتلنك وبين كلام هابيل وهو لئن بسطت الى اخره وهو في غاية البعد لتنافر النظم واللام في قوله لئن بسطت هي الموطئة . وقوله ما انا بباسط جواب القسم محذوف وهذا على القاعدة المقررة من انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب سابقهما الا في صورة تقدم التنبيه عليها . وقال الزمخشري فان قلت لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت ما انا بباسط . قلت ليفيد انه لا يفعل هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المفيدة لتاكيد النفي . ناقشه ابو حيان في قوله ما انا بباسط جزاء للشرط قال لان هذا جواب للقسم لا للشرط قال لانه لو كان جوابا للشرط للزمته الفاء لكونه منفيا بما والاداة جازمة والملازمة ايضا جازمة لتلك القاعدة وهو كونه لم يجب الاسبق منهما وهذا ليس بشيء لان الزمخشري سماه جزاء للشرط لما كان دالا على جزاء الشرط ولا نكير في ذلك . وقال ايضا وقد خالف الزمخشري كلامه هنا بما ذكره في البقرة في قوله تعالى

فصل

ولئن اتيت الذين من كونه جعله جوابا للقسم سادا مسد جواب الشرط وقد تقدم تحقيقه معه هناك . ومعنى قوله بسطت اي مددت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين . قال عبد الله بن عمرو وايم الله ان كان المقتول لاشد الرجلين ولكن منعه التحرج ان يبسط الى اخيه يده وهذا في الشرع جائز لمن يريد قتله ان ينقاد ويستسلم طلبا للاجر كما فعل عثمان . وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل . وقال مجاهد كتب عليهم في ذلك الوقت اذا اراد رجل قتل رجل ان لا يمتنع ويصبر . قوله اني اريد ان تبوء فيه ثلاث تاويلات . احدها انه على حذف همزة الاستفهام تقديره أاني اريد وهو استفهام انكار لان ارادة المعصية قبيحة ومن الانبياء اقبح فهم معصومون عن ذلك ويؤيد هذا التاويل قراءة من قرأ اني اريد بفتح النون وهي اني التي بمعنى اي كيف اريد ذلك . والثاني ان لا محذوفة تقديره اني اريد ان لا تبوء كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا . وقوله رواسي ان تميد بكم اي ان لا تضلوا وان لا تميد وهو مستفيض وهذا ايضا فرار من اثبات الارادة له . وضعف بعضهم هذا التاويل بقوله عليه السلام لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن آدم الاول كفل من دمها لانه اول من سن القتل فثبت بهذا ان الاثم حاصل وهذا الذي ضعفه به غير لازم لان قائل هذه المقالة يقول لا يلزم من عدم ارادته الاثم لاخيه عدم الاثم بل قد يريد عدمه ويقع . الثالث ان الارادة على حالها وهي اما ارادة مجازية او حقيقية على حسب اختلاف المفسرين في ذلك وجازت ارادة ذلك به لمعان ذكروها من جملتها انه ظهرت له قرائن تدل على قرب اجله وان اخاه كافر وارادة العقوبة بالكافر حسنة . وقوله باثمي في محل نصب على الحال من فاعل تبوء اي ترجع حاملا له وملتبسا به وقد تقدم نظيره في قوله فباءوا بغضب . وقالوا لا بد من مضاف فقدره الزمخشري بمثل الذي قال على الاتساع في الكلام كما تقول قرأت قراءة فلان وكتبت كتابته . وقدره بعضهم باثم قتلي واثمك معصيتك التي لم يتقبل لاجلها قربانك او اثم حسدك . وقيل معناه اني اريد ان تبوء بعقاب قتلي فتكون ارادة صحيحة لانها موافقة لحكم الله عز وجل ولا يكون هذا ارادة للقتل بل لموجب القتل من الاثم والعقاب . وطريقه ان الظالم اذا لم يجد يوم القيامة ما يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي في قتلك

وهذا يصلح جوابا * قوله فطوعت الجمهور على طوعت مشددة الواو من غير الف بمعنى سهلت وبعثت اي جعلته سهلا
تقديره له نفسه ان قتل اخيه طوعا سهلا عليه * قال الزمخشري وسعته ويسرته من طاع له المرتع اذا اتسع
انتهى * وقال مجاهد شجعته * وقال قتادة زينت له نفسه والتضعيف فيه للتعدية لان الاصل طاع
له قتل اخيه اي انقاد من الطواعية فعدي بالتضعيف فصار الفاعل مفعولا كحاله مع الهمزة * وقرا الحسن
وزيد بن علي وجماعة فطاوعت وابدى الزمخشري فيها احتمالين احدهما ان يكون مما جاء فيه فاعل لغير مشاركة
بين شيئين بل بمعنى فعل نحو ضاعفته وضعفته وناعمته ونعمته وهذا المثال من امثلة سيبويه قال
تجاوزا به على مثال عاقبته * قال وقد يجي فاعلت لا يريد بها عمل اثنين ولكنهم بنوا عليه الفعل كما بنوه على افعلت
وذكر امثلة منها عافاه الله وقل من ذكر ان فاعل يجي بمعنى فعلت * والاحتمال الثاني ان تكون على بابها من المشاركة
وهو ان قتل اخيه كانه دعى نفسه الى الاقدام عليه فطاوعته انتهى فيه افصاح العبارة في ذلك ان يقال
جعل القتل يدعو الى نفسه لاجل الحسد الذي لحق قابيل وجعلت النفس تأبى ذلك وتشمئز منه فكل منهما على الفعل
والنفس كانه يريد من صاحبه ان يطيعه الى ان غلب القتل النفس فطاوعته وله متعلق بطوعت على القراءتين * قال الزمخشري وله
لزيادة الربط كقولك حفظت لزيد ماله يعني ان الكلام تام بنفسه لو قيل فطوعت نفسه قتل اخيه كما كان كذلك في قولك
حفظت مال زيد فاتى بهذه اللام لقوة ربط الكلام * قال ابو البقاء قال فطوعت يتعدى بغير لام وهذا خطا
لان الذي يتعدى بغير اللام يتعدى لمفعول واحد وقد عداه هنا الى قتل اخيه * وقيل التقدير طاوعته نفسه
على قتل اخيه فزاد اللام وحذف على اي زاد اللام في المفعول به وهو الهاء وحذف على الجارة لقتل اخيه فقتله
قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله تعالى لكان ذلك التزيين والتطويع مضافا الى الله تعالى لا الى النفس
والجواب ان الافعال لما استندت الى الدواعي كان فاعل تلك الدواعي هو الله لان فاعل الافعال كلها هو
الله تعالى **فصل** قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل قال ابن جريج فتمثل له ابليس واخذ طائرا ووضع
راسه على حجر ثم شدخ راسه بحجر اخر وقابيل ينظر اليه فعلمه القتل فرضخ قابيل راس هابيل بين حجرين قيل
قتله وهو مستسلم وقيل اغتاله وهو نائم وكان هابيل يوم قتل عمره عشرون سنة * واختلفوا في موضع
قتله قال ابن عباس جبل ثور وقيل عند عقبة حرا وقيل بالبصرة عند موضع المسجد فلما قتله تركه بالعراء ولم يدر
ما يصنع به لانه كان اول ميت على وجه الارض من بني ادم فقصده السباع فحمله في جراب على ظهره اربعين يوما
وقال ابن عباس سنة حتى اروح وعكفت عليه الطير والسباع تنتظر متى يرمي به فتاكله * ثم قال فاصبح من
الخاسرين * قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فانه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيامة
واما الاخرة فهو العقاب الدائم العظيم قيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس
وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يعبد النار فتخذها انت ايضا حصل مقصودك فبنى بيت
نار وهو اول من عبد النار * وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فساله ادم عن اخيه فقال ما كنت
عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك * ومكث ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط * قال
الزمخشري روي انه رثاه بشعر وهو كذب بحت والانبياء معصومون عن الشعر روى انس قال سئل النبي
صلى الله عليه وسلم عن يوم الثلاثاء فقال يوم الدم فيه حاضت حوى وفيه قتل ابن ادم اخاه * قوله فبعث الله غرابا يبحث
في الارض ليريه كيف يواري * هذه اللام فيها وجهان احدهما انها متعلقة بيبحث اي ينبش ويثير التراب للاراءة * الثاني
انها متعلقة ببعث * والمعنى ليريه الله او ليريه الغراب وكيف معمولة ليواري وجملة الاستفهام معلقة للرؤية
البصرية فهي في محل المفعول الثاني سادة مسده لان رأى البصرية قبل تعديها بالهمزة متعدية لواحد فاكتسبت بالهمزة
اخر وتقدم تحقيقها في قوله ارني كيف تحيي الموتى * ومعنى يبحث اي يفتش التراب بمنقاره ويثيره ومنه سميت
سورة براءة البحوث لانها فتشت على المنافقين * والسوءة هنا المراد بها ما لا يجوز ان يكشف من جسده وهي الفضيحة
ايضا قال * يا لقومي لا سوءة السواء * ويجوز تخفيفها بالقاء حركة الهمزة على الواو وهي قراءة وحينئذ فلا يجوز
قلب هذه الواو الفا وان صدق عليها انها حرف علة متحرك منفتح ما قبلها لان حركتها عارضة ومثلها جيل وتو
تخفيف جيئل وتوءم * ويجوز ايضا قلبها همزة واوا وادغام ما قبلها فيها تشبيها للاصل بالزائد وهي لغة يقولون في
شيء وضوء شي وضو قال الشاعر * وان يروا سبة طاروا بها فرحا مني وما سمعوا من صالح دفنوا * وبهذا قرأ
ابو جعفر * قوله يا ويلتي قلب ياء المتكلم الفا وهي لغة فاشية في المنادى المضاف اليها وهي احدى اللغات الست وقد
تقدم ذكرها وقرئ يا ويلتي بالياء على الاصل وهي قراءة الحسن البصري والنداء وان كان اصله لمن يتاتى منه الاقبال وهم
العقلاء الا ان العرب تتجوز فتنادي ما لا يعقل وهذه كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء
كان الويل غير حاضر عنده والمعنى يا ويلتي احضري فهذا اوان الحضور ومثله يا حسرة على العباد يا حسرتنا

على ما فرطت في جنب الله * واما حمزة والكسائي وابو عمرو في رواية الدوري [illegible] قوله اعجزت بفتح الجيم وهي اللغة
الفصيحة يقال عجزت بالفتح اعجز بكسرها في المضارع وقرأ الحسن وابن عباس وابن مسعود وطلحة بكسرها وهي لغة شاذة وانما
المشهور ان يقال عجزت المرأة بالكسر اي كبرت عجيزتها * قوله ان اكون على اسقاط الخافض اي عن ان اكون فلما حذف جرى فيها الخلاف
المشهور * قوله فاواري قرأ الجمهور بنصب الياء وفيه تخريجان احدهما انه عطف على اكون [illegible]
اعجزت عن كوني مشبها للغراب [illegible] والثاني قاله الزمخشري ولم يذكر غيره انه منصوب على جواب الاستفهام في قوله
اعجزت [illegible] ورده ابو البقاء بعد ان حكاه عن قوم فقال وذكر بعضهم انه
يجوز ان ينتصب على جواب الاستفهام وليس بشيء [illegible]
[illegible]
وقال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب ودفن شيئا فتعلم ذلك منه * وقيل انه كان عالما بكيفية
الدفن وانه يبعد في الانسان العاقل ان لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء فلما
راى الغراب يدفن الغراب رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك الاخر صنع ان دفنه احفاه تحت الارض
افاكون اقل شفقة من هذا الغراب فجاء وحثى التراب على المقتول فلما ان الله اكرمه قال لجنانه يتقبل قربانه
واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله تعالى فتلهف على
فعله وعلم ان لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه في الارض فلا جرم قال يا ويلتي اعجزت ان اكون مثل هذا
الغراب **فصل** لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس * قال قيل انه عليه السلام قال
الندم توبة * **فاصبح من النادمين** بوجوه احدها انه لما تعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على كونه حمله على ظهره
وثانيها انه صار من النادمين لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه ابواه واخوته فكان ندمه لهذه الاسباب
لا لكونه معصية * وثالثها ان ندمه كان لاجل ان تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله لان الغراب لما قتل الغراب
ودفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بدمي فاذا اظهرت الشفقة من الغراب ولم
تظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة فكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لخوف من الله
تعالى فلذلك لم ينفعه الندم قال المطلب بن عبد الله بن حنطب لما قتل ابن ادم اخاه رجفت الارض سبعة ايام بما عليها
ثم شربت الارض دمه كما تشرب الماء فناداه الله عز وجل ابن اخوك هابيل قال ما ادري ما كنت رقيبا فقال الله عز وجل ان دم
اخيك ليناديني من الارض فلم قتلت اخاك قال فاين دمه ان كنت قتلته فحرم الله على الارض ان تشرب دما بعده ابدا
وقيل لقابيل اذهب طريدا شريدا فزعا مرعوبا لا تامن من تراه فاخذ بيد اخته اقليما وهرب بها الى عدن من
ارض اليمن فاتاه ابليس فقال له انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يعبد النار فبنى بيت النار وهو اول من
عبد النار قال مجاهد فعلقت احدى رجلي قابيل الى فخذها وساقها وعلقت من يومئذ الى يوم القيامة ووجهه

إلى الشمس حيثما دارت عليه في الصيف حظيرة من نار وفي الشتاء حظيرة من ثلج، واتخذ أولاد قابيل آلات اللهو وانهمكوا في اللهو وشرب الخمر وعبادة النار والزنا والفواحش حتى غرّقهم الله بالطوفان أيام نوح وبقي نسل شيث. قوله تعالى:

من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون

قوله من أجل ذلك فيه وجهان أظهرهما أنه متعلق بكتبنا وذلك إشارة إلى القتل والأجل في الأصل هو الجناية يقال أجل الأمر يأجل أجلا وإجلا بفتح الهمزة وكسرها إذا جناه مثل أخذ يأخذ أخذا ومنه قول زهير:

وأهل خباء صالح ذات بينهم ... قد احتربوا في عاجل أنا آجله

أي جانيه. ومعنى قول القائل فعلته من أجلك ولأجلك أي بسببك يعني من أنك جنيت فعله وأوجبته وكذا قولهم فعلته من جرائك وفعلته من جراك وأصله من الجر ثم صار يستعمل بمعنى السبب ومنه الحديث من جرّاي أي من أجلي. ومن لابتداء الغاية أي نشأ الكتب وابتداء الكتب من جناية القتل ويجوز حذف من واللام وانتصاب أجل على المفعول له إذا استكمل الشروط قال: أجل أن الله قد فضلكم علينا. والثاني أجازه بعض الناس أن يكون متعلقا بقوله من النادمين أي ندم من أجل ذلك أي قتله أخاه. قال أبو البقاء ولا يتعلق بالنادمين لأنه لا يحسن الابتداء بكتبنا هنا وهذا الرد غير واضح وابن عاصم الحسن بالابتداء بذلك ابتدأ الله الإخبار بأنه كتب ذلك والإخبار متعلق بقصة ابني آدم إلا أن الظاهر خلافه لما تقدم، وقد روي عنه حذف الهمزة وإلقاء حركتها وهي الكسرة على نون من كما ينقل ورش فتحتها. والثاني أنه ضمير الأمر والشأن ومن شرطية مبتدأ وهي وخبرها في محل رفع خبر أن. **فإن قيل** قوله من أجل ذلك أي من أجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني إسرائيل القصاص وذلك مشكل لأنه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني إسرائيل. **فالجواب** من وجهين أحدهما ما تقدم نقله عن الحسن والضحاك أن هذا القتل إنما وقع في بني إسرائيل لا بين ولدي آدم لصلبه. الثاني أن من في قوله تعالى من أجل ذلك ليس إشارة إلى قصة قابيل وهابيل بل هو إشارة إلى ما ذكر في القصة من أنواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل المحرم كقوله فأصبح من الخاسرين وأصبح فقوله أصبح من الخاسرين إشارة إلى أنه حصل في قلبه أنواع الندم والحسرة والحزن مع أنه لا دافع لذلك البتة. **فإن قيل** حكم القصاص ثابت في جميع الأمم فما الفائدة في تخصيصه ببني إسرائيل. **فالجواب** أن وجوب القصاص وإن كان عاما في جميع الأمم إلا أن التشديد المذكور هنا في حق بني إسرائيل غير ثابت في جميع الأديان لأنه تعالى حكم هنا بأن قتل النفس جار مجرى قتل جميع الناس والمقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان واليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة أقدموا على قتل الأنبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله فلما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه السلام في الواقعة التي ذكرنا من أنهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وبأكابر الصحابة فتخصيص بني إسرائيل بهذه القصة بهذه المبالغة مناسب للكلام.

فصل استدل القائلون بالقياس بهذه الآية لأن أحكام الله تعالى قد تكون معللة لأنه قال من أجل ذلك كتبنا وهذا تصريح بأن كتبه تلك الأحكام معلل بتلك المعاني المشار إليها بقوله من أجل ذلك. وقالت المعتزلة أيضا دلت هذه الآية على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد وإذا ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا لوقوعها منهم لأن خلق القبائح وإرادتها يمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الآية. وأجاب القائلون بأن تعليل أحكام الله تعالى محال بوجوه أحدها أن العلة إن كانت قديمة لزم قدم المعلول وإن كانت محدثة وجب تعليلها بعلة أخرى ولزم التسلسل. وثانيها لو كانت معللة بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إلى الله تعالى إن كانا على السوية امتنع كونه علة وإن لم يكونا على السوية فأحدهما به أولى وذلك يقتضي كونه مستفيدا تلك الأولوية من ذلك الفعل على الداعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها إلى الداعية الأولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله وثبت عند حدوث الداعية الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه برعاية المصالح وإذا ثبت امتناع تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه ثبت أن كل ظاهر هذه الآية من المتشابهات ويؤكده قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا وذكر نص صريح في أنه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصلحة البتة. **قوله** بغير نفس فيه وجهان أحدهما أنه متعلق بالفعل قبلها. والثاني أنه في محل حال من ضمير الفاعل في قتل أي قتلها ظالما ذكره أبو البقاء. **قوله** أو فساد الجمهور على جره عطفا على نفس المجرور بإضافة غير إليها. وقرأ الحسن بنصبه وفيه وجهان أظهرهما أنه منصوب على المفعول بعامل مضمر يليق بالمحل أي أو عمل فسادا. والثاني أنه مصدر

على المفعول بعامل مضمر يليق بالمحل والتقدير أو أفسد فسادا بمعنى إفسادا أو هو اسم مصدر كقوله: وبعد عطائك المائة الرتاعا، ذكره أبو البقاء. **وفي الأرض** متعلق بنفس فساد لأنك تقول أفسد في الأرض ويجوز على قراءة الحسن بنصبه وخرجناه على النصب على المصدرية كما ذكره أبو البقاء فإنه لا يتعلق به لأنه مصدر مؤكد وقد نصوا على أن المؤكد لا يعمل فيكون في الأرض متعلقا بمحذوف على أنه صفة لفساد. والفاء في فكأنما في الموضعين جواب الشرط واجب الدخول وما كافة لحرف التشبيه والأحسن أن تسمى هنا مهيئة لوقوع الفعل بعدها. وجميعا إما حال أو تأكيد.

فصل قال الزجاج التقدير من قتل نفسا بغير نفس أو بغير فساد وإنما قال تعالى ذلك لأن القتل يحل لأسباب كالقصاص والكفر والزنا بعد الإحصان وقطع الطريق ونحوه فجمع تعالى هذه الوجوه في قوله أو فساد في الأرض ثم قال فكأنما قتل الناس جميعا. **فإن قيل** كيف يكون الجزء مساويا للكل فذكر المفسرون له وجوها وهي مبنية على مقدمة وهي أن تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه وإذا صحت هذه المقدمة فنقول **الجواب** من وجوه أحدها أن المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود بيان مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما. وثانيها أن جميع الناس لو علموا من إنسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك أنهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك إذا علموا منه أنه يقصد قتل إنسان واحد يجب أن يجدوا في دفعه ويجتهدوا اجتهادهم في الصورة الأولى. وثالثها أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الأمر كذلك كان الترجيح حاصلا بالنسبة إلى كل واحد وكان في شأن كل واحد نازعه في شيء من مطالبه بأنه لو قدر عليه لقتله. ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشرور شر من عمله فيصير من قتل إنسانا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس. ورابعها قال ابن عباس في رواية عكرمة من قتل نبيا أو إمام عدل فكأنما قتل الناس جميعا ومن شد على عضد نبي أو إمام عدل فكأنما أحيا الناس جميعا. وخامسها قال مجاهد من قتل نفسا محرمة يصلى النار بقتلها كما يصلاها لو قتل الناس جميعا ومن أحياها من سلم من قتلها فكأنما سلم من قتل الناس جميعا. وسادسها قال قتادة أعظم الله أجرها وعظم وزرها معناه من استحل قتل مسلم بغير حقه فكأنما قتل الناس جميعا في الإثم لأنهم لا يسلمون منه ومن أحياها وتورع عن قتلها فكأنما أحيا الناس جميعا في الثواب لسلامتهم منه. وسابعها قال الحسن فكأنما قتل الناس جميعا يعني أنه يجب عليه من القصاص بقتلها مثل الذي يجب عليه لو قتل الناس جميعا ومن أحياها أي عفا عمن وجب عليه القصاص له فلم يقتله فكأنما أحيا الناس جميعا. قال سليمان بن علي قلت للحسن يا أبا سعيد أهي لنا كما كانت لبني إسرائيل قال إي والذي لا إله غيره ما كان دماء بني إسرائيل أكرم على الله من دمائنا. وإحياء النفس هو تخليصها من المهلكات كالحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين. ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك أي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بعظمته. فقوله بعد ذلك في الأرض هذا الجار بعده يتعلقان بقوله لمسرفون الذي هو خبر إن ولا يمنع من ذلك لام الابتداء فاصلة بين العامل ومعموله المتقدم عليه لأن دخولها على الخبر خلاف الأصل إذ الأصل دخولها على المبتدأ وإنما منع منه دخول إن وذلك إشارة إلى مجيء الرسل بالبينات.

قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم

لما ذكر تغليظ الإثم في قتل النفس بغير نفس ولا فساد في الأرض أتبعه ببيان الفساد في الأرض. **قوله** إنما جزاء الذين يحاربون مبتدأ وخبره أن يقتلوا وما عطف عليه أي إنما جزاؤهم التقتيل أو التصليب أو النفي. وقوله يحاربون الله أي يحاربون أولياءه كذا قدره الجمهور. وقال الزمخشري يحاربون رسول الله وإنما ذكر اسم الله تعالى تعظيما وتفخيما لمن يحارب كقوله إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله وقد تقدم تحقيق ذلك عند قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا. **فإن قيل** المحاربة مع الله غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظ المحاربة إذا نسبت إلى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون الله ورسوله يلزم أن يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع. **فالجواب** إنما نحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف والتقدير إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فسادا كذا وكذا ومن تجرد ذلك لم يحتج إلى شيء من هذه التأويلات بل يقول نحمل محاربتهم لله تعالى على معنى يليق بها وهي المخالفة مجازا ومحاربتهم لرسوله على المقاتلة

T.C.

حقيقة **قوله** فسادا في نصبه ثلاثة أوجه أحدها أنه مفعول من أجله أي يحاربون ويسعون لأجل الفساد وشروط النصب موجودة. الثاني أنه مصدر واقع موقع الحال ويسعون في الأرض مفسدين أو ذوي فساد أو جعلوا نفس الفساد مبالغة ثلاثة مذاهب تقدم تحريرها. الثالث أنه منصوب على المصدر أي أنه نوع من العامل قبله لأن معنى يسعون هنا يفسدون وفي الحقيقة ففساد اسم مصدر قائم مقام الإفساد والتقدير ويفسدون في الأرض بسعيهم إفسادا. وفي الأرض الظاهر أنه متعلق بالفعل قبله كقوله سعى في الأرض ليفسد. وقد أجاز أن يكون في محل نصب على الحال لأنه يجوز أن لو تأخر عنه أن يكون صفة له. وأجاز أيضا أن يتعلق بنفس فسادا وهذا إنما يتمشى إذا جعلنا فسادا حالا أما إذا جعلناه مصدرا امتنع ذلك لتقدمه عليه ولأن المؤكد لا يعمل. وقرأ الجمهور أن يقتلوا وما بعده من الفعلين بالتثقيل ومعناه التكثير بالنسبة إلى من يقع به هذه الأفعال. وقرأ الحسن وابن محيصن بتخفيفها

قوله من خلاف في محل نصب على الحال من أيديهم وأرجلهم أي تقطع مختلفة بمعنى أن تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى والنفي الطرد والأرض المراد بها ههنا ما يريدون الإقامة بها أو يراد من أرضهم وأل عوض عن المضاف إليه عند من يراه

فصل قال الضحاك نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فنقضوا العهد وقطعوا السبيل وأفسدوا. وقال الكلبي نزلت في قوم هلال بن عويمر وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم وادع هلال ابن عويمر وهو أبو بردة الأسلمي على أن لا يعينه ولا يعين عليه ومن مر بهلال بن عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو آمن لا يهاج فمر قوم من بني كنانة يريدون الإسلام بناس من أسلم من قوم هلال بن عويمر ولم يكن هلال شاهدا فشدوا إليهم فقتلوهم وأخذوا أموالهم فنزل جبريل بالقصة. وقال سعيد بن جبير نزلت في ناس من عرينة وعكل أتوا النبي صلى الله عليه وسلم وبايعوه على الإسلام وهم كذبة فبعثهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى إبل الصدقة فارتدوا وقتلوا الراعي واستاقوا الإبل فبعث النبي صلى الله عليه وسلم إليهم من يردهم فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم بمسامير فكحلهم بها وطرحهم في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا. قال أبو قلابة فهؤلاء قتلوا وسرقوا وحاربوا الله ورسوله وسعوا في الأرض فسادا فنزلت هذه الآية نسخا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم فصارت السنة منسوخة بهذا القرآن. ومن قال أن السنة لا تنسخ بالقرآن قال إنما كان الناسخ لتلك السنة سنة أخرى ونزل هذا القرآن مطابقا لتلك السنة الناسخة. وقال بعضهم حكم ثابت إلا السمل والمثلة. وروى قتادة عن ابن سيرين أن ذلك قبل أن تنزل الحدود. قال أبو الزناد فلما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك بهم أنزل الله الحدود ونهاه عن المثلة فلم يعد. وعن قتادة قال بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم سمل أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاة. وقال الليث ابن سعد نزلت هذه الآية معاتبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتعليما له عقوبتهم وقال إنما جزاؤهم هذا لا المثلة ولذلك ما قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا إلا نهى عن المثلة. وقيل نزلت هذه الآية في الذين حكى عنهم من بني إسرائيل أنهم بعد أن تغلظ عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ويفسدون في الأرض فمن أتى منهم بالقتل والفساد في الأرض فجزاؤهم كذا وكذا. وقيل نزلت هذه الآية في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول أكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على أنه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه أحدها أن قطع المرتد لا يقف على المحاربة ولا على إظهار الفساد في دار الإسلام والآية تقتضي ذلك. وثانيها أن الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة لقوله تعالى إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة عليه وبعدها فدل على أن الآية لا تعلق لها بالمرتدين. وثالثها أن الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتدين. ورابعها أن قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا أو مسلما ولا يقال الآية نزلت في الكفار لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

فصل المحاربون هم الذين يجتمعون ولهم منعة ويقصدون المسلمين في أرواحهم أو في دمائهم واتفقوا على أن هذه الصفة إذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق فأما إن حصلت في الأمصار فقال الأوزاعي ومالك والليث بن سعد والشافعي هم أيضا قطاع الطريق ويقام هذا الحد عليهم قالوا وأنهم في المدن يكونون أعظم ذنبا فلا أقل من المساواة. واحتجوا بالآية وعمومها ولأن هذا حد فلا يختلف بالمصر كسائر الحدود. وقال أبو حنيفة ومحمد إذا حصل ذلك في المصر لا يقام عليه الحد وذلك لأن الحاصل في المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق

فصل **قوله** في الآية أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض اختلف العلماء في لفظ أو فقال ابن عباس في رواية الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والنخعي إنها للتخيير والمعنى أن الإمام مخير في المحارب إن شاء قتل وإن شاء صلب وإن شاء قطع الأيدي والأرجل وإن شاء نفى. وقال ابن عباس في رواية عطاء وههنا ليست للتخيير بل لبيان الأحكام وترتيبها. قال ابن عباس في قطاع الطريق إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالا نفوا من الأرض وهذا قول قتادة والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي. واختلفوا في كيفية القتل والصلب فظاهر مذهب الشافعي أنه يقتل ثم يصلب. وقيل يصلب حيا ثم يطعن حتى يموت وهو قول الليث بن سعد. وقيل يصلب ثلاثة أيام ثم ينزل ويقتل وإذا قتل يقتل حتما لا يسقط بعفو ولي الدم. واختلفوا في النفي فقال سعيد ابن جبير وعمر بن عبد العزيز أن الإمام يطلبه في كل بلد توجه ينفى عنه. وقيل يطلبوا لتقام عليهم الحدود وهو قول ابن عباس والليث بن سعد وبه قال الشافعي وأحمد وإسحق. وقال أبو حنيفة النفي هو الحبس وهو اختيار أكثر أهل اللغة قالوا لأن قوله أو ينفوا من الأرض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة وأن يكون المراد إخراجه من تلك البلدة إلى بلدة أخرى وهو غير جائز لأنه إما أن ينفى إلى بلد من بلاد الإسلام فيؤذيهم أو إلى بلاد الكفر فيكون تعريضا له بالردة وذلك غير جائز فلم يبق إلا أن يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الأرض إلا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الأرض لأنه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى أحدا من أحبابه فصار منفيا من جميع أنواع الأرض إلا عن تلك البقعة الضيقة وصار منفيا عن اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة. ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الموتى فيها ولا الأحيا
إذا جاءنا السجان يوما لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ذلك إشارة إلى الجزاء المتقدم وهو مبتدأ. وقوله لهم خزي فيه ثلاثة أوجه أحدها أن يكون لهم خبرا مقدما وخزي مبتدأ مؤخر وفي الدنيا صفة له فيتعلق بمحذوف أو يتعلق بنفس خزي على أنه ظرف والجملة في محل رفع خبر لذلك. الثاني أن يكون خزي خبرا لذلك ولهم متعلق بمحذوف على أنه حال من خزي لأنه في الأصل صفة له فلما قدم انتصب حالا. وأما في الدنيا فيجوز فيه الوجهان المتقدمان من كونه صفة لخزي أو متعلقا به ويجوز فيه أن يكون متعلقا بالاستقرار الذي تعلق به لهم. الثالث أن يكون لهم خبرا لذلك وخزي فاعل ورفع الجار هنا الفاعل لما اعتمد على المبتدأ وفي الدنيا على هذا فيه الأوجه الثلاثة

فصل المراد بالخزي في الدنيا الفضيحة والهوان والعذاب ولهم في الآخرة عذاب عظيم. قالت المعتزلة دلت الآية على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة وعلى أن عقابهم مخلد لأنه تعالى حكم بأن ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على استحقاقهم الذم في الحال امتنع استحقاقهم للمدح والتعظيم لأن ذلك جمع بين الضدين وإذا كان كذلك ثبت القطع بوعيد الفساق وثبت القول بالإحباط. والجواب لا نزاع بيننا وبينكم أن هذا الجزاء إنما يكون واقعا على جهة الاستحقاق إذا لم يتقدمه توبة وإذا جاز لكم أن تشترطوا هذا بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن أيضا نشترط لهذا الحكم عدم العفو وحينئذ لا يبقى الكلام إلا في أنه هل دل الدليل على أنه تعالى يعفو عن الفساق أم لا وقد تقدمت هذه المسألة في سورة البقرة عند قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته

قوله إلا الذين تابوا فيه وجهان أحدهما أنه منصوب على الاستثناء من المحاربين. وللعلماء خلاف في التائب من قطاع الطريق هل تسقط عنه العقوبات كلها أو عقوبة قطع الطريق فقط. وأما ما يتعلق بالأموال وقتل النفس فلا يسقط بل حكمه إلى صاحب المال وولي الدم والظاهر الأول. الثاني أنه مرفوع بالابتداء والخبر قوله فإن الله غفور رحيم والعائد محذوف أي غفور له ذكر هذا الثاني أبو البقاء وحينئذ يكون استثناء منقطعا بمعنى لكن التائب يغفر له

فصل من ذهب إلى أن الآية نزلت في الكفار قال إلا الذين تابوا من شركهم وأسلموا قبل القدرة عليهم فلا سبيل عليهم بشيء من الحدود ولا تبعة عليهم فيما أصابوا في حال الكفر من دم أو مال. أما المسلمون المحاربون فمن تاب منهم قبل القدرة عليه قبل أن يظفر بهم الإمام سقط عنه كل عقوبة وجبت حقا لله تعالى فيسقط ما كان من حقوق العباد فإن كان قد قتل في قطع الطريق سقط عنه بالتوبة قبل القدرة تحتم القتل ويبقى عليه القصاص لولي القتيل إن شاء عفا عنه وإن شاء استوفاه وإن كان قد أخذ المال يسقط عنه القطع وإن كان جمع بينهما يسقط عنه تحتم القتل والصلب ويجب ضمان المال. وقال بعضهم إذا جاء تائبا قبل القدرة عليه لا يكون لأحد عليه تبعة في دم ولا مال إلا أن يوجد معه مال بعينه فيرده إلى صاحبه. وروي عن علي في حارثة بن بدر كان خرج محاربا فسفك الدماء وأخذ الأموال ثم جاء تائبا قبل أن يقدر عليه فلم يجعل عليه تبعة. أما من تاب بعد القدرة عليه فلا يسقط عنه شيء منها. وقيل كل عقوبة توجب حقا لله تعالى من عقوبات قطع الطريق وقطع السرقة وحد الزنا والشرب يسقط بالتوبة بكل حال كما تقدم والأكثرون على أنها لا تسقط

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم

تفلحون في كيفية النظم وجهان أحدهما أنه لما أخبر رسوله أن قوما من اليهود هموا أن يبسطوا أيديهم إلى الرسول وإلى أصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى من مرادهم ثم شرح للرسول شدة تعصبهم على الأنبياء وإصرارهم على إيذائهم وامتد الكلام إلى هذا الموضع فعند هذا رجع إلى المقصود الأول ثم قال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة كأنه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد إلى الرب فكونوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك واتقوا معاصي الله وتوسلوا إليه بالطاعات والثاني أنهم لما قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه أي نحن أبناء أنبياء الله فكان افتخارهم بأعمال آبائهم فكأنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا لتكن مفاخرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلافكم فاتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة.

قوله إليه فيه ثلاثة أوجه أحدها أنه متعلق بالفعل قبله الثاني أنه متعلق بنفس الوسيلة قال أبو البقاء لأنها بمعنى المتوسل به فلذلك عملت فيما قبلها يعني أنها ليست بمصدر حتى يمتنع أن يتقدم معمولها عليها الثالث أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من الوسيلة وليس بالقوي **والوسيلة** القربة فعيلة من توسل إلى فلان بكذا إذا تقرب إليه وجمعها وسائل قال ابن سيده: أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم ... ألا كل ذي لب إلى الله واسل أي متوسل فالوسيلة هي التي يتوصل بها إلى المقصود.

فصل قال ابن الخطيب التكليف نوعان ترك المنهيات وهو قوله اتقوا الله وفعل الطاعات وهو قوله وابتغوا إليه الوسيلة والترك مقدم على الفعل بالذات لأنه بقاء على العدم والفعل إيجاد وتحصيل والعدم سابق فلذلك قدمت التقوى **فإن قيل** لم خصصت الوسيلة بالفعل مع أن ترك المعاصي قد يكون وسيلة **فالجواب** أن الترك بقاء على العدم وذلك لا يمكن التوسل به بل من دعته الشهوة للمعصية فتركه طلب مرضاة الله حصل التوسل إلى الله تعالى بذلك الامتناع لكنه من باب الأفعال ولذلك تأتي قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده ثم قال وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون لما أمر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا إليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس فإن النفس تدعو إلى اللذات المحسوسة والعقل يدعو إلى خدمة الله تعالى وطاعته والإعراض عن المحسوسات فكان بين الحالتين تضاد وتنافي وإذا كان الأمر كذلك فالانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة من أشق الأشياء على النفس وأشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب أردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون ولما أرشد المؤمنين في هذه الآية إلى معاقد الخيرات ومفاتح السعادات أتبعه بشرح حال الكفار

قوله تعالى إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب أليم يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم

قد تقدم الكلام على أن الواقعة بعد لو وأن فيها مذهبين ولهم خبر أن وما في الأرض اسمها وجميعا توكيد له أو حال منه **ومثله** في نصبه وجهان أحدهما عطف على اسم أن وهو ما الموصولة والثاني أنه منصوب على المعية وهو رأي الزمخشري وسيأتي ما يرد على ذلك والجواب عنه **ومعه** ظرف واقع موقع الحال واللام في ليفتدوا متعلقة بالاستقرار الذي تعلق به الخبر وهو لهم وبه ومن عذاب متعلقان بالافتداء والضمير في به عائد على ما الموصولة وجيء بالضمير مفردا وإن تقدمه شيئان وهما ما في الأرض ومثله إما لتلازمهما فهما في حكم شيء واحد وإما أنه حذف من الثاني لدلالة ما في الأول عليه كقوله: فإني وقيار بها لغريب أي لو أن لهم ما في الأرض ليفتدوا به ومثله معه ليفتدوا به وإما لإجراء الضمير مجرى اسم الإشارة كقوله ... كأنه في الجلد وقال بعضهم ليفتدوا بذلك المال وقد تقدم في البقرة وعذاب بمعنى التعذيب وبإضافته إلى يوم خرج يوم عن الظرفية **وما** نافية وهي جواب لو وجاء على الأكثر من كون الجواب المنفي بغير لام والجملة الامتناعية في محل رفع خبر أن وجعل الزمخشري توحيد الضمير في به لمدرك آخر وهو أن الواو في ومثله واو مع قال بعد أن ذكر الوجهين المتقدمين ويجوز أن تكون الواو في ومثله بمعنى مع فيتوحد المرجوع إليه فإن قلت فبم ينتصب المفعول معه قلت بما تستدعيه لو من الفعل لأن التقدير لو ثبت لهم ما في الأرض يعني أن حكم ما قبل المفعول معه في الخبر والحال وعود الضمير حكمه لو لم يكن بعده مفعول معه تقول كنت وزيدا كالأخ قال: فكان وإياها كحران لم يفق ... عن الماء إذ لاقاه حتى تقددا فقال كحران بالإفراد ولم يقل كحرانين وتقول جاء زيد وهندا ضاحكا في داره وقد اختار الأخفش أن يعطى حكم المتعاطفين يعني فيطابق الخبر والحال والضمير له ولما بعده فتقول كنت وزيدا كالأخوين قال بعضهم والصحيح جوازه على قلة وقد رد أبو حيان على الزمخشري وطول معه قال شهاب الدين ولا بد من نقل نصه قال وقول الزمخشري ويجوز أن تكون الواو بمعنى مع ليس بشيء لأنه يصير التقدير مع مثله معه أي مع مثله ما في الأرض إن جعلت الضمير في معه عائدا على ما ويكون معه حالا من مثله وإذا كان ما في الأرض مثله كان مثله معه ضرورة فلا فائدة في ذكر معه للملازمة

كل منهما الآخر وإن جعلت الضمير عائدا على مثله أي مع مثله مع ذلك المثل فيكون المعنى مع مثلين فالتعبير عن هذا المعنى بتلك العبارة عي إذ الكلام المنتظم أن يكون التركيب إذا أريد ذلك المعنى مع مثليه وقول الزمخشري فإن قلت إلى آخر الجواب لا يصح لأنا قد بينا فساد أن تكون الواو واو مع وعلى تقدير وروده فهذا لا يمكن على أن أن إذا جاءت بعد لو كانت في محل الفاعلية فيكون التقدير على هذا لو ثبت كينونة ما في الأرض مع مثله لهم ليفتدوا به فيكون الضمير عائدا فقط وهذا الذي ذكره هو تفريع منه على مذهب المبرد في أن أن بعد لو في محل رفع على الفاعلية وهو مذهب مرجوح ومذهب سيبويه أن أن بعد لو في محل مبتدأ والذي يظهر من كلام الزمخشري هنا وفي تصانيفه أنه إنما وقف على هذه المسألة وعلى التفريع على مذهب المبرد لا يجوز أن تكون الواو بمعنى مع فيها لما تقدم من وجود لفظة معه وعلى تقدير سقوطها لا يصح لأن ثبت ليس رافعا لما العائد عليها الضمير وإنما هو رافع مصدر انسبك من أن وما بعدها وهو كون إذ التقدير لو ثبت كون ما في الأرض جميعا ومثله معه ليفتدوا به والضمير عائد على ما دون الكون فالرافع للفاعل غير الناصب للمفعول معه إذ لو كان إياه للزم من ذلك وجوب الثبوت مصاحبا للمثل وهذا فيه غموض وبيانه أنك إذا قلت يعجبني قيام زيد وعمرا وجعلت عمرا مفعولا معه والعامل فيه يعجبني لزم من ذلك أن عمرا لم يقم وأعجبك القيام وعمرو وإن جعلت العامل فيه القيام كان عمرو قائما وكان الإعجاب قد تعلق بالقيام مصاحبا لقيام عمرو فإن قلت هلا كان ومثله معه مفعولا معه والعامل فيه هو العامل في لهم إذ المعنى عليه قلت لا يصح ذلك لما ذكرناه من وجود معه في الجملة وعلى تقدير سقوطها لا يصح لأنهم نصوا على أن قولك هذا لك وأباك ممنوع في الاختيار وأما هذا لك وأباك فقبيح لأنه لم يذكر فعلا ولا حرفا فيه معنى فعل حتى يصير كأنه قد تكلم بالفعل فأفصح سيبويه بأن اسم الإشارة وحرف الجر المتضمن للاستقرار لا يعملان في المفعول معه نحو هذا لك وأباك يكون مفعولا معه والعامل الاستقرار في ذلك انتهى ومع هذا الاعتراض الذي ذكره فقد ظهر عنه جواب وهو أنا نقول نختار أن يكون الضمير في قوله معه عائدا على مثله ويصير المعنى مع مثلين وهو أبلغ من أن يكون مع مثل واحد وقوله تركيب عي فهم قاصر ولا بد من جملة محذوفة قبل قوله ما تقبل منهم تقديره وبذلوه وافتدوا به ليصح الترتيب المذكور إذ لا يترتب على استقرار ما في الأرض جميعا ومثله معه لهم عدم التقبل إنما يترتب عدم التقبل على البذل والافتداء وتقبل مبنيا للمفعول حذف فاعله لعظمه والعلم به وقرأ يزيد بن قطيب ما تقبل مبنيا للفاعل وهو ضمير الباري تبارك وتعالى **قوله** ولهم عذاب مبتدأ وخبره مقدم عليه وأليم صفته بمعنى مؤلم وهذه الجملة يجوز فيها ثلاثة أوجه أحدها أن تكون حالا وفيه ضعف من حيث المعنى الثاني أن تكون في محل رفع عطفا على خبر أن أخبر عن الذين كفروا بخبرين لو استقر لهم جميع ما في الأرض مع مثله فبذلوه لم يتقبل منهم وأن لهم عذابا أليما الثالث أن تكون معطوفة على الجملة من قوله إن الذين كفروا وعلى هذا فلا محل لها لعطفها على ما لا محل له **قوله** يريدون أن يخرجوا كقوله يريد الله أن يخفف عنكم وقد تقدم والجمهور على أن يخرجوا مبنيا للفاعل وقرأ يحيى بن وثاب وإبراهيم النخعي يخرجوا مبنيا للمفعول وفيها احتمالان والمقصود من هذا الكلام لزوم العذاب لهم وأنه لا سبيل لهم إلى الخلاص منه وإرادتهم الخروج تحتمل وجهين الأول أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها لقوله تعالى كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها قيل إذا ألقتهم لهب النار إلى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون أن يخرجوا من النار لقوة النار ورفعها المعذبين والثاني أنهم يتمنون ذلك ويريدونه بقلوبهم

فصل احتج أهل السنة بهذه الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال لا إله إلا الله مخلصا لأنه تعالى جعل هذا من تهديدات الكفار وما خوفهم به ولولا أن هذا المعنى يختص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى ويؤيده قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما أن قوله لكم دينكم أي لكم لا لغيركم فههنا كذلك

قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم

وفي اتصالها وجهان الأول أنه لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الأيدي والأرجل عند أخذ المال على سبيل [المحاربة] ... السرقة توجب قطع الأيدي والأرجل أيضا الثاني أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ذكر بعده الجنايات التي تبيح القتل والإيلام فذكر أولا قطع الطريق وثانيا أمر السرقة **قوله** والسارق والسارقة قراءة الجمهور بالرفع وعيسى بن عمر وابن أبي عبلة بالنصب ونقل عن أبي والسرق والسرقة بضم السين وفتح الراء مشددتين قال الخفاف وجدته في مصحف أبي كذلك وممن ضبطها بما ذكرته أبو عمرو الداني إلا أن ابن عطية جعل هذه القراءة تصحيفا فإنه قال ويشبه أن يكون هذا تصحيفا من الضابط لأن قراءة الجماعة إذا كتبت والسرق بغير ألف وافقت في الخط هذه ويمكن توجيه القراءة بأن السرق جمع سارق فإن فعلا يطرد جمعا للفاعل على صفة نحو ضارب والدليل على أن المراد الجمع قراءة عبد الله والسارقون والسارقات بصيغتي جمع السلامة فدل على أن المراد الجمع إلا أنه يشكل من جهة أن فعلا يكون جمع فاعل وفاعلة تقول نساء ضرب كما تقول رجال ضرب ولا بد أن يطلق عليه تاء التأنيث حين يراد به الإناث والسرق

هنا كالتي في هذه القراءة بتاء التأنيث حين أريد بفعل جمع فاعله فهو مشكل من هذه الجهة لا يقال إن هذه التاء يجوز أن تكون لتأكيد الجمع لأن ذلك محفوظ لا يقاس عليه نحو حجارة. فأما قراءة الجمهور ففيها وجهان أحدهما وهو مذهب سيبويه والمشهور من أقوال البصريين أن السارق مبتدأ محذوف الخبر تقديره فيما يتلى عليكم أو فيما فرض السارق والسارقة أي حكم السارق وكذا قوله الزانية والزاني فاجلدوا ويكون قوله فاقطعوا بيانًا لذلك الحكم المقدر فما بعد الفاء مرتبط بما قبلها ولذلك أتي بها فيه لأنه هو المقصود ولو لم يأت بالفاء لتوهم أنه أجنبي والكلام على هذا جملتان الأولى خبرية والثانية أمرية. والثاني وهو مذهب الأخفش وينقل عن المبرد وجماعة كثيرة أنه مبتدأ أيضًا والخبر الجملة الأمرية من قوله فاقطعوا وإنما دخلت الفاء في الخبر لأنه يشبه الشرط إذ الألف واللام فيه موصولة بمعنى الذي والتي والصفة صلتها فهو في قوة قولك والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا وهو اختيار الزجاج ومما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه. الأول أنه تعالى صرح بذلك في قوله جزاء بما كسبا وهذا يدل على أن القطع جزاء على فعل السرقة فوجب أن يعم الجزاء لعموم الشرط. والثاني أن السرقة جناية والقطع عقوبة فربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم. الثالث أنا إذا حملنا الآية على هذا الوجه كانت مفيدة وإن حملناها على سارق معين صارت الجملة غير مفيدة فالأول أولى وأجاز الزمخشري الوجهين ونسب الأول لسيبويه ولم ينسب الثاني بل قال ووجه آخر وهو أن يرتفعا بالابتداء والخبر فاقطعوا. وأما اختيار سيبويه أن الخبر محذوف فلما تقدم لتقديره دون الجملة الطلبية بعد لوجهين أحدهما أن النصب في مثله هو الوجه في كلام العرب كما تقول زيدًا فاضربه ولكن أبت العامة إلا الرفع. والثاني دخول الفاء في خبره وعنده أن الفاء لا تدخل إلا في خبر الموصول الصريح كالذي ومن بشروط أخر مذكورة في كتب النحو وذلك أن الفاء إنما دخلت لشبه المبتدأ بالشرط واشترط أن يصلح لأداة الشرط من كونها جملة فعلية مستقبلة المعنى أو ما يقوم مقامها من ظرف وشبهه وكذلك أنها إذا لم تصلح لأداة الشرط لم تجز دخول الفاء في الخبر وصلة أل لا تصلح لمباشرة أداة الشرط فكذلك لا تدخل الفاء في خبرها وأيضًا فأل وصلتها في حكم اسم واحد ولذلك تخطاها الإعراب. وأما قراءة عيسى بن عمر وإبراهيم بالنصب بفعل مضمر يفسره العامل في سببيهما نحو زيدًا فأكرم أخاه والتقدير وعاقبوا السارق والسارقة تقديره فعلًا من معناه نحو زيدًا ضربت غلامه أي أهنت زيدًا ويجوز أن يقدر العامل موافقًا لفظًا لأنه سائغ أن يقال قطعت السارق وهذه قراءة واضحة فكان الأمر بعد الاسم المشتغل عنه. قال الزمخشري وفضلها سيبويه على قراءة العامة لأجل الأمر لأن زيدًا فاضربه أحسن من زيد فاضربه وفي نقله تفضيل النصب على قراءة العامة نظر ويظهر ذلك بنص سيبويه قال سيبويه الوجه في كلام العرب النصب كما تقول زيدًا اضربه ولكن أبت العامة إلا الرفع وليس في هذا ما يقتضي تفضيل النصب على معنى كلامه أن هذه الآية ليست من الاشتغال في شيء إذ لو كانت من باب الاشتغال لكان الوجه النصب لكن لم يقرأها الجمهور إلا بالرفع فدل على أن الآية محمولة على كلامين كما تقدم لا على كلام واحد وهذا ظاهر. وقد رد ابن الخطيب على سيبويه بخمسة أوجه وذلك أنه فهم كما فهم الزمخشري من تفضيل النصب فقال الذي ذهب إليه سيبويه ليس بشيء ويدل على فساده وجوه. الأول أنه طعن في القراءة المتواترة المنقولة عن الرسول وعن أعلام الأمة وذلك باطل قطعًا فإن قال سيبويه لا أقول إن القراءة بالرفع غير جائزة ولكني أقول القراءة بالنصب أولى فنقول رد أيضًا لأن ترجيح قراءة لم يقرأ بها إلا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام غير مردود. الثاني لو كانت القراءة بالنصب أولى لوجب أن يكون في القراء من يقرأ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما بالنصب ولما لم يوجد في القراء من يقرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول. الثالث إذا جعلنا السارق والسارقة مبتدأ وخبره مضمر وهو الذي يقدره فيما يتلى عليكم بقي شيء آخر تتعلق به الفاء في قوله فاقطعوا فإن قال الفاء تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يده فنقول إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا أولًا حتى لا تحتاج إلى الإضمار الذي ذكرته. الرابع أنا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل على أن السرقة علة لوجوب القطع وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى ثم إن هذا المعنى متأكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت أن القراءة بالرفع أولى. الخامس أن سيبويه قال وهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقًا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي أن يكون أكثر العناية مصروفًا إلى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث إنه سارق. وأما القراءة بالنصب فإنها تقتضي أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقًا ومعلوم أنه ليس كذلك فإن المقصود في هذه الآية تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها فثبت أن القراءة بالرفع هي المتعينة. انتهى ما زعم أنه رد على إمام الصناعة. والجواب عن الوجه الأول ما تقدم جوابًا عما قاله الزمخشري ويزيد نص سيبويه فإنه قال وقد يحسن ويستقيم عبد الله

فاضربه إذا كان مبنيًا على مبتدأ مظهر أو مضمر. فأما في المظهر فقولك هذا زيد فاضربه وإن شئت لم تظهر هذا ويعمل كعمله إذا كان مظهرًا وذلك قولك الهلال والله فانظر إليه فكأنك قلت هذا الهلال ثم جيء بالأمر ومن ذلك قول الشاعر:

وقائلة خولان فانكح فتاتهم ... وأكرومة الحيين خلو كما هيا

هكذا سمع من العرب ينشدونه يعني برفع خولان ثم قوله ويحسن ويستقيم كيف تطاعنا في الرفع. وقوله قال سيبويه إلى آخره فسيبويه لا يقول ذلك وكيف يقوله وقد رجح الرفع بما أوضحته. وقوله لم يقرأ بها إلا عيسى ليس كما زعم بل قرأ بها جماعة كإبراهيم بن أبي عبلة وأيضًا فهؤلاء لم يقرؤوها من تلقاء أنفسهم بل نقلوها إلى أن تتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم غاية ما في الباب أنها ليست في شهرة الأولى. وعن الثاني أن سيبويه لم يدّع ترجيح النصب حتى يلزم بما قاله بل خرج القراءة العامة على جملتين كما تقدم من دخول الفاء ولذلك لما مثل سيبويه جملة الأمر والنهي بعد الاسم مثلهما عاريتين من الفاء قال وذلك قولك زيدًا اضربه وعمرًا امرر به. وعن الثالث بما تقدم من الحكمة المقتضية للمجيء بالفاء وكونها رابطة للحكم بما قبلها. وعن الرابع بالمنع أن يكون بين الرفع والنصب فرق بأن الرفع يقتضي العلية والنصب لا يقتضيه وذلك أن الآية من باب التعليل بالوصف المرتب عليه الحكم ألا ترى أن قولك اقطع السارق يفيد العلة أي أنه جعل علة القطع اتصافه بالسرقة فهذا يشعر بالعلية مع التصريح بالنصب. وعن الخامس أنهم يقدمون الأهم حيث اختلفت النسبة الإسنادية كالفاعل مع المفعول وسيرد نص سيبويه لتبيين ما ذكرناه. قال سيبويه فإن قدمت وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول يعني في ضرب عبد الله زيدًا قال وذلك ضرب زيدًا عبد الله لأنك إنما أردت به مؤخرًا ما أردت به مقدمًا ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان مؤخرًا في اللفظ فمن ثم كان حد اللفظ أن يكون فيه مقدمًا وهو عربي جيد كثير لأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعًا يهمانهم ويعنيانهم. والآية الكريمة ليست من ذلك. قوله أيديهما جمع واقع موقع التثنية لأمن اللبس لأنه معلوم أنه يقطع من كل سارق يمينه فهو من باب صغت قلوبكما ويدل على ذلك قراءة عبد الله فاقطعوا أيمانهما واشترط النحويون في وقوع الجمع موقع التثنية شروطًا من جملتها أن يكون ذلك الجزء المضاف مفردًا من صاحبه نحو قلوبكما ورؤوس الكبشين لأمن اللبس بخلاف العينين واليدين والرجلين لو قلت فقأت أعينهما وأنت تعني عينيهما وكذلك أيديهما وأنت تعني يديهما لم يجز للبس فلولا أن الدليل دل على أن المراد اليدان اليمنيان لما ساغ ذلك وهذا مستفيض في لسانهم أعني وقوع الجمع موقع التثنية بشروطه قال تعالى فقد صغت قلوبكما. ولنذكر المسألة فنقول كل جزأين أضيفا إلى كليهما لفظًا أو تقديرًا وكانا مفردين من صاحبيهما جاز فيهما ثلاثة أوجه: الأحسن الجمع ويليه الإفراد عند بعضهم ويليه التثنية. وقال بعضهم الأحسن الجمع ثم التثنية ثم الإفراد نحو قطعت رؤوس الكبشين ورأس الكبشين ورأسي الكبشين وقال:

ومهمهين قذفين مرتين ... ظهراهما مثل ظهور الترسين

فقولنا جزآن تحرز من الشيئين المنفصلين لو قلت قبضت دراهمكما لم يجز للبس فإن أمن جاز كقوله اضرباه بأسيافكما إلى مضاجعكما. وقولنا أضيفا تحرز من تفرقهما كقوله على لسان داود وعيسى ابن مريم. وقولنا لفظًا تقدم مثاله لأن الإضافة فيه لفظية. وقولنا أو تقديرًا نحو قوله:

رأيت ابني البكري في حومة الوغى ... كفاغري الأفواه عند عرين

قال تقديره كفاغري أفواههما. وقولنا مفردين تحرز عن العينين ونحوهما وإنما اختير الجمع على التثنية وإن كانت الأصل لاستثقال توالي تثنيتين وكان الجمع أولى من المفرد لمشاركته التثنية في الضمة ويعلم المفرد لعدم الثقل هذا عند بعضهم قال لأن التثنية لم ترد إلا من ضرورة كقوله:

هما نفثا في فيّ من فمويهما ... على النابح العاوي أشد رجام

بخلاف الإفراد فإنه ورد في فصيح الكلام ومنه مسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما. وقال بعضهم الأحسن الجمع ثم التثنية ثم الإفراد كقوله:

حمامة بطن الواديين ترنمي ... سقاك الله من الغر الغوادي مطيرها

وقال الزمخشري أيديهما يديهما ونحوه فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف إليه عن تثنية المضاف وأريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم. ورد عليه أبو حيان بأنهما ليسا شيئين فإن النوع الأول مطرد فيه وضع الجمع موضع التثنية بخلاف الثاني فإنه لا ينقاس لأن المتبادر إلى الذهن من قولك قطعت آذان الزيدين أربعة الآذان وهذا الرد ليس بشيء لأن الدليل دل على أن المراد اليمينان.

فصل قال القرطبي أول من حكم بقطع السارق في الجاهلية الوليد بن المغيرة وأمر الله تعالى بقطعه في الإسلام وكان أول سارق قطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرجال الخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف ومن النساء مرة بنت سفيان بن عبد الأسد من بني مخزوم. وقطع أبو بكر يد الفتى الذي سرق العقد. وقطع عمر يد ابن سمرة أخي عبد الرحمن بن سمرة.

فصل قال القرطبي بدأ الله بالسارق في هذه الآية قبل السارقة وفي الزنا بالزانية والحكمة في ذلك أن يقال لما كان حب المال على الرجال أغلب وشهوة الاستمتاع على النساء أغلب بدأ بهما في الموضعين. قوله جزاء فيه أربعة أوجه أحدها أنه منصوب على المصدر بفعل مقدر أي جازوهما جزاء. الثاني مفعول أيضًا لكنه منصوب على معنى نوع المصدر لأن قوله فاقطعوا في قوة جازوهما بقطع الأيدي جزاء. الثالث أنه منصوب على الحال وهذه الحال يحتمل أن تكون من الفاعل أي مجازين لهما بالقطع بسبب كسبهما وأن تكون

من المضاف اليه فى ابديهما اى فى حال كونهما مجازين وجاز مجىء الحال من المضاف اليه لان المضاف جزؤه كقوله ونزعنا ما فى صدورهم
من غل اخوانا • الرابع انه مفعول من اجله اى لاجل الجزاء وشروط النصب موجودة • ونكالا منصوب كما نصب جزاء ولم
يذكر الزمخشرى فيهما غير المفعول من اجله • قال ابو حيان تبع فى ذلك الزجاج ثم قال وليس بجيد الا اذا كان الجزاء
هو النكال فيكون ذلك على طريق البدل • واما اذا كانا متباينين فلا يجوز ذلك الا بواسطة حرف العطف قال
شهاب الدين النكال نوع من الجزاء فهو بدل منه على ان الذى ينبغى ان يقال هنا الجزاء مفعول من اجله العامل
فيه فاقطعوا فالجزاء علة للامر بالقطع ونكالا مفعول من اجله ايضا العامل فيه جزاء فالنكال علة للجزاء فتكون العلة معللة
بشىء آخر فيكون كالحال المتداخلة كما تقول ضربته تاديبا له احسانا اليه فالتاديب علة للضرب والاحسان علة
للتاديب وكلام الزمخشرى والزجاج قبله لا ينافى ما ذكرناه فانه لا منافاة بين هذا وبين قوله جزاء مفعول
من اجله وكذلك نكالا فتامله فانه وجه حسن قطاع الاعتراض على الزمخشرى والزجاج والتفصيل المذكور
فى قوله اذا كان الجزاء هو النكال ثم ظهر بعد ذلك بانه يجوز فى المفعول له ان ينصب مفعولا له آخر يكون علة
فيه وذلك ان المعربين اجازوا فى قوله تعالى ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان يكون بغيا مفعولا له ثم ذكروا فى
قوله ان ينزل الله انه مفعول له ناصبه بغيا فهو علة له صرحوا بذلك فظهر ما قلت ولله الحمد • وبما متعلق
بجزاء وما يجوز ان تكون مصدرية اى بكسبهما وان تكون بمعنى الذى والعائد محذوف لاستكمال الشروط
اى الذى كسباه والباء سببية

فصل

قال بعض الاصوليين هذه الاية مجملة من وجوه • احدها ان الحكم
معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب للقطع بل لابد ان تكون هذه السرقة لمقدار مخصوص من المال
وذلك القدر غير مذكور فى الاية فكانت الاية مجملة • وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايمان والشمايل
وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الاية مجملة • وثالثها ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه
لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه يحنث فى يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع وحدها ويقع على
الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع مع الكف والساعدين الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا
كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور فى هذه الاية فكانت مجملة • ورابعها ان قوله
فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الاية • وان يكون واقعا على طايفة مخصوصة
منهم وان يكون واقعا على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما ذهب اليه الاكثرون ولم يكن التعيين مذكورا فى
الاية كانت مجملة بهذه الوجوه ان هذه الاية مجملة على الاطلاق • وقال قوم من المحققين الاية ليست مجملة
البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام فى قوله والسارق قايمان مقام الذى والفاء فى قوله فاقطعوا
للجزاء وكان التقدير الذى سرق فاقطعوا ايديهما ثم تاكد هذا بقوله تعالى جزاء بما كسبا وذلك الكسب
لا بد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة ومقتضاه ان يعم الجزاء اينما حصل الشرط اللهم الا اذا
قام دليل منفصل يقتضى تخصيص هذا العام • واما قوله الايدى عامة فنقول مقتضاه قطع الايدى لكنه
لما انعقد الاجماع على انه يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليسرى اخرجناه من العموم • واما قوله لفظ اليد
دائر بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب قال تعالى فاغسلوا ايديكم
الى المرافق فظاهر الاية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج الا انا تركنا ذلك لدليل منفصل
• واما قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد ترك العمل به فلما
صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به فى الباقى فالحاصل انا نقول الاية عامة صارت مخصوصة بدلايل
فى بعض الصور فنبقى حجة فيما عداها وهذا القول اولى من القول بانها مجملة لا تفيد فايدة اصلا

فصل

قال القرطبى جعل الله تعالى حد السرقة قطع اليد لتناولها المال ولم يجعل حد الزنا قطع الذكر مع مواقعة
الفاحشة لامور • احدها ان للسارق مثل يده التى قطعت فان انزجر بها اعتاض بالباقية وليس للزانى مثل ذكره
اذا قطع ولم يعتض بغيره لو انزجر بقطعه • الثانى ان الحد زجر للمحدود ولغيره وقطع يد السارق ظاهر وقطع
الذكر فى الزنا باطن • الثالث ان قطع الذكر ابطال للنسل وليس فى قطع اليد ابطال للنسل

فصل

قال جمهور الفقهاء لا يجب القطع الا بشرطين • قدر النصاب • وان تكون السرقة من حرز • وقال ابن عباس
وابن الزبير والحسن البصرى القدر غير معتبر وهذا قول داود الاصفهانى وقول الخوارج وتمسكوا بعموم
الاية فانه لم يذكر فيها النصاب ولا الحرز وتخصيص عموم القران بخبر الواحد وبالقياس • واحتج الجمهور
بانه لا حاجة الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظ عربى ونحن بالضرورة نعلم ان اهل
اللغة لا يقولون ان اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة او كسرة صغيرة انه سرق ماله فعلمنا
ان اخذ مال الغير كيف ما كان لا يسمى سرقة • وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك

وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا تتعلق به الرغبة وفى محل الشح والضنة حتى يرغب السارق فى اخذه
ويتضايق المسروق منه فى دفعه الى الغير فبهذا الطريق اعتبرنا فى وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون
موضوعا فى الحرز لا يحتاج فى اخذه الى مسارقة الاعين فلم يسم اخذه سرقة • قال داود نحن لا نوجب القطع فى سرقة
الحبة الواحدة ولا فى سرقة التبنة الواحدة بل فى اقل شىء يسمى مالا وفى اقل شىء يجرى فيه الشح والضنة وذلك
لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير الالف وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا
قال الشافعى لو قال لفلان على مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما فى نظره او كان عظيما
عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى
مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد فى سرقة الطسوجة الواحدة قال الملحدة فقد جعل هذا اطمعنا
فى الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسماية دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا
الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب انها تحملت الدناءة والخسة فى سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه
الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن ايضا مقبولا منا فى ايجاب
القطع فى القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القران ههنا بخبر الواحد وذلك لان القايلين بتخصيص هذا
العموم اختلفوا على وجوه • قال الشافعى يجب القطع فى ربع دينار وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا فى ربع دينار • وقال
ابو حنيفة لا يجب الا فى عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا فى ثمن المجن قال والظاهر ان ثمن المجن
لا يكون اقل من عشرة دراهم • وقال مالك واحمد واسحق مقدار ثلاثة دراهم او ربع دينار • وقال ابن ابى ليلى مقدار خمسة دراهم
وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن فى الخبر الذى يرويه الاخر فعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة
فوجب ان لا يلتفت الى شىء منها ويرجع فى معرفة حكم الله تعالى الى ظاهر القران قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة
اجمعوا على انه لا يجب القطع الا فى مقدار معين قال لان الحسن البصرى كان يوجب القطع بمجرد السرقة وكان يقول احذر
من قطع يدك فى درهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالفه الحسن البصرى فيه فى قربه من زمن الصحابة رضى الله عنهم
وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصرى ومذهب داود الاصفهانى • واما الفقهاء فقالوا
لابد فى وجوب القطع من القدر • فقال الشافعى القطع فى ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وساير الاشياء
تقوم به • وقال ابو حنيفة والثورى لا يجب القطع فى اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها • وقال
مالك واحمد ربع دينار او ثلاثة دراهم • وقال ابن ابى ليلى خمسة دراهم • حجة الشافعى ما روت عايشة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال القطع فى ربع دينار فصاعدا • وحجة مالك ما روى عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قطع سارقا فى مجن ثمنه ثلاثة دراهم • وروى عن عثمان انه قطع سارقا فى اترجة قومت بثلاثة دراهم
من صرف اثنى عشر بدينار • واحتج ابو حنيفة بانه قول ابن مسعود وبان المجن قيمته عشرة دراهم • واحتج ابن ابى ليلى بما
روى ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع
يده • قال الاعمش كانوا يرون انه بيض الحديد والحبل يرون ان منها ما يساوى ثلاثة دراهم ويحتج بهذا من يرى القطع

فصل

اذا سرق المال من السارق فقال مالك
فى الشىء القليل وعند الاكثرين محمول على ما قاله الاعمش لحديث عايشة
يقطع • وقال اصحاب مالك حرمة المالك عليه مراعاة لم تنقطع عنه
الشافعى لا يقطع لانه سرق من غير مالك ومن غير حرز
ويد السارق كلا يد كالغاصب اذا سرق منه المال المغصوب قطع قال قيل حرزه كلا حرز فالجواب

فصل

قال الشافعى اذا سرق فى الثالثة تقطع يده اليسرى
الحرز قايم والمالك قايم ولم يبطل الملك فيه
وفى الرابعة رجله اليمنى لان السرقة علة القطع وقد وجدت • وقال ابو حنيفة واحمد والثورى لا يقطع فى
الثالثة والرابعة بل يحبس

فصل

قال ابو حنيفة والثورى لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان
قطع سقط الغرم • وقال الشافعى واحمد يغرم ان تلف المسروق وان كان باقيا رده • وقال مالك يقطع بكل حال ويغرم
ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا • واستدل الشافعى بقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترده ولان
المسروق لو كان باقيا وجب رده بالاجماع ولان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل اجتماع الجزاء والقيمة فى الصيد
المملوك ولانه باق على ملك مالكه الى وقت القطع

فصل

الحرز ما نصب عادة لحفظ الاموال وهو يختلف فى
كل شىء بحسب عادته

فصل

واذا سرق من غير حرز لا قطع عليه لقوله
عليه السلام لا قطع فى ثمر معلق ولا فى حريسة جبل فاذا آواها المراح او الجرين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن • وقال
ابن المنذر ليس فيه خبر ثابت • قال
عليه السلام ليس على خاين ولا منتهب ولا مختلس قطع واذا سرق من مال له فيه شبهة كالعبد يسرق من
مال سيده والولد من مال الوالد والوالد من مال الولد واحد الشريكين من المال المشترك لا قطع عليه

فصل

اذا اشترك جماعة فى سرقة نصاب من حرز فلا يخلو اما ان يكون بعضهم يقدر على اخراجه اولا

بقدر الا بمعاونتهم فان كان الاول فقيل يقطع وقيل لا يقطع وهو قول ابي حنيفة والشافعي لان النقب واخذ الحرز حاجة الاخر فان كانا انفرد كل واحد بفعله دون اتفاق منهما فلا قطع على واحد منهما وان تعاونا في النقب وانفرد احدهما بالاخراج فلا قطع عليه خاصة فان دخل احدهما واخرج المتاع الى باب الحرز فادخل الاخر يده فاخذه فعليه القطع وعلى النائب الاول وقيل يقطعان وان وضعه خارج الحرز فعليه القطع لا على الاخذ **فصل** والقبر والمسجد حرز فيقطع النباش عند الجمهور وقال ابو حنيفة لا يقطع لانه سرق من غير حرز مالا معرضا للتلف لا مالك له لان الميت لا يملك **فصل** قال الشافعي للمولى اقامة الحد على مماليكه وقال ابو حنيفة لا يملك ذلك

فصل احتجوا بهذه الاية على انه يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا لانه تعالى اوجب بهذه الاية اقامة الحد على السراق والزناة فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لاحاد الرعية اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا الامام فلما كان هذا تكليفا جازما ولا يمكن الخروج من عهدته الا بوجود الامام وجب نصبه لان ما لا يتاتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب **فصل** قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله تعالى لانه صريح في ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما تقدم في قوله من اجل ذلك كتبنا **قوله** والله عزيز حكيم والمعنى عزيز في انتقامه حكيم في شرائعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرا سورة المائدة ومعي اعرابي فقرات هذه الاية فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابي كلام من هذا فقلت كلام الله قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الان اصبت فقلت كيف عرفت قال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع فلو غفر ورحم لما امر بالقطع **قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم** قوله فمن تاب من بعد ظلمه الجار متعلق بتاب وظلم مصدر مضاف الى فاعله اي من بعد ان ظلم غيره باخذ ماله واجاز بعضهم ان يكون مضافا للمفعول اي من بعد ان ظلم نفسه وفي جواز هذا نظر اذ يصير التقدير من بعد ان ظلمه ولو صرح بهذا الاصل لم يجز لانه يؤدي الى تعدي فعل المضمر الى ضميره المتصل وذلك لا يجوز الا في باب ظن وفقد وعدم كذا قاله ابو حيان وفي نظره نظر لانا اذا حللنا المصدر لحرف مصدري وفعل فانما ياتي بعده الفعل بما يصح تقديره وهو لفظ النفس اي من بعد ان ظلم نفسه **فصل** المعنى فمن تاب من بعد سرقته واصلح العمل فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم هذا فيما بينه وبين الله واما القطع فلا يسقط بالتوبة عند الاكثرين قال مجاهد قطع السارق توبته فاذا قطع حصلت التوبة والصحيح ان القطع جزاء على الجناية لقوله جزاء بما كسبا نكالا من الله فلا بد من التوبة بعده وتوبته الندم على ما مضى والعزم على تركه في المستقبل وهذه الاية تدل على ان من تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول **والجواب** المراد واصلح التوبة بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الاغراض

فصل دلت الاية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تمدح بقبول التوبة والتمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات **قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير** لما ذكر عقاب السارق ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء فلهذا فرق بين المحارب والسارق وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في مقابلة السرقة والسرقة مقدمة على التوبة قال السدي والكلبي يعذب من يشاء من مات على كفره وقال ابن عباس يعذب من يشاء على الصغيرة ويغفر لمن يشاء الكبيرة والله غفور رحيم قال القرطبي هذه الاية خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اي لا قرابة لاحد بين الله يوجب المحاباة حتى يقول قائل نحن ابناء الله واحباؤه والحدود تقام على كل من يحد **قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين لم ياتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم سماعون للكذب اكالون للسحت فان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم فلن يضروك شيئا وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين** قد تقدم ان يحزن يقرا بفتح الياء وضمها وهل هما بمعنى او بينهما فرق والنهي للذين في الظاهر وهو من باب لا ارينك ههنا اي لا تتعاط اسبابا يحصل لك بها حزن من جهتهم وقد تقدم تحقيق ذلك مرارا وقول ابي البقاء يحزنك بفتح الياء وضم الزاي ويقرا بضم الياء وكسر الزاي من احزنني وهي لغة ليس بجيد لانها قراءة متواترة وقد تقدم دليلها في آل عمران

واعلم انه تعالى خاطب النبي عليه السلام بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة ولم يخاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين في هذه السورة احدهما ههنا والثاني يا ايها الرسول بلغ وهذا الخطاب تشريف وتعظيم واعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف وكان قد علم من بعض الناس المسارعة الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك اي لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر في موالاة الكفار فانهم لن يعجزوا الله **قوله** من الذين قالوا يجوز ان يكون حالا من الفاعل في يسارعون اي يسارعون حال كونهم بعض الذين قالوا ويجوز ان يكون حالا من نفس الموصول وهو قريب من معنى الاول ويجوز ان تكون من بيانا لجنس الموصول الاول وكذلك من الثانية فيكون تبيينا وتقسيما للذين يسارعون في الكفر ويكون سماعون على هذا خبر مبتدا محذوف وامنا منصوب بقالوا وبافواههم متعلق بقالوا لا بامنا بمعنى انه لم يجاوز قولهم افواههم انما نطقوا به غير معتقدين له بقلوبهم وقوله ولم تؤمن قلوبهم جملة حالية قال بعض المفسرين فيه تقديم وتاخير والتقدير من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وهؤلاء هم المنافقون **قوله** ومن الذين هادوا فيه وجهان احدهما انه معطوف على من الذين قالوا بيانا وتقسيما والثاني ان يكون خبرا مقدما وسماعون مبتدا والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون فتكون جملة مستانفة الا ان الوجه مرجح بقراءة الضحاك على الذم بفعل محذوف فهذا يدل على ان الكلام ليس جملة مستقلة بل قوله ومن الذين هادوا عطف على من الذين قالوا وقوله سماعون مثال مبالغة وللكذب فيه وجهان احدهما ان اللام زائدة والكذب هو المفعول اي سماعون الكذب وزيادة اللام هنا مطردة لكون العامل فرعا فقوي باللام ومثله فعال لما يريد والثاني انها على بابها من التعليل ويكون مفعول سماعون محذوفا اي سماعون اخباركم واحاديثكم ليكذبوا فيها بالزيادة والنقص والتبديل والتغيير بان يرجفوا بقتل المؤمنين في السرايا كما نقل في تفاسيرهم وقوله سماعون لقوم يجوز ان تكون هذه نظيرة اللام الاولى فعلى هذا يجوز ان يتعلق قوله لقوم بنفس الكذب اي يسمعون ليكذبوا لاجل قوم ويجوز ان تتعلق اللام بنفس سماعون لاجل قوم لم ياتوك لانهم لبغضهم لا يقربون مجلسك وهم اليهود ولم ياتوك في محل جر لانه صفة لقوم **فصل** ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام تم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدا الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين لم ياتوك والتقدير لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم اخرين الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدا الكلام فقال ومن الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون فيه محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدا محذوف التقدير هم سماعون وحكى الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذكر الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد عليه السلام والوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك وذلك انهم كانوا يسمعون من الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يخرجون ويقولون سمعنا منه كذا وكذا ولم يسمعوا ذلك منه واما سماعون لقوم اخرين لم ياتوك فالمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم اخرين لم ياتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوا اليهم اخبارك وهم بنو قريظة والنضير **قوله** يحرفون يجوز ان يكون صفة لسماعون اي سماعون محرفون ويجوز ان يكون حالا من الضمير في سماعون ويجوز ان يكون مستانفا لا محل له ويجوز ان يكون خبر مبتدا محذوف اي هم يحرفون ويجوز ان يكون في محل جر صفة لقوم اي لقوم محرفين ومن بعد مواضعه تقدم في النساء ويقولون كيحرفون ويجوز ان يكون حالا من ضمير يحرفون والجملة الشرطية من قولهم ان اوتيتم مفعولة بالقول **وهذا** معمول ثان لاوتيتم والاول قائم مقام الفاعل والفاء جواب الشرط وهي واجبة لعدم صلاحية الجزاء الا ان يكون شرطا وكذلك الجملة من قوله وان لم تؤتوه **فصل** ومعنى يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه فرض دينه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامراة من اشراف خيبر زنيا وكان حد الزنا في التوراة الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسالوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا فلما سالوا الرسول عليه السلام عن ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا ان ياخذوا به فقال له جبريل اجعل بينك وبينهم ابن صوريا ووصفه له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم قال فاي رجل هو فيكم قالوا هو اعلم يهودي بقي على وجه الارض بما انزل الله على موسى بن عمران في

التوراة قال فأرسلوا إليه فجعلوا يأتونهم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أنت ابن صوريا قال نعم قال وأنت أعلم اليهود قال كذلك يزعمون قال أتجعلونه بيني وبينكم قالوا نعم فقال له عليه السلام أنشدك الله الذي لا إله إلا هو الذي أنزل التوراة على موسى وأخرجكم من مصر وفلق لكم البحر وأنجاكم وأغرق آل فرعون وظلل عليكم الغمام وأنزل عليكم المن والسلوى ورفع فوقكم الطور وأنزل عليكم كتابه فيه حلاله وحرامه هل تجدون في كتابكم الرجم على من أحصن قال ابن صوريا نعم والذي ذكرتني لولا خشيت أن تحرقني التوراة إن كذبت أو غيرت ما اعترفت لك ولكن كيف هي في كتابك يا محمد قال إذا شهد أربعة رهط عدول أنه قد أدخل فيها كما يدخل الميل في المكحلة وجب عليه الرجم فقال ابن صوريا والذي أنزل التوراة على موسى هكذا أنزل الله في التوراة على موسى فقال له النبي صلى الله عليه وسلم فماذا كان أول ما ترخصتم به أمر الله عز وجل قال كنا إذا أخذنا الشريف تركناه وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد فكثر الزنا في أشرافنا حتى زنى ابن عم ملك لنا فلم نرجمه ثم زنى رجل آخر من أسوة الناس فأراد ذلك الملك رجمه فقام دونه قومه فقالوا والله لا نرجمه حتى ترجم فلانا ابن عم الملك فقلنا تعالوا نجتمع فلنضع شيئا دون الرجم يكون على الشريف والوضيع فوضعنا الجلد والتحميم وهو أن يجلدا أربعين جلدة بحبل مطلي بالقار ثم يسود وجوههما ثم يحملان على حمارين وجوههما من قبل دبر الحمار ويطاف بهما فجعلوا هذا مكان الرجم فقالت اليهود لابن صوريا ما أسرع ما أخبرته به وما كنت لما أثنينا عليك بأهل ولكنك كنت غائبا فكرهنا أن نغتابك فقال لهم إنه قد نشدني بالتوراة ولولا خشية التوراة أن تهلكني لما أخبرته به فأمر بهما النبي صلى الله عليه وسلم فرجما عند باب المسجد وقال اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه فأنزل الله عز وجل يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر. قوله يحرفون الكلم جمع كلمة وذكر الكناية ردا على لفظ الكلم من بعد مواضعه أي وضعوا الجلد مكان الرجم. وقيل سبب الآية أن بني النضير كان لهم فضل على بني قريظة فقال بنو قريظة يا محمد إخواننا بنو النضير أبونا واحد وديننا واحد ونبينا واحد إذا قتلوا منا قتيلا لم يقيدونا وأعطونا ديته سبعين وسقا من تمر وإذا قتلنا منهم قتلوا القاتل منا وأخذوا الضعف مائة وأربعين وسقا من تمر وإن كان القتيل امرأة قتلوا بها الرجل منا وبالرجل منهم الرجلين منا وبالعبد منا حرا منهم وجراحاتهم على الضعف من جراحاتنا فاقض بيننا وبينهم فأنزل الله هذه الآية والأول أصح لأن الآية في الرجم. فصل قال القرطبي الجمهور على رد شهادة الذمي لأنه ليس من أهلها فلا تقبل على مسلم ولا على كافر. وقبل شهادتهم جماعة إذا لم يوجد مسلم على ما يأتي في آخر السورة. فإن قيل قد حكم بشهادتهم ورجم الزانيين فالجواب أنه إنما نفذ عليهم ما علم أنه حكم التوراة وألزم العمل به على نحو ما عملت به بنو إسرائيل إلزاما للحجة عليهم وإظهارا لتحريفهم وتغييرهم فكان منفذا للأحكام. قوله يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه أي إن أمركم محمد بالجلد فاقبلوا وإن أمركم بالرجم فلا تقبلوا. قوله ومن يرد الله فتنته من مفعول مقدم [illegible] وهي شرطية وقوله فلن تملك جوابه والفاء أيضا واجبة لما تقدم وشيئا مفعول به أو مصدر ومن الله متعلق بتملك. وقيل هو حال من شيئا لأنه صفته في الأصل. فصل ومن يرد الله فتنته كفره وضلالته. وقال الضحاك هلاكه. وقال قتادة عذابه. ولما كان لفظ الفتنة يحتمل جميع أنواع المفاسد وكان هذا اللفظ مذكورا عقيب أنواع كفرهم التي شرحها الله تعالى وجب أن يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات المذكورة ويكون المعنى ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه ثم أكد ذلك بقوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم. قال أهل السنة دلت هذه الآية على أن الله تعالى غير مريد إسلام الكافر وأنه لم يطهر قلبه من الشرك ولو فعل ذلك لآمن. وذكر المعتزلة في تفسير هذه الفتنة وجوها أحدها أن الفتنة العذاب قال تعالى على النار يفتنون أي يعذبون فالمراد هنا يريد عذابه. وثانيها ومن يرد الله فضيحته. وثالثها المراد الحكم بضلاله وتسميته ضالا. ورابعها الفتنة الاختبار والمعنى ومن يرد الله اختباره بما يبتليه بالتكاليف فيتركها ولا يقوم بأدائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا. وأما قوله الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها أحدها لم يرد أن يهدي قلوبهم لأنه تعالى علم أنه لا فائدة في تلك الألطاف لأنها لا تنجع في قلوبهم. وثانيها لم يرد الله أن يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفره. وثالثها أن هذه الاستعارة عبارة عن سقوط وقعه عند الله وأنه غير ملتفت إليه بسبب قبح أفعاله وقد تقدم الكلام على هذه الوجوه. قوله أولئك مبتدأ ولم يرد الله جملة فعلية خبرية. ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي. وخزي المنافقين الفضيحة وهتك الستر بإظهار نفاقهم وخوفهم من القتل. وخزي اليهود الجزية والفضيحة وظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في إيجاب الرجم ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو الخلود في النار. قوله سماعون للكذب يجوز أن يكون مكررا للتوكيد إن كان من وصف المنافقين وغير مكرر إن كان من وصف بني إسرائيل وإعراب مفرداته

تقدم ورفعه على خبر ابتداء مضمر أي هم سماعون وكذلك أكالون وللسحت في اللام الوجهان المذكوران في قوله للكذب. والسحت الحرام سمي بذلك لأنه يذهب البركة ويمحقها يقال سحته الله وأسحته أي أهلكه وأذهبه. قال الزجاج أصله من سحته إذا استأصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب أي يستأصلكم أو لأنه مسحوت البركة قال تعالى يمحق الله الربا. وقال الليث حرام يحصل منه العار. وعن الفراء السحت كلب الجوع يقال رجل مسحوت المعدة إذا كان أكولا لا يلفى إلا جائعا أبدا وهو راجع إلى الهلكة. وقرئ قوله تعالى فيسحتكم بالوجهين من سحته وأسحته. قال الفرزدق:

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع ... من المال إلا مسحتا أو مجلف

وقرأ نافع وابن عامر وعاصم وحمزة السحت بضم السين وسكون الحاء وابن عبيد وابن كثير بالكسر والسكون وقرئ بفتحتين فالضمتان اسم للشيء المسحوت والضمة والسكون تخفيف هذا الأصل والفتحتان والكسر والسكون اسم له أيضا وأما المفتوح السين الساكن الحاء فمصدر أريد به اسم المفعول كالصيد بمعنى المصيد. ويجوز أن يكون تخفيفا من المفتوح وهو ضعيف. والمراد بالسحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار في المعصية روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وأبي هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعضهم. وقال الأخفش السحت كل كسب لا يحل. فصل قال الحسن كان الحاكم منهم إذا أتاه أحدهم برشوة جعلها في كمه فيريها إياه ويتكلم بحاجته فيسمع منه ولا ينظر إلى خصمه فيسمع الكذب ويأكل الرشوة. وقال أيضا إنما ذلك في الحكم إذا رشوته ليحق لك باطلا أو يبطل عنك حقا فأما أن يعطي الرجل الوالي يخاف ظلمه ليدرأ به عن نفسه فلا بأس. والسحت هو الرشوة في الحكم على قول الحسن ومقاتل وقتادة والضحاك. وقال ابن مسعود هو الرشوة في كل شيء من شفع شفاعة ليرد بها حقا أو يدفع بها ظلما فأهدي له فقبل فهو سحت فقيل له يا أبا عبد الرحمن ما كنا نرى ذلك إلا الأخذ على الحكم كفر قال الله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. وقال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء ويأكلون السحت الذي يأخذونه منهم. وقيل سماعون للكذب الأكاذيب التي كانوا ينسبونها إلى التوراة أكالون الربا لقوله تعالى وأخذهم الربا. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه رشوة الحاكم من السحت. وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال كل لحم نبت بالسحت فالنار أولى به قالوا يا رسول الله وما السحت قال الرشوة في الحكم. وعن ابن مسعود أيضا أنه قال السحت أن يقضي الرجل لأخيه حاجة فيهدي إليه هدية فيقبلها. وقال بعض العلماء من السحت أن يأكل الرجل بجاهه بأن يكون لرجل حاجة عند السلطان فيسأله أن يقضيها له فلا يقضيها إلا برشوة يأخذها. وقال أبو حنيفة إذا ارتشى الحاكم انعزل في الوقت وإن لم يعزل بطل كل حكم حكم به بعد ذلك. قال القرطبي وهذا لا يجوز أن يختلف فيه لأن أخذ الرشوة فسق والفاسق لا يجوز حكمه. قوله فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم خيره بين الحكم بينهم وبين الإعراض عنهم. واختلفوا فيه على قولين الأول أنه في أمر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري إنه في أمر زنا المحصن. وقيل في قتيل قتل من اليهود في بني قريظة والنضير كما تقدم تحاكموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليجعل الدية سواء. وقيل هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم إن شاء حكم بينهم وإن شاء أعرض. والقول الثاني أن الآية عامة في كل من جاءه من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الحكام غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وأبي بكر الأصم وأبي مسلم وحكام المسلمين بالخيار في الحكم بين أهل الكتاب. ومنهم من قال إنه منسوخ بقوله تعالى وأن احكم بينهم بما أنزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة. ومذهب الشافعي أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه لأن في إمضاء حكم الإسلام عليهم صغارا لهم. فأما المعاهدون إلى مدة فلا يجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير في ذلك. قال ابن عباس لم ينسخ من المائدة إلا آيتان قوله تعالى لا تحلوا شعائر الله نسختها وأن احكم بينهم بما أنزل الله. فأما إذا الحاكم مسلم وذمي يجب الحكم عليهما بينهما بغير خلاف لأنه لا يجوز للمسلم الانقياد لحكم أهل الذمة. ثم قال تعالى وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا. والمعنى أنهم كانوا لا يتحاكمون إليه إلا لطلب الأسهل والأخف كالجلد مكان الرجم فإذا لم يحكم بينهم وأعرض عنهم شق عليهم ذلك وصاروا أعداء له فبين تعالى أنه لا يضره عداوتهم له ثم قال وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط أي بالعدل إن الله يحب المقسطين أي العادلين. قوله وكيف يحكمونك كقوله كيف تحيي الموتى وقد تقدم وعندهم التوراة الواو للحال والتوراة يجوز أن تكون مبتدأ والظرف خبره. ويجوز أن يكون الظرف حالا والتوراة فاعل به لاعتماده على ذي الحال والجملة الاسمية والفعلية في محل نصب على الحال. وقوله فيها حكم الله فيها خبر مقدم وحكم مبتدأ أو فاعل كما تقدم في التوراة والجملة حال من التوراة أو الجار وحكم مصدر مضاف لفاعله. وأجاز الزمخشري أن لا يكون لها محل من الإعراب بل هي مبينة لأن عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره. وقوله ثم يتولون معطوف على يحكمونك فهو في سياق التعجب المفهوم من كيف وذلك إشارة

الى حكم الله الذي في التوراة، ويجوز ان يعود الى التحكيم **فصل** هذا التعجب من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فظهر جهلهم وعنادهم من وجوه، احدها عدولهم عن حكم كتابهم، والثاني رجوعهم الى حكم ما كانوا يعتقدون انه مبطل، والثالث اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر مغتر انهم اهل كتاب الله ومن المحافظين على امر الله ثم قال وما اولئك بالمؤمنين اي بالتوراة وان كانوا يظهرون الايمان بها، وقيل هذا اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي، وقيل انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم بالمؤمنين بك ولا بالمعتقدين في صحة حكمك، **قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون**

قوله فيها هدى يحتمل الوجهين المذكورين في قوله وعندهم التوراة فهدى مبتدأ او فاعل والجملة حال من التوراة وقوله يحكم بها يجوز ان تكون مستأنفة، ويجوز ان تكون منصوبة المحل على الحال اما من الضمير في فيها، واما من التوراة، وقوله الذين اسلموا صفة النبيين وصفهم بذلك على سبيل المدح والثناء لا على سبيل التفصيل فان الانبياء كلهم وانما اثنى عليهم بذلك كما تجري الاوصاف كلها على اسماء الله تعالى، قال الزمخشري اجريت على النبيين على سبيل المدح كالصفات الجارية على القديم سبحانه لا للتفصيل والتوضيح واريد باجرائها التعريض باليهود وانهم بعداء من ملة الاسلام الذي هو دين الانبياء كلهم في القديم والحديث فان اليهود بمعزل عنها، وقوله الذين اسلموا للذين هادوا منادٍ على ذلك اي دليل على ما ادعاه **فصل** قوله هدى ونور العطف يقتضي المغايرة، فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرائع والتكاليف والنور بيان التوحيد والنبوة والمعاد، وقال الزجاج الهدى بيان الحكم الذي جاؤوا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم والنور بيان ان امر النبي صلى الله عليه وسلم حق، وقوله يحكم بها النبيون يريد الذين كانوا بعد موسى وقوله الذين اسلموا اي اسلموا وانقادوا لامر الله كما اخبر عن ابراهيم عليه السلام اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وقوله وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها، واراد بالنبيين الذين بعثوا بعد موسى عليه السلام ليحكموا بما في التوراة وقد اسلموا لحكم التوراة وحكموا بها فان من النبيين من لم يؤمر بحكم التوراة منهم عيسى عليه السلام قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، وقال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد صلى الله عليه وسلم حكم على اليهود بالرجم وكان هذا حكم التوراة وذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله، وكقوله ام يحسدون الناس لانه قد كان اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء، قال ابن الانباري هذا رد على اليهود والنصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني ان الانبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين منقادين لتكاليفه، وقوله للذين هادوا فيه وجهان، احدهما ان النبيين انما يحكمون بالتوراة لاجلهم وفيما بينهم والمعنى يحكم بها النبيون الذين اسلموا على الذين هادوا كقوله وان اسأتم فلها اي فعليها، وكقوله اولئك لهم اللعنة اي عليهم، وقيل فيه حذف كانه قال للذين هادوا وعلى الذين هادوا فحذف احدهما اختصارا، والثاني ان المعنى على التقديم والتاخير اي انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين اسلموا وتقدم تفسير الربانيين، واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء، واختلف اهل اللغة في واحده فقال الفراء انه حبر بكسر الحاء وسمي بذلك لمكان الحبر الذي يكتب به لانه يكون صاحب كتب، وقال ابو عبيد حبر بفتح الحاء، وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحاء وكسرها، ونقل البغوي ان الكسر افصح وهو العالم الحكيم المحكم للشيء، وقال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر، وانكر ابو الهيثم الكسر والفراء الفتح، واجاز ابو عبيد الوجهين واختار الفتح، قال قطرب هو من الحبر الذي هو بمعنى الجمال بفتح الحاء وكسرها، وفي الحديث يخرج من النار رجل قد ذهب حبره وسبره اي حسنه وهيئته ومنه التحبير اي التحسين قال تعالى ادخلوا الجنة انتم وازواجكم تحبرون اي تفرحون وتزينون وسمي ما يلتف به حبرا لتحسينه الخط، وقيل لتأثيره، وقال الكسائي والفراء وابو عبيد حبر من اليهود، وقيل كلاهما من اليهود وهذا يقتضي كون الربانيين علماء لا من الاحبار فيشبه ان يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كاحاد العلماء **قوله** للذين هادوا، في هذه اللام ثلاثة اقوال، اظهرها انها متعلقة بيحكم فعلى هذا معناها الاختصاص فيشمل من يحكم له ومن يحكم عليه ولهذا ادعى بعضهم ان في الكلام حذفا تقديره يحكم بها النبيون للذين هادوا وعليهم ذكره ابن عطية وغيره، والثاني انها متعلقة بانزلنا اي انزلنا التوراة للذين هادوا يحكم بها النبيون، والثالث انها متعلقة بنفس هدى اي هدى ونور للذين هادوا وهذا

الفصل بين المصدر ومعموله وعلى هذا الوجه يجوز ان يكون للذين هادوا صفة لهدى ونور اي هدى ونور كائن للذين هادوا، واول هذه الاقوال هو المنصور **قوله** والربانيون عطف على النبيون اي يحكمون ايضا بمقتضى ما في التوراة والاحبار كذلك، وقال ابو البقاء وقيل الربانيون مرفوع بفعل محذوف اي ويحكم الربانيون والاحبار بما استحفظوا انتهى يعني انه لما اختلف متعلق الحكم غاير بين الفعلين ايضا فان النبيين يحكمون بالتوراة والاحبار والربانيون يحكمون بما استحفظهم الله وهذا بعيد عن الصواب لان الذي استحفظهم الله هو مقتضى ما في التوراة فالنبيون والربانيون حاكمون بشيء واحد على انه سيأتي ان الضمير في استحفظوا عائد على النبيين فمن بعدهم، قال ابن عباس وغيره الربانيون يسوسون الناس بالعلم ويربونهم بصغاره قبل كباره، وقال ابو رزين الربانيون العلماء الحكماء، واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء والحبر والحبر بالفتح والكسر الرجل العالم ماخوذ من التحبير والتحبر فهم يحبرون العلم اي يبينونه ويزينونه وهو محبر في صدورهم، قال الجوهري والحبر والحبر واحد احبار اليهود وهو بالكسر افصح لانه يجمع على افعال دون الفعل، قال الفراء هو حبر بالكسر يقال ذلك للعالم، وقال الثوري سالت الفراء لم سمي الحبر حبرا فقال يقال للعالم حبر وحبر فالمعنى مداد حبر ثم حذف كما قال واسأل القرية، قال فسالت الاصمعي فقال ليس هذا بشيء انما سمي حبرا لتأثيره يقال على اسنانه حبرة اي صفرة او سواد، وقال المبرد وسمي الحبر الذي يكتب به حبرا لانه يحبر به اي يحسن به، وقال ابو عبيد والذي عندي انه قال الاحبار انه للحبر بالفتح ومعناه العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه، والحبر بالكسر الذي يكتب به **قوله** بما استحفظوا، اجاز ابو البقاء فيه ثلاثة اوجه، احدها ان بما بدل من قوله بها باعادة العامل لطول الفصل قال وهو جائز وان لم يطل اي يجوز اعادة العامل في البدل وان لم يطل، وقال غيره وان لم يفصل ايضا، الثاني ان يكون متعلقا بفعل محذوف اي ويحكم الربانيون بما استحفظوا كما تقدم عنه، الثالث انه مفعول به اي يحكمون بالتوراة بسبب استحفاظهم ذلك وهذا هو الذي نحا اليه الزمخشري فانه قال بما استحفظوا بما سألهم انبياؤهم حفظه من التوراة بسبب سؤال انبيائهم اياهم ان يحفظوه من التبديل والتغيير وهذا على ان الضمير يعود على الربانيين والاحبار دون النبيين فانه قدر الفاعل المحذوف النبيين واجاز ان يعود الضمير في استحفظوا على النبيين والربانيين والاحبار وقدر الفاعل المنوب عنه الباري تعالى اي بما استحفظهم الله يعني عما كلفهم حفظه **قوله** من كتاب الله، قال الزمخشري ومن في كتاب الله للتبيين يعني انها لبيان الجنس المبهم في بما فان ما يجوز ان تكون موصولة اسمية بمعنى الذي والعائد محذوف اي بما استحفظوه وان تكون مصدرية اي باستحفاظهم، وجوز ابو البقاء ان يكون حالا من احد شيئين اما من الموصولة او من عائدها المحذوف وفيه نظر من جهة المعنى، وقوله وكانوا داخل في حيز الصلة اي وبكونهم شهداء عليه اي رقباء لئلا يبدل فعليه متعلق بشهداء، والضمير في عليه يعود على كتاب الله، وقيل على الرسول اي شهداء على نبوته ورسالته، وقيل على الحكم والاول اظهر **قوله** بما استحفظوا من كتاب الله اي استودعوا وحفظ كتاب الله على وجهين، احدهما ان يحفظ فلا ينسى، والثاني ان يحفظ فلا يضيع فكان استحفظوا من صلة الاحبار فالمعنى العلماء بما استحفظوا، وقال الزجاج يحكمون بما استحفظوا وكانوا عليه شهداء اي على هؤلاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء ان كل ما في التوراة حق وصدق من عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال فلا تخشوا الناس واخشوني فاقرأ ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء احكام التوراة من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير، واعلم ان اقدام القوم على التحريف لا بد وان يكون لخوف او رهبة او طمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال لا تخشوا الناس واخشوني والمعنى لا تحرفوا كتابي للخوف من الناس ومن الملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في اسقاط تكاليف الله عنهم ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بذكر الرغبة فقال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه والرشوة فان متاع الدنيا قليل ولما منعهم من الامرين اتبعه بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا تهديد لليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق بموسى والتوراة وبمحمد والقرآن **فصل** قالت الخوارج كل من عصى الله فهو كافر واحتجوا بهذه الآية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا، وقال الجمهور ليس الامر كذلك وذكروا عن هذه الشبهة اجوبة، منها ان هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم، قال قتادة والضحاك نزلت هذه الآيات الثلاث في اليهود دون من اساء من هذه الامة، وروى البراء بن عازب ان هذه الآيات الثلاث في الكافرين وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص

السبب. وقال آخرون المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وهذا أيضا ضعيف لأن قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله كلام أدخل فيه كلمة من في معرض الشرط فتكون للعموم وقوله من الذين سبق ذكرهم زيادة في النص وذلك غير جائز. وقال عطاء هو كفر دون كفر. وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة ولا يكفر بالله واليوم الآخر فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو أيضا ضعيف لأن الإطلاق لفظ الكافر إنما ينصرف إلى الكفر في الدين. وقال ابن الأنباري يجوز أن يكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلا يضاهي أفعال الكفار وهذا أيضا ضعيف لأنه عدول عن الظاهر. وقال عبد العزيز قوله بما أنزل الله صيغة عموم ومعنى أنزل الله أي نص حكم الله في كل ما أنزله فأولئك هم الكافرون لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله في كل ما أنزله الله والفاسق لم يأت بضد حكم الله إلا في القليل من العمل إلا في الاعتقاد والإقرار فهو موافق وهذا أيضا ضعيف لأنه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا لمن خالف حكم الله في كل ما أنزله الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا الجواب. وقال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله إنما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه أما من عرف بقلبه كونه حكم الله إلا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية.

قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون

قوله وكتبنا عليهم أي وكتبنا عليهم في التوراة الحكم الزاني المحصن الرجم فغيروه وبدلوه وبين أيضا في التوراة أن النفس بالنفس فغيروا هذا الحكم ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا إيجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم. ومعنى كتبنا أي فرضنا وكان شرعهم القصاص أو العفو وما كان فيهم الدية. والضمير في عليهم للذين هادوا للتوراة وأن النفس بالنفس أن واسمها وخبرها في محل نصب على المفعولية لكتبنا والتقدير وكتبنا عليهم أخذ النفس بالنفس. وقرأ الكسائي والعين وما عطف عليها بالرفع وقرأ نافع وحمزة وعاصم بنصب الجميع وقرأ أبو عمرو وابن كثير وابن عامر بالنصب فيما عدا الجروح فإنهم يرفعونها. فأما قراءة الكسائي فوجهها أبو علي الفارسي بثلاثة أوجه أحدها أن تكون الواو عاطفة جملة اسمية على جملة فعلية فتعطف الجمل كما تعطف المفردات يعني أن قوله والعين مبتدأ وبالعين خبره وكذا ما بعدها والجملة الاسمية عطف على الفعلية من قوله وكتبنا وعلى هذا فيكون ذلك ابتداء تشريع وبيان حكم جديد غير مندرج فيما كتب في التوراة قالوا وليست مشتركة الجملة مع ما قبلها إلا في اللفظ لا في المعنى وعبر الزمخشري عن هذا الوجه بالاستئناف قال أو للاستئناف والمعنى فرضنا عليهم أن النفس مأخوذة بالنفس مقتولة بها إذا قتلها بغير حق وكذلك العين مفقوءة بالعين والأنف مجدوع بالأنف والأذن مصلومة أو مقطوعة بالأذن والسن مقلوعة بالسن والجروح قصاص وهي المقاصة وتقديره أن النفس مأخوذة بالنفس سبقه إليه الفارسي إلا أنه قدر في جميع المجرورات أي والعين مأخوذة بالعين إلى آخره والذي قدره الزمخشري مناسب جدا فإنه قدر متعلق كل مجرور بما يناسبه فالفقء للعين والقلع للسن والصلم للأذن والجدع للأنف إلا أن أبا حيان غض منه حيث قدر الخبر الذي يتعلق به المجرور كونا مقيدا والقاعدة في ذلك إنما يقدر كونا مطلقا قال وقال الحوفي بالنفس يتعلق بفعل محذوف تقديره يجب أو يستقر وكذا العين بالعين وما بعدها فقدر الكون المطلق والمعنى يستقر قتلها بقتل النفس إلا أنه قال فيدل ذلك وينبغي أن يحمل قول الزمخشري على تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ثم قال فقدر يعني الزمخشري ما يقرب من الكون المطلق وهو مأخوذ منه ما إذا قلت بعت الشياه شاة بدرهم فالمعنى مأخوذة بدرهم وكذلك الحر بالحر أي مأخوذ. الوجه الثاني من توجيه الفارسي أن تكون الواو عاطفة جملة اسمية على الجملة من قوله أن النفس بالنفس لكن من حيث المعنى لا من حيث اللفظ قال معنى كتبنا عليهم أن النفس بالنفس قلنا لهم النفس بالنفس فالجمل مندرجة تحت الكتب من حيث المعنى لا من حيث اللفظ. وقال ابن عطية ويحتمل أن تكون الواو عاطفة على المعنى وذلك ما تقدم ثم قال ومثله لما كان المعنى في قوله يطاف عليهم بكأس من معين يمنحون عطف وحورا عينا عليه فنظر هذه الآية بتلك لاشتراكهما في النظر إلى المعنى دون اللفظ وهو حسن. قال أبو حيان وهذا العطف على التوهم إذ توهم في قوله أن النفس بالنفس النفس بالنفس وضعفه بأن العطف على التوهم لا ينقاس والزمخشري نحا إلى هذا المعنى ولكنه عبر بعبارة أخرى فقال الرفع على محل أن النفس لأن المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس إما لإجراء كتبنا مجرى قلنا وإما أن معنى الجملة التي هي النفس بالنفس مما يقع عليه الكتب كما يقع عليه القراءة تقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة أنزلناها وكذلك قال الزجاج لو قرئ أن النفس بالنفس

بالكسر لكان صحيحا. قال أبو حيان هذا هو الثاني من توجيه أبي علي إلا أنه خرج عن المصطلح حيث جعله من العطف على المحل وليس هذا منه لأن العطف على المحل هو العطف على الموضع وهو محصور وليس هذا منه ألا ترى أنا لا نقول أن النفس في محل رفع لأن الطالبه مفقود بأن وما في حيزها بتأويل مصدر لفظه وموضعه نصب إذ التقدير كتبنا عليهم أخذ النفس. قال شهاب الدين والزمخشري لم يعن أن وما في حيزها في محل رفع فعطف عليها المرفوع حتى يلزمه أبو حيان بأن لفظها ومحلها نصب إنما عنى أن اسمها محله الرفع قبل دخولها فراعى العطف عليه كما راعاه في اسم إن المكسورة وهذا الرد ليس لأبي حيان بل سبقه إليه أبو البقاء فأخذه منه قال أبو البقاء ولا يجوز أن يكون معطوفا على أن وما عملت فيه لأنها وما عملت فيه في موضع نصب انتهى وليس بشيء لما تقدم. قال أبو شامة ومعنى الحديث قلنا لهم النفس بالنفس فحمل العين بالعين على هذا إلا أن لو حذفت لاستقام المعنى بحذفها كما استقام بثبوتها وتكون النفس مرفوعة فصارت أن هنا كأن المكسورة في أن حذفها لا يخل بالجملة فجاز العطف على محل اسمها كما يجوز على محل اسم المكسورة وقد حمل على ذلك أن الله بريء من المشركين ورسوله. قال ابن الحاجب ورسوله بالرفع معطوف على اسم أن وإن كانت مفتوحة لأنها في حكم المكسورة وهذا موضع لم ينبه عليه النحويون. قال شهاب الدين بل قد نبه النحويون على ذلك واختلفوا فيه فجوزه بعضهم وهو الصحيح وأكثر ما يكون ذلك بعد علم أو ما في معناه كقوله

وإلا فاعلموا أنا وأنتم ... بغاة ما بقينا في شقاق

وقوله وأذان من الله الآية لأن الأذان بمعنى الإعلام. الوجه الثالث أن العين عطف على الضمير المرفوع المستتر في الجار الواقع خبرا إذ التقدير أن النفس بالنفس هي والعين وكذا ما بعدها والجار والمجرور بعدها في محل نصب على الحال مبينة للمعنى إذ المرفوع هنا مرفوع بالفاعلية لعطفه على الفاعل المستتر وضعف هذا بأن هذه الأحوال لازمة والأصل أن تكون مستقلة وبأنه يلزم العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير فصل بين المتعاطفين ولا تأكيد ولا فصل بلا بعد حرف العطف كقوله ما أشركنا ولا آباؤنا وهذا لا يجوز عند البصريين إلا ضرورة. وقال أبو البقاء وجاز العطف من غير توكيد كقوله ما أشركنا ولا آباؤنا. قال شهاب الدين وقد قام الفصل بلا بين حرف العطف والمعطوف مقام التوكيد فلا يلتبس نظيره. وللفارسي بحث في قوله ما أشركنا ولا آباؤنا تابع سيبويه فيه قال سيبويه يحتمل طول الكلام في قوله بلا عوضا عن التوكيد بالمنفصل كما طال الكلام في قوله حضر القاضي اليوم امرأة. قال الفارسي هذا يستقيم إذا كان قبل حرف العطف أما إذا وقع بعده فلا يسد الضمير ألا ترى أنك لو قلت حضر امرأة القاضي اليوم لم يغن طول الكلام في غير الموضع الذي ينبغي أن يقع فيه. قال ابن عطية وكلام سيبويه متجه على النظر النحوي وإن كان الطول قبل حرف العطف أتم فإنه بعد حرف العطف مؤثر لا سيما في هذه الآية لأن لا ربطت المعنى إذ قد تقدمها نفي ونفت هي أيضا عن الآباء فيمكن العطف. واختار أبو عبيد قراءة رفع الجميع وهي قراءة الكسائي لأن أنسا رواها قراءة للنبي صلى الله عليه وسلم. وروي عن أنس عنه عليه السلام أيضا أن النفس بالنفس بتخفيف أن ورفع النفس وفيها تأويلان أحدهما أن تكون أن المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الأمر والشأن محذوف والنفس بالنفس مبتدأ وخبر في محل رفع خبرا لأن المخففة كقوله أن الحمد لله رب العالمين فيكون المعنى كمعنى المشددة. والثاني أنها أن المفسرة لأنها بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه وهو كتبنا والتقدير أي النفس بالنفس ورجح هذا على الأول بأنه يلزم من الأول وقوع المخففة بعد غير العلم وهو قليل أو ممنوع وقد يقال أن كتبنا لما كان بمعنى قضينا قرب من أفعال اليقين. وأما قراءة نافع ومن معه فالنصب على اسم أن لفظا وفي الجار بعده خبر وقصاص خبر الجروح أي وأن الجروح قصاص وهذا من عطف الجمل عطفنا الاسم على الاسم والخبر على الخبر كقولك إن زيدا قائم وعمرا منطلق عطفت عمرا على زيد ومنطلق على قائم ويكون الكتب شاملا للجميع إلا أن في كلام ابن عطية ما يقتضي أن يكون قصاص خبرا عن المنصوبات أجمع فإنه قال وقرأ نافع وحمزة وعاصم بنصب ذلك كله وقصاص خبر أن وهذا وإن كان يصدق فإن أخذ النفس بالنفس والعين بالعين قصاص إلا أنه صار هنا بقرينة المقابلة مختصا وهو محل نظر. وأما قراءة أبي عمرو ومن معه فالمنصوب كما تقدم في قراءة نافع لكنهم لم ينصبوا الجروح قطعا له عما قبله وفيه أربعة أوجه الثلاثة المذكورة في توجيه قراءة الكسائي وقد تقدم إيضاحه والرابع أنه مبتدأ وخبره قصاص يعني أنه ابتداء تشريع وتعريف حكم جديد. قال أبو علي فأما والجروح قصاص فمن رفعه يقطعه عما قبله فإنه يحتمل هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في قراءة من رفع والعين بالعين ويجوز أن يستأنف والجروح قصاص ليس على أنه مما كتب عليهم في التوراة لكنه على الاستئناف وابتداء التشريع انتهى إلا أن أبا شامة قال قبل أن يحكي عن الفارسي هذا الكلام ولا يستقيم في رفع والجروح الوجه الثالث وهو أنه عطف على الضمير الذي في خبر النفس وإن جاز فيما قبلها وسببه استقامة المعنى في قولك مأخوذة هي بالنفس والعين هي مأخوذة بالعين ولا يستقيم والجروح مأخوذة قصاص وهذا معنى قولنا ما خلا قوله والجروح قصاص عن الباء في الخبر

النفس بح

خالفا الاسما التي قبلها خولف بينهما في الاعراب وهذا الذي قاله واضح ولم يتنبه له كثير من المعربين وقال بعضهم انما رفع الجروح ولم ينصب تبعا لما قبله فرقا بين المجمل والمفسر يعني ان قوله النفس بالنفس والعين بالعين مفسر غير مجمل بخلاف الجروح فانها مجملة اذ ليس كل جرح يجري فيه قصاص بل ما كان يعرف فيه المساواة وامكن ذلك فيه على تفصيل معروف في كتب الفقه وقال بعضهم خولف في الاعراب لاختلاف الجراحات وتفاوتها فاذن الاختلاف في ذلك بالخلاف المشار اليه وهذان الوجهان لا معنى لهما بين مخالفة الاعراب ومخالفة الاحكام المشار اليها بوجه من الوجوه وانما ذكرتهما تنبيها على ضعفهما وقرا نافع والاذن بالاذن سوا كان مفردا ام مثنى كقوله كان في اذنيه وقرا بسكون الذال وهو تخفيف للمضموم كعنق في عنق والباقون بضمها وهو الاصل ولا بد من حذف مضاف في قوله والجروح قصاص اما من الاول واما من الثاني وسوا قرى برفعه او بنصبه وقد تقدم في البقرة وقرا ابي بنصب النفس والاربعة بعدها وان الجروح قصاص بزيادة ان الخفيفة ورفع الجروح وعلى هذه القراة يتعين ان تكون المخففة ولا يجوز ان تكون المفسرة بخلاف ما تقدم من قراة انس عنه عليه السلام بتخفيف ان ورفع النفس حيث جوز فيها الوجهين وذلك لانه لو قدرتها التفسيرية وجعلتها معطوفة على ما قبلها فسد من حيث ان كتبنا يقتضي ان يكون عاملا لاجل ان المشددة غير عامل لاجل ان التفسيرية فاذا انتفى تسلطه عليها انتفى تشريكها مع ما قبلها لانه اذا لم يكن عمل فلا تشريك فاذا جعلتها المخففة تسلط عمله عليها فاقتضى العمل التشريك في انصباب معنى الكتب عليهما **فصل** قال ابن عباس اخبر الله بحكمه في التوراة وهو ان النفس بالنفس الى اخره فما بالهم يخالفون فيقتلون بالنفس النفسين ويفقؤون بالعين العينين والمعنى ان من قتل نفسا بغير قود قتل ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر حكم بعض الاعضاء ذكر الحكم في كلها فعمم بعد التخصيص فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والقدمين واليدين وغيرهما فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم او كسر عظم او جرح يخاف منه التلف ففيه ارش لانه لا يمكن الوقوف على نهايته **قوله** فمن تصدق به اي بالقصاص المتعلق بالنفس او بالعين او بما بعدها فهو اي فذلك التصدق فعاد الضمير على المصدر للدلالة فعله عليه وهو كقوله تعالى اعدلوا هو اقرب والضمير في له فيه ثلاثة اوجه اظهرها انه يعود على المتصدق والمراد به ولي القصاص اي فالتصدق كفارة لذلك المتصدق يكفر به عنه والى هذا ذهب جماعة كثيرة من الصحابة فمن بعدهم ويؤكده قوله تعالى في اية القصاص في البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان الضمير يعود على الجاني والمراد بالمتصدق كما تقدم مستحق القصاص والمعنى انه اذا تصدق المستحق على الجاني كان ذلك التصدق كفارة للجاني حيث لم يواخذ به قال الزمخشري وقيل فهو كفارة له اي للجاني اذا تجاوز عنه صاحب الحق سقط عنه ما لزمه في الدنيا والاخرة فاما اجر العافي فعلى الله قال تعالى فمن عفا واصلح فاجره على الله قال عليه السلام من تصدق من جسده بشي كفر الله عنه بقدره من ذنوبه والى هذا ذهب ابن عباس في اخرين الثالث ان الضمير يعود على المتصدق ايضا لكن المراد به الجاني نفسه ومعنى كونه متصدقا انه اذا جنى جناية ولم يعرف به احد فعرف هو بنفسه كان ذلك الاعتراف بمنزلة التصدق الماحي لذنبه وجنايته قاله مجاهد ويحكى عن عروة بن الزبير انه اصاب انسانا في طوافه فلم يعرف الرجل من اصابه فقال له عروة انا اصبتك وانا عروة بن الزبير فان كان يعنتك شي فها انا ذا فعلى هذا التاويل يحتمل ان يكون تصدق من الصدقة وان يكون من الصدق فالاول واضح والثاني معناه انه يتكلف الصدق لان ذلك مما يشق **قوله** ومن لم يحكم يجوز في من ان تكون شرطية وهو الظاهر وان تكون موصولة والفاء في الخبر زايدة لشبهه بالشرط وهم في قوله هم الكافرون ونظايره فصل او مبتدا **فان قيل** انه تعالى ذكر اولا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ثانيا فاولئك هم الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات ثم ذكر بعده الاخف فما الفائدة في ذلك **فالجواب** ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقاء النفس في العقاب الدائم فهو ظلم للنفس ففي الاية الاولى ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق تعالى وفي هذه الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه والله اعلم **قوله تعالى** وقفينا على اثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة واتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون قد تقدم معنى قفينا وانه من قفيته اذا اتبعته قفاه في البقرة

قوله على اثارهم بعيسى كلا الجارين متعلق به على التضمين معنى جئنا به على اثارهم قافيا لهم والتضعيف فيه ليس للتعدية لعله ذكرت هناك وايضاحها ان قفا يتعدى لواحد قبل التضعيف قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ما موصولة بمعنى الذي هي مفعول وتقول العرب قفى فلان اثر فلان اي تبعه فلو كان التضعيف للتعدية لتعدى الى اثنين فكان التركيب يكون ثم قفينا على اثارهم عيسى بن مريم مفعول ثان وعيسى اول ولكنه ضمن كما تقدم فلذلك تعدى بالبا وعلى قال الزمخشري قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان ثم عقبته به فتتعدى به الى الثاني بزيادة البا قال قلت فاين المفعول الاول قلت هو محذوف والظرف الذي هو على اثارهم كالساد مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه فكلامه هنا يحتاج الى ان تفسيه مضعفا كقفوته ثلاثيا ثم عداه بالبا وهذا وان كان صحيحا من حيث ان فعل قد جا بمعنى فعل المجرد نحو قدر وقدّر الا ان بعضهم زعم ان التعدية بالبا المتعدي لواحد لا يتعدى الى ثان بالبا لا تقول في طعم زيد اللحم ولكن الصواب انه قليل غير ممتنع جات منه الفاظ قالوا صك الحجر الحجر ثم يقولون صككت الحجر بالحجر ودفع زيد عمرا ثم دفعت زيدا بعمرو اي جعلته دافعا له فكلامه اما ممتنع او محمول على القليل وقد تقدم في البقرة الاشارة الى منع ادعا حذف المفعول الاول من نحو قفينا وناقشه ابو حيان في قوله فقد قفى به اياه من حيث انه اتى بالضمير المنفصل مع قدرته على المتصل فيقول قفيته به قال ولو قلت زيد ضربت بسوط اياه لم يجز الا في ضرورة شعر بل ضربته بسوط وهذا ليس بشي لان ذلك من باب قوله يخرجون الرسول واياكم ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم وقد تقدم تحقيقه والضمير في اثارهم اما للنبيين لقوله يحكم بها النبيون واما لمن كتبت عليهم تلك الاحكام والاول اظهر لقوله في موضع اخر ثم قفينا على اثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم ومصدقا حال من عيسى قال ابن عطية وهي حال مؤكدة ولذلك قال في مصدقا الثانية وهو ظاهر قال من لازم الرسول والانجيل الذي هو كتاب الله ان يكونا مصدقين وما متعلق به وقوله من التوراة حال اما من الموصول وهو ما المجرورة باللام واما من الضمير المستكن في الظرف لوقوعه صلة ويجوز ان يكون بيانا لجنس الموصول **قوله** واتيناه الانجيل يجوز فيها وجهان احدهما ان يكون عطفا على قوله وقفينا فلا يكون لها محل كما ان المعطوف عليه لا محل له ويجوز ان يكون في محل نصب على الحال عطفا على مصدقا الاول ولا اذا جعل مصدقا الثاني حالا من عيسى ايضا كما سياتي ويجوز ان تكون الجملة حالا وان لم يكن مصدقا الثاني حالا من عيسى **قوله** فيه هدى يجوز ان يكون فيه وحده حالا من الانجيل وهدى فاعل به لانه لما اعتمد على ذي الحال رفع الفاعل ويجوز ان يكون فيه خبرا مقدما وهدى مبتدا مؤخرا والجملة حال ومصدقا حال عطفا على محل فيه هدى بالاعتبارين اي باعتبار ان تكون فيه وحده هو الحال وعطفت هذه الحال عليه وان يكون فيه هدى جملة اسمية محلها النصب ومصدقا عطف على محلها والى هذا ذهب ابن عطية الا ان هذا مرجوح من وجهين احدهما ان اصل الحال ان تكون مفردة والجار اقرب الى المفرد من الجمل الثاني ان الجملة الاسمية الواقعة حالا الاكثر ان ياتي فيها بالواو وان كان فيها ضمير حتى زعم الفرا وتبعه الزمخشري ان ذلك لا يجوز الا شاذا وكون مصدقا على هذا حالا من الانجيل هو الظاهر واجاز مكي بن ابي طالب وتبعه ابو البقا ان يكون مصدقا الثاني حالا ايضا من عيسى كرر توكيدا قال ابن عطية وهذا فيه قلق قال شهاب الدين اذا جعلنا واتيناه حالا منه وعطفنا عليه هذه الحال الاخرى فلا ادري وجه القلق من الجهتين المذكورة **قوله** وهدى الجمهور على النصب وهو على الحال اما من الانجيل عطفت هذه الحال على ما قبلها واما من عيسى اي ذا هدى وموعظة او هاديا وواعظا او جعل نفس الهدى مبالغة واجاز الزمخشري ان ينتصبا على المفعول من اجله وجعل العامل فيه قوله تعالى اتيناه قال وان ينتصبا مفعولا لهما لقوله وليحكم كانه قيل وللهدى وللموعظة اتيناه الانجيل وللحكم وجوز ابو البقا وغيره ان يكون العامل فيه قفينا اي قفينا للهدى والموعظة وينبغي اذا جعلا مفعولا من اجله ان يقدر الاسناد بها الى الله تعالى لا الى الانجيل ليصح النصب لان شرطه اتحاد المفعول له مع عامله فاعلا وزمانا ولذلك لما اختلف العامل في قوله وليحكم اهل عدي اليه باللام ولانه خالف ايضا في الزمان فان زمان الحكم مستقبل وزمان الايتا ماض بخلاف الهداية والموعظة فانهما مقارنان في الزمان للايتا وللمتقين يجوز ان يكون صفة لموعظة ويجوز ان تكون اللام زائدة مقوية والمتقين مفعول بموعظة ولم تمنع تا التانيث عن عمله لانه مبني عليها كقوله ورهبة عقابك وقد تقدم الكلام على الانجيل واشتقاقه وقراة الحسن فيه بما اغنى عن اعادته **فصل** وقرا الضحاك بن مزاحم وهدى وموعظة بالرفع ووجهها انه خبر ابتدا مضمر وهو هدى وموعظة قال ابن الخطيب هنا سوالات الاول انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة وانما يكون كذلك اذا كان كذلك وشريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى عليهما السلام ولذلك قال تعالى في اخر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف الجمع بينهما والجواب معنى كون عيسى عليه السلام مصدقا للتورية اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ الثاني لم كرر

قوله ومصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرار لان في الاول ان المسيح يصدق التوراة وفي الثاني الانجيل يصدق الثالث ما معنى وصفه الانجيل بهذه الصفات الخمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين والجواب ان هدى بمعنى اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة والمعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فانما المراد كونه بيانا مبشرا باتباعنا النبي صلى الله عليه وسلم ومقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمحمد عليه السلام سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد عليه السلام ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى في هذه المسالة التي هي اشد المسائل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ البليغة وانما خصها بالمتقين لانهم هم الذين ينتفعون بها كقوله هدى للمتقين قوله وليحكم قرا الجمهور بسكون اللام وجزم الفعل بعدها على انها لام الامر سكنت تشبيها بكيف وان كان اصلها الكسر وقد قرا بعضهم بهذا الاصل وقرا حمزة والاعمش بكسرها ونصب الفعل بعدها جعلاها لام كي فنصب الفعل بعدها باضمار ان على ما تقرر فعلى قراءة الجمهور ردا الشاذ يكون جملة مستانفة وعلى قراءة حمزة يجوز ان تتعلق اللام باتينا او قفينا ان جعلنا هدى وموعظة مفعولا لهما اي قفينا للهدى والموعظة وللحكم او اتيناه الهدى والموعظة والحكم وان جعلناهما حالين معطوفين على مصدقا فالتعلق وليحكم في قراءته بمحذوف دل عليه اللفظ كانه قيل وللحكم اتيناه ذلك قال الزمخشري فان قلت فان نظمت هدى وموعظة في سلك مصدقا فما تصنع بقوله وليحكم قلت اصنع به ما صنعت بهدى وموعظة حيث جعلتهما مفعولا لهما فاقدر وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله اتيناه اياه وقال ابن عطية قريبا من الوجه الاول اعني كون وليحكم مفعولا له عطفا على هدى والعامل اتينا الملفوظ به فانه قال واتيناه الانجيل ليتضمن الهدى والنور والتصديق وليحكم اهل الانجيل قال ابو حيان عطف وليحكم على توهم علة ولذلك قال فليتضمن وذكر ابو حيان قول الزمخشري السابق وجعله اقرب الى الصواب من قول ابن عطية قال لان الهدى الاول والنور والتصديق لم يوت بها على انها علة انما جيء بقوله فيه هدى ونور على معنى كائنا فيه ذلك ومصدقا وهدى معنى الحال والحال لا يكون علة فليتضمن كيف وكيف وليحكم بعيد واختلف المفسرون في هذه الخواتم الثلاثة اعني الكافرون الظالمون الفاسقون فقال القفال الصفات لموصوف واحد وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة باللفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو البر ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى وقال الشعبي الاول في المسلمين والثانية في اليهود والثالثة في النصارى لان قبل الاول فان جاءوك فاحكم بينهم وكيف يحكمونك ويحكم بها النبيون وقبل الثانية وكتبنا عليهم وهم اليهود وقبل الثالثة وليحكم اهل الانجيل وهم النصارى فكانه خص كل واحد بما يليها وهذا احسنها وقرا ابي وان ليحكم بزيادة ان وليس موضع زيادتها فصل من قرا بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله واتيناه الانجيل فيكون المعنى اتيناه الانجيل ليحكم ومن قرا بجزم اللام والميم على سبيل الامر ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا بما فرض عليهم في ذلك الوقت وحذف القول كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل كيف يجوز ان يومروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران فالجواب من وجوه الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد عليه السلام الثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقران والثالث المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره كما فعل اليهود من اخفاء احكام التوراة والمعنى وليقرا اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزل من غير تحريف ولا تبديل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون الخارجون عن امر الله عز وجل قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم في ما اتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون قوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق وهذا خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالكتاب القران والباء بالحق يجوز ان تكون للحال من الكتاب اي ملتبسا بالحق والصدق وهي حال موكدة ويجوز ان تكون حالا من الفاعل اي مصاحبين للحق او حالا من الكاف في اليك اي وانت ملتبس بالحق ومصدقا لما بين يديه من الكتاب اي من الكتب المنزلة من قبل ومن الكتاب

تقدم نظيره وال في الكتاب الاول للعهد وهو القران بلا خلاف وفي الثاني يحتمل ان تكون للجنس اذ المراد الكتب السماوية كما تقدم وجوز ابو حيان ان تكون للعهد اذ المراد نوع معلوم من الكتاب لا كل ما يقع عليه هذا الاسم والفرق بين الوجهين ان الاول يحتاج الى حذف صفة اي من الكتاب الالهي وفي الثاني لا يحتاج الى ذلك لان العهد في الاسم يتضمنه بجميع صفاته قوله ومهيمنا الجمهور على كسر الميم الثانية اسم فاعل وهو حال من الكتاب الاول لعطفه على الحال منه وهي مصدقا ويجوز في مصدقا ومهيمنا ان يكونا حالين من كاف اليك وسياتي تحقيقه عند ذكر قراءة مجاهد وعليه يتعلق بمهيمن والمهيمن الرقيب قال حسان

ان الكتاب مهيمن لنبينا ... والحق يعرفه ذوو الالباب

والحافظ ايضا قال

مليك على عرش السماء مهيمن ... لعزته تعنو الوجوه وتسجد

وعن ابن عباس شاهدا وهو قول مجاهد وقتادة والسدي وقال عكرمة دالا وقال سعيد بن جبير وابو عبيدة موتمنا عليه وقاله الحسن واختلفوا فيه هل هو اصل بنفسه اي انه ليس مبدلا من شيء يقال هيمن يهيمن فهو مهيمن كبيطر يبيطر فهو مبيطر قال ابو عبيدة لم يجئ في كلام العرب على هذا البناء الا اربعة الفاظ مبيطر ومسيطر ومهيمن ومحيمر زاد ابو القاسم الزجاجي في شرحه لخطبة ادب الكتاب لفظا خامسا وهو مبيقر اسم فاعل من بيقر يبيقر اي خرج من افق الى افق او اجاب البيقري وهي لعبة معروفة للصبيان وقيل ان هاءه مبدلة من همزة وانه اسم فاعل من امن غيره من الخوف والاصل مامن بهمزتين ابدلت الثانية ياء كراهة اجتماع همزتين ثم ابدلت الاولى هاء كقولهم اراق وهراق واراح وهراح وانوب البيوت وهبر وهبرته واياك وهياك وهبنات ونحوها وهذا فيه تكلف لا حاجة له مع ان له اصلا يمكن الحاقه به كبيطر واخواته وايضا فان همزة مؤمن اسم فاعل من آمن قاعدتها الحذف فلا يدعى فيها انه ثبتت ثم ابدلت هاء هذا ما لا نظير له وقد سقط ابن قتيبة حيث زعم ان مهيمنا مصغر وان اصله مؤيمن تصغير مؤمن اسم فاعل ثم قلبت همزته هاء كهراق ويعزى ذلك للمبرد ايضا الا ان الزجاج قال وهذا حسن على طريق العربية وهو موافق لما جاء في التفسير من ان معنى مهيمن مؤمن وهذا الذي قاله الزجاج واستحسنه انكره الناس عليه وعلى المبرد وعلى من تبعهما ولما بلغ ابا العباس ثعلبا هذا القول انكره اشد انكار وانحى على ابن قتيبة وكتب اليه ان اتق الله فان هذا كفر او ما اشبهه لان اسماء الله تعالى لا تصغر وكذلك كل اسم معظم شرعا وقال ابن عطية ان النقاش حكى ان ذلك لما بلغ ثعلبا فقال ان ما قال ابن قتيبة ردي باطل والوثوب على القران شديد وهو ما سمع الحديث من قوي ولا ضعيف وانما جمع الكتب من سوء حليته وقرا ابن محيصن ومجاهد ومهيمنا بفتح الميم الثانية على انه اسم مفعول وقال ابو البقاء واصل مهيمن مؤيمن لانه مشتق من الامانة لان المهيمن الشاهد وليس في الكلام هيمن حتى تكون الهاء اصلا وهذا الذي قاله ليس بشيء لما تقدم من حكاية اهل اللغة هيمن وغاية ما في الباب انهم لم يستعملوه الا مزيدا فيه الياء كبيطر وبابه يعني انه حوفظ عليه من التغيير والتبديل والفاعل هو الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون او الحافظ له في كل بلد حتى انه اذا غيرت منه الحركة تنبه لها الناس وردوا على قاريها بالصواب والضمير في عليه على هذه القراءة عائد على الكتاب الاول وعلى القراءة المشهورة عائد على ما في الكتاب الثاني وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد قراءته بالفتح وقال معناه محمد مؤتمن على القران قال الطبري فعلى هذا يكون مهيمنا حالا من الكاف في اليك وطعن على هذا القول لوجود الواو في ومهيمنا لانها عطف على مصدقا ومصدقا حال من الكتاب لا حال من الكاف اذ لو كان حالا منها لكان التركيب لما بين يديك بالكاف قال ابو حيان وتاويله على انه من الالتفات من الخطاب الى الغيبة بعيد عن نظم القران وتقدير وجعلناك يا محمد مهيمنا ابعد يعني ان هذين التاويلين يصلحان ان يكونا جوابين عن قول مجاهد لكن الاول بعيد والثاني ابعد منه وقال ابن عطية هنا بعد ان حكى قراءة مجاهد وتفسيره محمد عليه السلام انه امين على القران قال الطبري قوله ومهيمنا على هذا حال من الكاف في قوله اليك قال وهذا تاويل بعيد من المفهوم قال وغلط الطبري في هذه اللفظة على مجاهد فانه فسر تاويله على قراءة الناس مهيمنا بكسر الميم الثانية فهو بناء اسم الفاعل وهو حال من الكتاب معطوف على قوله مصدقا وعلى هذا يتجه ان المؤتمن عليه هو محمد عليه السلام قال وكذلك مشى مكي رحمه الله قال شهاب الدين وما قاله ابو محمد ليس فيه ما يرد على الطبري فان الطبري استشكل كون مهيمنا حالا من الكاف على قراءة مجاهد وايضا فقد قال ابن عطية بعد ذلك ويحتمل ان يكون مصدقا ومهيمنا حالين من الكاف في اليك ولا يختص ذلك بقراءة مجاهد وحده كما زعم مكي انما استشكلوا كونهما حالين من كاف اليك لقلق التركيب وقد تقدم ما فيه وما نقله ابو حيان من التاويلين وقوله ولا يختص ذلك كلام صحيح وان كان مكي التزمه وهو الظاهر وعليه في موضع رفع على قراءة ابن محيصن ومجاهد لقيامه مقام الفاعل كذا قاله ابن عطية هذا اذا جعلنا مهيمنا حالا من الكتاب اما اذا جعلناه حالا من كاف اليك فيكون القائم مقام الفاعل ضمير

مستشنر يعود على النبي عليه السلام فيكون عليه ايضا في محل نصب كما لو قرئ به اسم فاعل **فصل** ومعنى امانة القرآن لما قال ابن جريج القرآن امين على ما قبله من الكتب فما اخبر اهل الكتاب عن كتابهم فان كان في القرآن فصدقوه والا قال سعيد والضحاك قاضيا وقيل انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على ان التوراة والانجيل والزبور حق وصدق باقية ابدا وكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا وقرئ قرا بفتح الميم الثانية فالمعنى انه مشهود عليه من عند الله بانه يصونه عن التحريف والتبديل كقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والابيات المتقدمة **قوله** فاحكم بينهم يا محمد بما انزل الله اي بين اهل الكتاب اذا ترافعوا اليك بالقرآن والوحي الذي ينزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم اي ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم • روي ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا وقالوا يا محمد عرفت انا احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل الله هذه الاية **فصل** تمسك من طعن في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الاية وقال لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال الله تعالى ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق • والجواب ان ذلك مقدور له ولكنه لا يفعله لمكان النهي • وقيل الخطاب له والمراد غيره **قوله** عما جاءك • فيه وجهان احدهما وبه قال ابو البقاء انه حال اي عادلا عما جاءك وهذا فيه نظر من حيث ان عن حرف جر ناقص لا يقع خبرا عن الجثة فكذا لا يقع حالا عنها وحرف الجر الناقص انما يتعلق بكون مطلق لا بكون مقيد لكن المقيد لا يجوز حذفه • والثاني ان عن على بابها من المجاوزة لكن بتضمين معنى تتزحزح وتنحرف اي لا تنحرف متبعا **قوله** من الحق • فيه وجهان احدهما انه حال من الضمير المرفوع في جاءك • والثاني انه حال من نفس ما الموصولة المجرور يحتمل ان فيتعلق بمحذوف • ويجوز ان يكون للبيان **قوله** لكل • كل مضافة لشيء محذوف وذلك المحذوف يحتمل ان يكون لفظه امة اي لكل امة ويراد بهم جميع الناس من المسلمين واليهود والنصارى • ويحتمل ان يكون ذلك المحذوف الانبياء اي لكل الانبياء المتقدم ذكرهم وجعلنا يحتمل ان يكون متعديا لاثنين بمعنى صيرنا فيكون لكل مفعولا مقدما وشرعة مفعول ثان **قوله** منكم • متعلق بمحذوف اي اعني منكم ولا يجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لكل لوجهين • احدهما انه يلزم منه الفصل بين الصفة والموصوف بقوله جعلنا وهي جملة اجنبية ليس فيها تاكيد ولا تسديد ومما شانه كذلك لا يجوز الفصل به • والثاني انه يلزم منه الفصل بين جعلنا وبين معمولها وهو شرعة قاله ابو البقاء وفيه نظر لان العامل في لكل غير اجنبي وقد يدل على ذلك قوله تعالى قل اغير الله اتخذ وليا فاطر ففصل بين الجلالة وصفتها بالعامل في المفعول الاول وهذا نظيره • وقرا ابراهيم النخعي ويحيى بن وثاب شرعة بفتح الشين كان المكسورة للهيئة والمفتوح مصدر • **والشرعة** في الاصل السنة ومنه شرع لكم من الدين اي سن وبين واوضح • قال ابن السكيت الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسلخته • وقيل ماخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشارع الطريق وهو من الشريعة التي هي في الاصل الطريق الموصل الى الماء ومنه قوله • وفي الشرائع من جلال مقتنصا • بالي الثياب خفي الصوت منزوب • والشريعة فعيلة بمعنى مفعولة وهي الاشياء التي اوجب الله سبحانه وتعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها **والمنهاج** مشتق من الطريق النهج وهو الواضح ومنه قوله • من يك في شك فهذا فلج • ماء رواء وطريق نهج • اي واضح يقال طريق منهج ونهج ويقال نهجت لك الطريق وانهجت لغتان • وقال ابن عطية منهاج مثال مبالغة من نهج بمعنى قولهم انه مثلجا ويوا لكنها وهو حسن وهو الشريعة والمنهاج بمعنى كقوله • وهند اتى من دونها الناي والبعد • والفي قولها كذبا ومينا • او يختلفان فالشريعة ابتدا الطريق والمنهاج الطريق المستمر قاله المبرد • او الشريعة الطريق واضحا كان او غير واضح • والمنهاج الطريق الواضح فقط فالاول اعم قاله ابن الانباري او الدين والدليل خلاف **فصل** قال ابن عباس والحسن ومجاهد معنى قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي سبيلا وسنة واراد بهذا ان الشرائع مختلفة ولكل ملة شريعة • قال قتادة الخطاب للامم الثلاث امة موسى وامة عيسى وامة محمد صلوات الله عليهم لتقدم ذكرهم **فان قيل** قد وردت ايات تدل على عدم التباين في طريقة الانبيا كقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا • وقوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده • وايات دلت على التباين كهذه الاية فكيف الجمع **فالجواب** ان الاول ينصرف الى الاصول الديانات • والثاني ينصرف الى الفروع • واحتج اكثر العلما بهذه الاية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لانها تدل على ان لكل رسول شريعة خاصة **قوله** ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة • اي جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذوي امة واحدة او دين واحد لا اختلاف فيه • قال اهل السنة وهذا يدل على ان الكل بمشيئة الله والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجا **قوله** ولكن ليبلوكم • متعلق بمحذوف

تقديره ابو البقاء ولكن فرقكم ليبلوكم وقدره غيره ولكن لم يشا جعلكم امة واحدة • قال شهاب الدين وهذا احسن لدلالة اللفظ والمعنى عليه **فصل** معنى ليبلوكم ليختبركم فيما اتاكم من الكتب وبين لكم من الشرائع فيتبين المطيع من العاصي والموافق من المخالف فاستبقوا الخيرات فبادروا الى الاعمال الصالحة **قوله** الى الله مرجعكم • استئناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات وهذه الجملة يحتمل ان تكون من باب الجمل الفعلية او الجمل الاسمية كما تقدم في نظائره • وجميعا حال من كم في مرجعكم والعامل في هذه الحال اما المصدر المضاف الى كم فان كم يحتمل ان تكون فاعلا والمصدر ينحل لحرف مصدري وفعل مبني للفاعل والاصل ترجعون جميعا • ويحتمل ان يكون مفعولا لم يسم فاعله على ان المصدر ينحل لفعل مبني للمفعول اي مرجعكم الله وقد صرح بالمبني في مواضع • واما ان يعمل فيها الاستقرار المقدر في الجار وهو اليه • فينبئكم هنا من نبا غير متضمنة معنى اعلم فلذلك تعدت لواحد بنفسها وللاخر بحرف الجر • والمعنى فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم والمراد ان الامر سيؤول الى ما يزيل الشكوك **قوله تعالى** وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيرا من الناس لفاسقون افحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون **قوله** وان احكم • فيه اربعة اوجه • احدها ان محلها النصب عطفا على الكتاب اي وانزلنا اليك الحكم • والثاني انها في محل جر عطفا على بالحق انا انزلناه بالحق وبالحكم وعلى هذا الوجه فيجوز في ان النصب والجر على الخلاف المشهور • والثالث انها في محل رفع على الابتدا وفي تقدير خبره احتمالان • احدهما ان يقدره متاخرا اي حكمك بما انزل الله امرنا او قولنا • والاخر ان يقدره متقدما اي من الواجب ان احكم اي حكمك • والرابع انها تفسيرية قال ابو البقاء وهو بعيد لان الواو تمنع من ذلك • والمعنى يفسد ذلك لان ان التفسيرية ينبغي ان يسبقها قول يفسر بها اما ما ذكره من منع الواو ان تكون تفسيرية فواضح • واما قوله يسبقها قول لا صلاحه ان يقول ما هو بمعنى القول لا حروفه ثم قال ويمكن تصحيح هذا القول بان يكون التقدير وامرناك ثم فسر هذا الامر باحكم • ومنع ابو حيان من تصحيح هذا القول بما ذكره ابو البقا قال لانه لم يحفظ من لسانهم حذف الجملة المفسرة بان وما بعدها وهو كما قال • وقرا بضم نون ان وكسرها وايضاح ذلك مما تقدم في البقرة ان الضمة للاتباع والكسر على اصل التقا الساكنين • والضمير في بينهم اما لليهود خاصة واما لجميع المتحاكمين **فصل** قالوا هذه الاية ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم وانما ذكر الامر بالحكم بعد ذكره اولا اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه في زنى المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان فيهم **قوله** واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك • قال ابن عباس يردوك الى اهوائهم • وقد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا واراد وا ايقاعه في تحريف فتنة فعصمه الله عن ذلك • قال كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك • والفتنة ههنا الميل عن الحق والالقاء في الباطل • وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق • قال العلما هذه الاية تدل على ان الخطا والنسيان جائز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك • والتعمد في مثل هذا غير جائز على الرسل فلم يبق الا الخطا والنسيان **قوله** ان يفتنوك • فيه وجهان • اظهرهما انه مفعول من اجله اي احذرهم مخافة ان يفتنوك • والثاني انها بدل من المفعول على جهة الاشتمال كانه قال واحذر فتنتهم كقولك اعجبني زيد علمه **قوله** فان تولوا • قال ابن عطية قبله محذوف يدل عليه الظاهر تقديره لا تتبع واحذر فان حكموا مع ذلك واستقاموا لك فنعما ذلك وان تولوا فاعلم ويحسن ان يقدر هذا المحذوف المعادل بعد قوله لفاسقون والذي ينبغي ان لا يقال في هذا النوع ثم حذف لان ذلك من باب فحوى الخطاب والامر فيه واضح **فصل** المعنى فان تولوا اعرضوا عن الايمان ولم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم اي فاعلم ان اعراضهم من اجل ان الله يريد ان يعجل لهم العقوبة في الدنيا بان يسلط عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلا وخص تعالى بعض الذنوب لان القتل جوزوا به في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكهم وان كثيرا من الناس يعني اليهود لفاسقون متمردون في الكفر ومعتدون فيه **قوله** الحكم • الجمهور على ضم الحاء وسكون الكاف ونصب الميم وهي قراءة واضحة • حكم مفعول مقدم ويبغون فعل وفاعل وهو المستفهم عنه في المعنى • والفا فيها قولان هل هي مؤخرة عن الهمزة فاصلها التقديم او قبلها جملة عطفت ما بعدها عليها تقديره ايعدلون عن حكمك فيبغون حكم الجاهلية • وقرا ابن وثاب والاعرج وابو رجا وابو عبد الرحمن برفع الميم وفيها وجهان اظهرهما وهو المشهور عند المعربين انه مبتدا ويبغون خبره وعايد المبتدا محذوف تقديره يبغونه حملا للخبر على الصلة الا ان بعضهم جعل هذه القراة خطا وغيره جعلها ضعيفة ولا يبلغ بها درجة الخطا • قال ابن جني في قول مجاهد ليس كذلك ولكنه وجه غيره اقوى منه وقد جاء في الشعر • قال ابو النجم • قد اصبحت ام الخيار تدعي • علي ذنبا كله لم اصنع • اي لم اصنعه • قال ابن عطية هكذا الرواية وبها يتم

المعنى الصحيح لانه اراد التبرى من جميع الذنوب ولو نصب كل لكان ظاهر قوله ان صنع بعضه وهذا الذى ذكره ابن
عطية معنى صحيح نص عليه اهل علم المعانى والبيان واستشهدوا على ذلك بقوله عليه السلام حين سأله
ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن اراد عليه السلام انتفا كل فرد فرد
وافاد هذا المعنى تقديم كل ولو قال لم يكن كل ذلك لاحتمل الكلام ان البعض غير منفى وهذه المسالة تسمى عموم
السلب وعكسها نحو لم اصنع كل ذلك تسمى سلب العموم وهذه المسالة مفيدة وان كان بعض الناس قد فهم عن
سيبويه غير ما ذكرناه ثم قال ابن عطية وهو قبيح يعنى حذف العائد من الخبر وانما يحذف الضمير كثيرا من الصلة
ويحذف اقل من ذلك فى الصفة وحذفه من الخبر قبيح ولكنه رجح البيت على هذه القراءة بوجهين احدهما انه ليس
فى صدر قوله الف استفهام يطلب الفعل كما هى فى افحكم والثانى ان فى البيت عوضا من الهاء المحذوفة وهو حرف
الاطلاق اعنى الياء فى اصنعى فيضعف قراءة من قرأ الحكم الجاهلية يبغون وهذا الذى ذكره ابن عطية فى الوجه الثانى كلام
لا يعقل به واما الاول فقريب من الصواب لكنه لم يتعرض فى المنع ولا فى التقبيح وانما ينتهض تعليلا على الاحسنية
او على ان غيره اصل منه وهذه المسالة ذكر بعضهم الخلاف فيها بالنسبة الى نوع اخر فحكى الاجماع فيما اذا كان المبتدا
لفظ كل او ما اشبهها فى العموم والافتقار فاما كل نحو كل رجل ضربت ويقويه قراءة ابن عامر وكل وعد الله الحسنى
وزيد بما اشبهه كلا نحو رجل يقول الحق انصر اى انصره فانه عام ويفتقر الى صفة كما ان كلا عامة وتفتقر
الى مضاف اليه قال واذا لم يكن المبتدا كذلك فالكوفيون يمنعون حذف العائد بل ينصبون المتقدم مفعولا
به والبصريون يجيزون زيد ضربت اى ضربته وذكر الفراء وتعلب بعضهم فقال لا يجوز ذلك واطلق الا فى
ضرورة شعر كقوله • وخالد يحمد ساداتنا • بالحق لا يحمد بالباطل • قال لانه يودى الى تهيئة العامل للعمل وقطعه
عنه • والوجه الثانى من التوجيهين ان المتقدم مايين ان يكون يبغون ليس خبرا للمبتدا بل هو صفة لموصوف محذوف
وذلك المحذوف هو الخبر والتقدير الحكم الجاهلية حكم يبغون وحذف العائد هنا اكثر لانه كما تقدم يكثر حذفه
من الصلة ودونه من الصفة ودونه من الخبر وهذا ما اختاره ابن عطية وهو تخريج ونظيره بقوله تعالى من
الذين هادوا يحرفون اى قوم يحرفون يعنى فى حذف موصوف واقام صفته مقامه والا فالحذف فى الاية المنظر
بها مبتدا او نظيرها ايضا بقوله • وما الدهر الا تارتان فمنهما اموت • واخرى ابتغى العيش اكدح • اى تارة
اموت فيها • وقال الزمخشرى واسقاط الراجع عنه كاسقاطه فى الصلة كقوله اهذا الذى بعث الله رسولا وعن
الصفة فى الناس رجلان رجل اهنت ورجل اكرمت اى رجل اهنته ورجل اكرمته وعن الحال فى نحو مررت بهند يضرب
زيد • قال ابو حيان ان عنى التشبيه فى الحذف والحسن فليس كذلك لما تقدم وان عنى فى مطلق الحذف
فمسلم • وقرا الاعمش وقتادة الحكم بفتح الحا والكاف ونصب الميم وهو مفرد يراد به الجنس لان المعنى احكام
الجاهلية ولا بد من حذف مضاف فى هذه القراءة هو المصرح به فى المتواترة تقديره احكم حكم الجاهلية وقرا
غير ابن عامر على يبغون بالغيبة نسقا على ما تقدم من الاسما الغائبة • وقرا هو تبغون بالخطاب على الالتفات
ليكون ابلغ فى زجرهم وردعهم ومباكتة لهم حيث واجههم بهذا الاستفهام الذى يانف منه ذو البصاير والمعنى
ان هذا الحكم الذى يبغونه انما يحكم به حكم الجاهلية فصل فى الاية وجهان • الاول قال مقاتل كان بين
قريظة والنضير دما فى الجاهلية فلما بعث النبى صلى الله عليه وسلم واحتكموا اليه فقال بنو قريظة بنو النضير
اخواننا ابونا واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا
منهم واحدا اخذوا منا مائة واربعين وسقا وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم
فقال عليه السلام انى احكم ان دم القرظى وفا من دم النضيرى ليس لاحدهما فضل على الاخر فى دم ولا عقل ولا جراحة
فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية • وقيل انهم كانوا اذا اوجب
الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا اوجب على اقويائهم لم ياخذوهم به فمنعهم الله من ذلك بهذه الاية • والثانى
انهم يبغون حكم الجاهلية التى هى محض الجهل وصريح الهوى • قال ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون فقوله
حكما نصب على التمييز • واللام فى قوله لقوم فيها ثلاثة اوجه • احدها ان تتعلق بنفس حكما اذ المعنى ان حكم الله
للمومن على الكافر • والثانى انها للبيان فتتعلق بمحذوف كهى فى سقيا لك وهو راى الزمخشرى وابن عطية
قال شيا قريبا منه وهو ان المعنى يبين ذلك ويظهره لقوم • الثالث انها بمعنى عند اى عند قوم وهذا
ليس بشى ومتعلق يوقنون يجوز ان يكون تقديره يوقنون بالله او بحكمه او بالقران • ويجوز ان لا يراد على معنى
وقوع الايقان والتبه مثل الزمخشرى فانه قال يوقنون يتبينون عدل الله فى حكمه فانهم هم الذين يعرفون
انه لا احد اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا فصل قال القرطبى روى سفيان بن عيينة عن ابن ابى
نجيح عن طاوس قال كان اذا سالوه عن الرجل يفضل بعض ولده على بعض قال اذا افضل ذلك لا ينفذ وصنع

به قال اهل الظاهر وهو مروى عن احمد بن حنبل وكرهه الثورى وابن المبارك واسحق قال فعل ذلك احد نفذ ولم يرد
واجاز ذلك مالك والثورى والليث والشافعى واصحاب الراى واستدلوا بفعل الصديق فى نحلة عايشة دون سائر ولده
واستدل الاولون بقوله عليه السلام لبشير الك ولد سوى هذا قال نعم فقال اكلهم وهبت له مثل هذا قال لا
قال فلا تشهدنى اذن فانى لا اشهد على جور • وفى رواية انى لا اشهد الا على حق قالوا وما كان جورا وغير حق فهو باطل لا يجوز
وقوله اشهد على هذا غيرى ليس اذنا فى الشهادة وانما هو زجر عنها لانه عليه السلام قد سماه جورا وامتنع من الشهادة
فيه فلا يمكن ان يشهد احد من المسلمين فى ذلك • واما فعل ابى بكر فلا يعارض قول النبى صلى الله عليه وسلم ولعله كان نحل
اولاده كلهم مثل ذلك فان قيل الاصل صحة تصرف الانسان فى ملكه مطلقا قيل له الاصل الكلى والواقعة المخالفة لذلك الاصل
لا تعارض بينهما كالعموم والخصوص قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا بعض ومن
يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان
تصيبنا دايرة فعسى الله ان ياتى بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين ويقول الذين
امنوا اهولا الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين اختلفوا فى نزول هذه الاية
وان كان حكمها عاما لجميع المومنين فقال عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابى بن سلول وذلك انهما اختصما فقال عبادة
ان لى اوليا من اليهود كثير عددهم شديدة شوكتهم وانى ابرا الى الله والى رسوله من ولايتهم وولاية اليهود ولا مولى
لى الا الله ورسوله فقال عبد الله لكنى لا ابرا من ولاية اليهود لانى اخاف الدواير ولا بد لى منهم فقال النبى صلى الله
عليه وسلم يا ابا الحباب ما نفست به من ولاية اليهود على عبادة بن الصامت فهو لك دونه قال اذن اقبل فانزل
الله هذه الاية قال السدى لما كانت وقعة احد اشتدت على طايفة من الناس وتخوفوا ان يدال عليهم الكفار فقال
رجل من المسلمين انا الحق بفلان اليهودى فاخذ منه امانا انى اخاف ان يدال علينا اليهود وقال رجل اخر اما انا
فالحق بفلان النصرانى من اهل الشام فاخذ منه امانا فانزل الله هذه الاية ينهاهما • وقال عكرمة نزلت فى ابى
لبابة بن المنذر بعثه النبى صلى الله عليه وسلم الى بنى قريظة حين حاصرهم فاستشاروه فى النزول فقالوا ما
ذا يصنع بنا اذا نزلنا فجعل اصبعه على حلقه انه الذبح اى يقتلكم فنزلت هذه الاية • ومعنى لا تتخذوهم اوليا
اى لا تعتمدوا على استنصارهم ولا تتوددوا اليهم قوله بعضهم اوليا بعض مبتدا وخبر وهذه الجملة لا محل لها لانها
مستانفة سيقت تعليلا للنهى المتقدم • وزعم الحوفى انها فى محل نصب نعتا لاوليا والاول هو الظاهر • والضمير
فى بعضهم يعود على اليهود والنصارى على سبيل الاجمال والقرينة تبين ان بعض اليهود اوليا بعض وان بعض
النصارى اوليا بعض وبهذا التقدير لا يحتاج كما زعم بعضهم الى تقدير محذوف يصح به المعنى وهو بعض اليهود اوليا
بعض وبعض النصارى اوليا بعض قال لان اليهود لا يتولون النصارى والنصارى لا يتولون اليهود وقد تقدم جوابه قوله
ومن يتولهم منكم فانه منهم • قال ابن عباس يعنى كانوا مثلهم وهذا تغليظ من الله تعالى وتشديد
فى وجوب مجانبة المخالف فى الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه منى وهذه الاية تدل على منع اثبات الميراث للمسلم
من المرتد ثم قال ان الله لا يهدى القوم الظالمين • روى عن ابى موسى الاشعرى انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله
عنه ان لى كاتبا نصرانيا قال ما لك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى بعضهم اوليا بعض قلت له دينه ولى كتابته قال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله
ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله • قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصرانى والسلام يعنى هب انه مات فما تصنع
بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه بغيره قوله فترى الذين • الجمهور على ترى بتا الخطاب والذين
مفعول فان كانت الروية بصرية او عرفانية فيما نقله ابو البقا وفيه نظر فتكون الجملة من يسارعون فى محل نصب على الحال
من الموصول فان كانت قلبية فيكون يسارعون مفعولا ثانيا • وقرا النخعى وابن وثاب فيرى بالياء وفيها تاويلان اظهرهما ان
الفاعل ضمير يعود على الله تعالى • وقيل على الراى من حيث هو ويسارعون بحالها • والثانى ان الفاعل نفس الموصول
والمفعول هو الجملة من قوله يسارعون وذلك على تاويل حذف ان المصدرية والتقدير ويرى القوم الذين فى قلوبهم
مرض ان يسارعوا فلما حذفت ان رفع الفعل كقوله • الا ايهذا الزاجرى احضر الوغا • اجاز ذلك ابن عطية الا ان
هذا غير منقاس اذ لا تحذف ان عند البصريين الا فى مواضع محفوظة • وقرا قتادة والاعمش يسرعون من اسرع
ويقولون فى محل نصب على الحال من فاعل يسارعون ونخشى فى محل نصب بالقول وان يصيبنا فى محل نصب اى نخشى
اصابتنا • والدايرة صفة غالبة لا يذكر موصوفها والاصل داورة لانها من دار يدور • قال الواحدى الدايرة من دواير
الزمن كالدولة والدوايل تدول • قال الشاعر • يرد عنك القدر المقدورا • ودايرات الدهر ان تدورا • يعنى
دول الدهر هى الدايرة من قوم الى قوم فصل المراد بقوله الذين فى قلوبهم مرض المنافقون يعنى عبد
الله بن ابى واصحابه يسارعون فى مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على

نهارًا بهم ويعرضون بهم ويقول المنافقون إنما نخالطهم لأنا نخشى أن تصيبنا دائرة. قال ابن عباس والزجاج أي نخشى أن لا يتم
الأمر لمحمد عليه السلام فيدور الأمر كما كان قبل ذلك. وقيل نخشى أن يدور الدهر علينا بمكروه من جدب أو قحط فلا يعطونا
الميرة والقرض. **قوله** فعسى الله أن يأتي بالفتح. أن يأتي في محل نصب إما على الخبر لعسى وهو رأي الأخفش، وإما على أنه
مفعول به وهو رأي سيبويه لئلا يلزم الإخبار عن الجثة بالحدث في قولك عسى زيد أن يقوم، وأجاز أبو البقاء أن يكون
أن يأتي في محل رفع على البدل من اسم عسى وفيه نظر. **فصل** قال المفسرون عسى من الله واجب لأن الكريم إذا أطمع
في خير فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له. قال قتادة ومقاتل فعسى الله أن يأتي بالقضاء الفصل من
نصر محمد صلى الله عليه وسلم على من خالفه. وقال الكلبي والسدي فتح مكة. وقال الضحاك فتح قرى اليهود مثل خيبر
وفدك أو أمر من عنده. قال السدي هو الجزية. وقال الحسن إظهار أمر المنافقين والإخبار بأسمائهم والأمر بقتلهم
وقيل الخصب والسعة للمسلمين. وقيل إتمام أمر محمد صلى الله عليه وسلم. وقيل هو عذاب الهم. وقيل إجلاء بني النضير
فيصبحوا يعني هؤلاء المنافقين على ما أسروا في أنفسهم من موالاة اليهود ودس الأخبار إليهم نادمين وذلك لأنهم
كانوا يشكون في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون الظاهر أنهم لا يتم لهم أمر وأن الدولة والغلبة تصير لأعدائه
قوله فيصبحوا فيه وجهان أظهرهما أنه منصوب عطفا على يأتي المنصوب بأن والذي سوغ ذلك وجود الفاء السببية ولولاها لم
يجز ذلك لأن المعطوف على الخبر خبر وأن يأتي خبر عسى وفيه راجع عائد على اسمها وقوله فيصبحوا ليس فيه ضمير يعود على اسمها
وقوله فيصبحوا ليس فيه ضمير يعود على اسمها فكان من حق المسألة الامتناع لكن الفاء للسببية فجعلت الجملتين كالجملة
الواحدة وكذلك جاز في الصلة نحو الذي يطير فيغضب زيد الذباب والصفة نحو مررت برجل يبكي فيضحك عمرو
والخبر نحو زيد يبكي فيضحك عمرو ولو كان العاطف غير الفاء لم يجز ذلك. والثاني أنه منصوب بإضمار أن بعد الفاء في جواب
التمني لأن عسى تمنٍّ وترجٍّ في حق البشر وعلى ما أسروا متعلق بنادمين ونادمين خبر أصبح. **قوله** ويقول قرأ أبو عمرو والكوفيون
بالواو قبل يقول والباقون بإسقاطها إلا أن أبا عمرو نصب الفعل بعد الواو وروى عنه علي بن نصر الرفع كالكوفيين فتحصل
فيه ثلاث قراءات يقول من غير واو ويقول بالواو والرفع. فأما قراءة يقول من غير واو فهي جملة مستأنفة سيقت
جوابا لسؤال مقدر كأنه لما تقدم قوله فعسى الله أن يأتي بالفتح إلى قوله نادمين سأل سائل فقال ماذا قال المؤمنون حينئذ
فأجيب بقوله تعالى يقول الذين آمنوا إلى آخره وهو واضح والواو ساقطة في مصاحف مكة والمدينة والشام والقارئ
بذلك هو صاحب هذه المصاحف فإن القارئين بذلك ابن كثير المكي وابن عامر الشامي ونافع المدني فقرأ كلٌّ
موافقة لمصاحفهم وليس في هذا أنهم إنما قرأوا كذلك لأجل المصحف فقط بل وافقت روايتهم مصاحفهم
على ما بيّن غير مرة. وأما قراءة الواو والرفع فواضحة أيضا لأنها جملة ابتدئ بالإخبار بها فالواو استئنافية
لمجرد عطف الجملة على جملة والواو ثابتة في مصاحف الكوفة والكلام كما تقدم أيضا. قال الواحدي رحمه الله
وحذف الواو ههنا كإثباتها وذلك لأن في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فإن الموصوفين بقوله
يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون أهؤلاء الذين أقسموا فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر
من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون
خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن أن حذف الواو وذكرها
جائز. وأما قراءة أبي عمرو فهي التي تحتاج إلى فضل نظر واختلفوا في ذلك على ثلاثة أوجه. أحدها أنه منصوب
عطفا على فيصبحوا على أحد الوجهين المذكورين في نصب فيصبحوا وهو الوجه الثاني أعني كونه منصوبا بإضمار
أن في جواب الترجي بعد الفاء إجراء للترجي مجرى التمني وفيه خلاف بين البصريين والكوفيين فالبصريون يمنعونه
والكوفيون يجيزونه مستندين على ذلك بقراءة نافع لعله يزكى أو يذكر فتنفعه الذكرى بنصب تنفعه
وبقراءة عاصم في رواية حفص لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع بنصب فأطلع وسيأتي الجواب
عن ذلك في موضعه وهذا الوجه أعني عطف ويقول على فيصبحوا قاله الفارسي وجماعة ونقله عنه ابن
عطية وذكره أبو عمرو بن الحاجب. قال شهاب الدين أبو شامة بعد ذكره الوجه المتقدم وهذا وجه جيد
أفاد به الشيخ أبو عمرو بن الحاجب ولم أره لغيره مشهورا وذكروا وجوها كلها بعيدة متعسفة انتهى
قال شهاب الدين وهذا كما رأيت منقول مشهور عن أبي علي الفارسي وأما استجادته هذا الوجه فإنما يتمشى
على قول الكوفيين وهو مرجوح كما تقرر في علم النحو. الثاني أنه منصوب على المصدر قبله وهو الفتح كأنه قيل
كأنه قيل فعسى الله أن يأتي بالفتح وبأن يقول أي وبقول الذين آمنوا وهذا الوجه الذي ذكره أبو جعفر النحاس
ونظّره بقول الشاعر: للبس عباءة وتقر عيني ... أحب إلي من لبس الشفوف. وقول الآخر:
لقد كان في حول ثواء ثويته ... تقضي لبانات ويسأم سائم. وهذا مردود من ثلاثة أوجه أحدها
أنه يؤدي إلى الفصل بين أبعاض الصلة بأجنبي وذلك أن الفتح على قوله مؤول بأن والفعل تقديره

أن يأتي بالفتح وبأن يقول فيقع الفصل بقوله فيصبحوا وهو أجنبي لأنه معطوف على يأتي. الثاني أن هذا المصدر وهو الفتح
ليس يراد به انحلاله لحرف مصدري وفعل بل المراد به مصدر غير مراد به ذلك نحو يعجبني ذكاؤك وعلمك. الثالث أنه وإن
سلمنا انحلاله لحرف مصدري وفعل فلا يكون المعنى على فعسى الله أن يأتي بأن يقول الذين آمنوا فإنه ناب عنه نبوا ظاهرا. الثالث
من أوجه النصب ويقول أنه منصوب عطفا على قوله يأتي أي فعسى الله أن يأتي بالفتح ويقول وإلى ذلك ذهب الزمخشري ولم يعترض
عليه بشيء وقد رد ذلك بأنه يلزم عطف ما لا يجوز أن يكون خبرا على ما هو خبر وذلك أن قوله أن يأتي خبر عسى وهو صحيح لأن فيه
رابطا عائدا على اسم عسى وهو ضمير الباري سبحانه وتعالى. وقوله ويقول ليس فيه ضمير يعود على اسم عسى فكيف يصح جعله
خبرا وقد اعتذر من أجاز ذلك عنه بثلاثة أوجه أحدها أنه من باب العطف على المعنى والمعنى فعسى أن يأتي الله بالفتح
ويقول الذين آمنوا فيكون عسى تامة لإسنادها إلى أن وما في حيزها فلا يحتاج حينئذ إلى رابط وهذا قريب من قولهم العطف على
التوهم نحو فأصدق وأكن من الصالحين. الثاني أنه يأتي بدل من اسم الله تعالى لا خبر ويكون عسى حينئذ تامة كأنه قيل فعسى أن
يقول الذين آمنوا وهذان الوجهان منقولان عن أبي علي الفارسي إلا أن الثاني لا يصح لأنهم نصوا على أن عسى واخلولق وأوشك
من بين سائر أخواتها يجوز أن تكون تامة بشرط أن يكون مرفوعها أن يفعل قالوا ليوجد في الصورة مسند ومسند إليه. والثالث أن
ثَمّ ضميرا محذوفا هو مصحح للوقوع خبرا عن عسى والتقدير ويقول الذين آمنوا به أي بالله ثم حذف للعلم به ذكر ذلك أبو البقاء
وقال ابن عطية بعد حكايته نصب ويقول عطفا على يأتي وعندي في منع عسى أن يقول المؤمنون نظر إذ الله تعالى يصيرهم
يقولون ذلك بنصره وإظهار دينه. قال شهاب الدين قول ابن عطية في ذلك يشبه قول أبي البقاء في كونه قدره ضميرا عائدا على اسم
عسى يصح به الربط وبعض الناس يذكر هذه الأوجه ويوصلها إلى سبعة وأكثر ذلك باعتبار تصحيح كل وجه من الأوجه الثلاثة
التي تقدمت ولكن لا يخرج حاصلها من ثلاثة وهو النصب إما عطفا على أن يأتي وإما على فيصبحوا وإما على الفتح وقد تقدم تحقيقها
قوله جهد أيمانهم في انتصابه وجهان أظهرهما أنه مصدر مؤكد ناصبه أقسموا فهو من معناه والمعنى أقسموا إقسام اجتهاد
في اليمين. والثاني أجازه أبو البقاء وغيره أنه منصوب على الحال كقولهم افعل ذلك جهدك أي مجتهدا ولا تبالي بتعريفه لفظا فإنه
مؤول بنكرة على ما تقدم تقريره والمعنى هنا وأقسموا بالله مجتهدين في أيمانهم. **قوله** إنهم لمعكم هذه الجملة لا محل لها من الإعراب
لأنها تفسير وحكاية لمعنى القسم لا لألفاظهم إذ لو كان حكاية لألفاظهم لقيل إنا معكم وفيه نظر إذ يجوز أن تقول حلف زيد
لأفعلن وليفعلن فكما جاز أن يقول ليفعلن جاز أن يقول إنهم لمعكم على الحكاية. **فصل** الفائدة في أن المؤمنين
يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عندما أظهروا الميل إلى موالاة اليهود والنصارى فقالوا إنهم كانوا
يقسمون جهد أيمانهم إنهم معنا ومن أنصارنا والآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتقاد بهم. **قوله**
حبطت أعمالهم فيها أوجه. أحدها أنها جملة مستأنفة والمقصود بها الإخبار من الباري تعالى. الثاني أنها دعاء عليهم بذلك
وهو كقوله تعالى قتل الإنسان ما أكفره. الثالث أنها في محل نصب لأنها من جملة قول المؤمنين ويحتمل معنيين في الاستئناف
أعني كونه إخبارا أو دعاء. الرابع أنها في محل رفع على أنها خبر المبتدأ وهو هؤلاء وعلى هذا فيحتمل قوله الذين أقسموا وجهين أحدهما
أنه صفة لاسم الإشارة والخبر حبطت أعمالهم. والثاني أن الذين خبر أول وحبطت خبر ثان عند من يجيز ذلك وجعل الزمخشري حبطت
أعمالهم مبهمة للتعجب قال وفيه معنى التعجب كأنه قال ما أحبط أعمالهم فما أخسرهم وأجاز مع كونه تعجبا أن يكون من قول المؤمنين
فيكون في محل نصب وأن يكون من قول الباري تعالى لكنه أول التعجب في حق الله تعالى بأنه تعجيب. قال ومن قول الله عز وجل شهادة لهم
بحبوط الأعمال وتعجيبا من سوء حالهم فالمعنى ذهب ما أظهروه من الإيمان وبطل كل خير عملوه لأجل أنهم أظهروا موالاة اليهود
والنصارى فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فلذهاب ما عملوا ولم يحصل لهم شيء من ثمرته وأما في الآخرة فلاستحقاقهم
اللعن والعذاب الدائم. وقرأ أبو واقد والجراح وحبطت بفتح الباء وهما لغتان كما تقدم وقوله فأصبحوا وجه التسبب فيه ظاهر
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الآية من شرطية فقط لظهور أثرها وقوله تعالى فسوف جوابها وهي مبتدأ
وفي خبرها الخلاف المشهور وظاهر تمسك من لا يشترط عود الضمير على اسم الشرط من جملة الجواب. ومن التزم ذلك قدر ضميرا
محذوفا تقديره فسوف يأتي الله بقوم غيرهم فهم في غيرهم يعود على من على معناها وقرأ ابن عامر ونافع يرتدد بدالين وفي الباقين
يرتد وقد تقدم أن الإدغام لغة تميم والإظهار لغة الحجاز وأن وجه الإظهار سكون الثاني جزما أو وقفا ولا يدغم إلا في متحرك
وأن وجه الإدغام تحريك هذا الساكن في بعض الأحوال نحو ردا وردي ولم يردا ولم يردوا واردد القوم ثم حمل لم يرد ورد
على ذلك وكأن التميميين اعتبروا هذه الحركة العارضة والحجازيين لم يعتبروها. ومنكم في محل نصب على الحال من فاعل
يرتد وعن دينه متعلق بيرتد. **قوله** يحبهم في محل جر لأنها صفة لقوم ويحبونه فيه وجهان أظهرهما أنه معطوف على ما قبله
فيكون في محل جر أيضا وصفهم بصفتين وصفهم بكونه تعالى يحبهم وبكونهم يحبونه. والثاني أجازه أبو البقاء أن يكون في محل نصب
على الحال من الضمير المنصوب في يحبهم قال تقديره وهم يحبونه. قال شهاب الدين وإنما قدر أبو البقاء لفظة هم ليخرج بذلك من إشكال
وهو أن المضارع المثبت متى وقع حالا وجب تجرده من الواو نحو قمت أضحك ولا يجوز وأضحك وإن ورد شيء أول بما ذكر أبو
البقاء كقولهم قمت وأصك عينه. وقوله نجوت وأرهنهم مالكا أي وأنا أصك وأنا أرهنهم فتؤول الجملة إلى جملة اسمية فيصح

اقترانها بالواو ولكن لا ضرورة في الآية الكريمة تدعو الى ذلك حتى ترتكب فهو قول مرجوح وقدمت محبة الله تعالى على محبتهم
لشرفها وسبقها اذ محبته تعالى لهم عبارة عن الهامهم فعل الطاعة واثابته اياهم عليها **فصل** روى الزمخشري انه كان اهل
الردة احد عشر فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم عبهلة بن كعب لقبه ذو الخمار وهو الاسود
العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى على بلاده واخرج عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل معاذ بن جبل وسادات
اليمن فاهلكه الله على يد فيروز الديلمي فقتله واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول
الله صلى الله عليه وسلم من الغد واتى خبره في اخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد اما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك فاجاب من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب
اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين فقتل على يد وحشي
قاتل حمزة وقال قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد
ادعى النبوة فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه خالدا فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسبع في
عهد ابي بكر فزارة قوم عيينة بن حصين وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم
مالك بن نويرة وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث
ابن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله امرهم على يد ابي بكر رضي الله عنه وفرقة واحدة في عهد عمر رضي الله عنه
غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر رضي الله عنه وكان يطوف ذات يوم جار رداءه فوطئ رجل طرف ردائه
فغضب ولطمه فتظلم الرجل الى عمر رضي الله عنه فقضى له بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف فلم يرض الرجل فلم يزل يزيد حتى بلغ عشرة
الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظره فانظره عمر فهرب الى الروم وارتد ومعنى الاية يا ايها الذين امنوا من يتول منكم الكفار فيرتد
عن دينه فليعلم ان الله يأتي بقوم اخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال الحسن رضي الله عنه علم الله تعالى ان قوما يرجعون
عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبرهم انه سيأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع
المخبر على وفقه فيكون معجزا واختلفوا في القوم من هم فقال علي بن ابي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه
الذين قاتلوا اهل الردة قالت عائشة رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبض ارتدت عامة العرب الا اهل مكة والمدينة
والبحرين من عبد القيس ومنع بعضهم الزكاة وهم ابو بكر رضي الله عنه بقتالهم فكره ذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
عمر رضي الله عنه كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قالها فقد عصم
مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله فقال ابو بكر رضي الله عنه والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال
والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها قال انس رضي الله عنه كرهت الصحابة رضي الله
عنهم قتال مانعي الزكاة وقالوا اهل القبلة فتقلد ابو بكر سيفه وخرج وحده فلم يجدوا بدا من الخروج على اثره قال ابن مسعود كرهنا ذلك
في الابتداء ثم حمدناه عليه في الانتهاء قال ابو بكر بن عياش سمعت ابا حصين يقول ما ولد بعد النبيين مولود افضل من ابي بكر لقد قام مقام
نبي من الانبياء في قتال اهل الردة وقال السدي نزلت الاية في الانصار لانهم الذين نصروا الرسول عليه الصلاة والسلام واعانوه
على اظهار الدين وقال مجاهد رضي الله عنه نزلت في اهل اليمن وقال الكلبي هم احياء من اليمن الفان من النخع وخمسة الاف من كندة
وبجيلة وثلاثة الاف من افناء الناس فجاهدوا في سبيل الله يوم القادسية في ايام عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال اخرون هم الفرس لانه روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم سئل عن هذه الاية فضرب بيده على عاتق سلمان الفارسي وقال هذا وقومه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من اهل
فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه لانه عليه الصلاة والسلام لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل
يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله **قوله** اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين هما ايضا صفتان لقوم واستدل بعضهم على
جواز تقديم الصفة غير الصريحة على الصريحة بهذه الاية فان قوله يحبهم صفة وهي غير صريحة لانها جملة مؤولة بمفرد وقوله اذلة اعزة صفتان
صريحتان لانهما مفردتان واما غيره من النحويين فيقول متى اجتمعت صفة صريحة واخرى مؤولة وجب تقديم الصريحة الا في ضرورة
شعر كقول امرئ القيس * وفرع يغشي المتن اسود فاحم * اثيث كقنو النخلة المتعثكل * فقدم قوله يغشي وهو جملة على اسود وما
بعده وهو مفردات وعند هذا القائل انه يبدأ بالمفرد ثم بالظرف وعديله ثم بالجملة وعلى ذلك جاء قوله تعالى وقال رجل مؤمن من
ال فرعون يكتم ايمانه وهذه الاية حجة عليه وكذا قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك قال ابو حيان وفيها دليل على بطلان من
يعتقد وجوب تقديم الوصف بالاسم على الوصف بالفعل الا في ضرورة ثم ذكر الاية الاخرى قال شهاب الدين وليس في هاتين الايتين
الكريمتين ما يرد قول هذا القائل اما هذه الاية فيحتمل ان يكون قوله تعالى يحبهم ويحبونه الجملة اعتراض لان فيها تاكيدا
وتسديدا للكلام وجملة الاعتراض تقع بين الصفة وموصوفها كقوله تعالى وانه لقسم لو تعلمون عظيم فعظيم صفة لقسم وقد فصل
بينهما بقوله لو تعلمون فكذلك فصل هنا بين قوله بقوم وبين صفتهم وهي اذلة اعزة بقوله يحبهم ويحبونه فعلى هذا لا يكون
لها محل من الاعراب اما وهذا كتاب انزلناه مبارك فلا نسلم ان مبارك صفة بل يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون خبر

مبتدأ

مبتدأ محذوف اي هو مبارك ولو استدل على ذلك بايتين غيرهما لكان اقوى وهما قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فقدم الوصف بالجار على الوصف بالصريح ويحتمل ان يقال لا نسلم ان من ربهم ومن الرحمن صفتان
لجواز ان يكونا حالين مقدمين من الضمير المستتر في محدث او انه حال كونه من ربهم واذلة جمع ذليل بمعنى متعطف ولا يراد به الذليل
الذي هو ضعيف ذليل مهان ولا يجوز ان يكون جمع ذلول لان ذلولا يجمع على ذلل لا على اذلة وان كان بعضهم توهم ذلك قال الزمخشري
ومن زعم انه من الذل الذي هو نقيض الصعوبة فقد غبي عنه ان ذلولا لا يجمع على اذلة واعزة واذلة جمعان لذليل وعزيز وهما مثالا
مبالغة وعدي اذلة بعلى وان كان اصله ان يتعدى باللام لما ضمن من معنى الحنو والعطف والمعنى عاطفين على المؤمنين على وجه
التذلل لهم والتواضع ويجوز ان يكون المعنى انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم اجنحتهم كقوله تعالى
اشداء على الكفار رحماء بينهم ذكر هذين الوجهين الزمخشري قال ابو حيان قيل او لانه على حذف مضاف التقدير على فضلهم على
المؤمنين والمعنى انهم يذلون ويخضعون لمن فضلوا عليه مع شرفهم وعلو مكانهم وذكره ابو الفتح وهذا هو قول الزمخشري بعينه
الا ان قوله على حذف مضاف يوهم حذفه واقامة المضاف اليه مقامه وهنا حذف على الاولى وحذف المضاف والمضاف اليه معا
قال شهاب الدين ولا ادري ما حمله على ذلك ووقع الوصف في جانب المحبة بالجملة الفعلية لان الفعل يدل على التجدد والحدوث وهو
مناسب وان محبتهم لله تعالى يجدد طاعاته وعبادته كل وقت ومحبة الله تعالى اياهم يجدد ثوابه وانعامه عليهم كل وقت ووقع
الوصف في جانب التواضع للمؤمنين والغلظة على الكافرين بالاسم الدال على المبالغة دلالة على ثبوت ذلك واستقراره وانه عزيز
فيهم والاسم يدل على الثبوت والاستقرار وقدم الوصف بالمحبة منهم ولهم على وصفهم باذلة واعزة لانهما ناشئان وقدم وصفهم
المتعلق بالمؤمنين على وصفهم المتعلق بالكافرين لانه اكد والزم منه ولشرف المؤمن ايضا والجمهور على اذلة اعزة على الوصف
كما تقدم وقال الزمخشري وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال وهي قراءة عبد الله بن مسعود الا انه قرأ بدل اعزة غلظاء على الكافرين
وهي تفسير وهو حال من قوم نكرة لقربه من المعرفة اذ قد تخصص بالوصف **فصل** معنى اذلة اي رحماء كقوله لهما جناح الذل
من الرحمة من قولهم دابة ذلول اي تنقاد سهلة وليس من الذل في شيء اعزة على الكافرين يعادونهم ويغالبونهم من قولهم عزه اذا غلبه
قال عطاء اذلة على المؤمنين كالولد لوالده وكالعبد لسيده اعزة على الكافرين كالسبع على فريسته **قوله** يجاهدون يحتمل ثلاثة
اوجه احدها ان يكون صفة اخرى لقوم ولذلك جاء بغير واو كما جاءت الصفات قبله بغيرها الثاني انه في محل نصب على الحال من الضمير المستكن
في اعزة اي يعزون مجاهدين اي لا يمنعهم الجهاد في سبيل الله من التواضع للمؤمنين وحاليتها من ضمير اعزة اظهر من حاليتها مما ذكرته لاذلة
لم يمتنع ان يجعل المسألة من التنازع الثالث ان يكون مستانفا سيق للاخبار بانهم يجاهدون في نصرة دين الله **قوله** ولا يخافون فيه وجهان
احدهما ان يكون معطوفا على يجاهدون فيجري فيه الاوجه السابقة فيما قبله الثاني ان تكون الواو للحال وصاحب الحال فاعل يجاهدون
قال الزمخشري اي يجاهدون وحالهم في المجاهدة غير حال المنافقين وتبعه ابو حيان ولم ينكر عليه وفيه نظر لانهم نصوا على ان المضارع
المنفي بلا او ما كالمثبت في انه لا يجوز ان تباشره واو الحال وهذا كما ترى مضارع منفي بلا الا ان يقال ان ذلك الشرط غير مجمع عليه لكن العلة
التي منعوا لها مباشرة الواو للمضارع المثبت موجودة في المضارع المنفي بلا او ما وهي ان المضارع المثبت بمنزلة الاسم الصريح فانك
اذا قلت جاء زيد يضحك في قوة ضاحكا وضاحكا لا يجوز دخول الواو عليه فكذا ما اشبهه وهو في قوته وهذه موجودة في المنفي فان
قولك جاء زيد لا يضحك في قوة غير ضاحك وغير ضاحك لا يدخل عليه الواو الا ان هذا يشكل بانهم نصوا على ان المنفي بلم ولما يجوز
فيه دخول الواو مع انه في قولك قام زيد لم يضحك بمنزلة غير ضاحك ومن دخول الواو قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم
ونحوه الثالث ان تكون الواو للاستئناف فيكون ما بعدها جملة مستانفة مستقلة بالاخبار وبهذا يحصل الفرق بين هذا الوجه وبين
الوجه الذي جوز فيه ان تكون الواو عاطفة مع اعتقادنا ان يجاهدون مستانف وهو واضح **واللومة** المرة من اللوم قال
الزمخشري وفيها وفي التنكير مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللوام ولومة مصدر مضاف لفاعله في المعنى فان قيل
هل يجوز ان يكون مفعوله محذوفا اي ولا يخافون لومة لائم اياهم فالجواب ان ذلك لا يجوز عند الجمهور لان المصدر المحدود بتاء التانيث
لا يعمل فلو كان مبنيا على التاء عمل كقوله * فلولا رجاء النصر منك ورهبة * عقابك قد كانوا لنا كالموارد * فاعمل رهبة لانه مبني
على التاء ولا يجوز ان يعمل المحدود بالتاء الا في قليل من كلامهم كقوله * يحابي به الجلد الذي هو حازم * بضربة كفيه الملا وهو راكب
يصف رجلا مات فاحيي به وتيمم بالتراب والملا التراب فنصب الملا بضربة وهو مصدر محدود بالتاء واصل لائم لاوم لانه من اللوم
فاعل كقائم **فصل** المعنى لا يخافون في نصرة دين الله لومة الناس وذلك ان المنافقين يراقبون الكفار ويخافون لومهم وروى
عبادة بن الصامت قال بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة وان نقوم وان نقول الحق حيث ما كنا
لا نخاف في الله لومة لائم **قوله** ذلك فضل الله ذلك في المشار اليه ثلاثة اوجه اظهرها انه جميع ما تقدم من الاوصاف التي وصف بها القوم
من المحبة والذلة والعزة والجهاد في سبيل الله وانتفاء خوف اللائمة من كل واحد واسم الاشارة يسوغ فيه ذلك بمعنى انه يقع بلفظ الافراد
مشارا به لاكثر من واحد وقد تقدم تحقيقه في قوله تعالى عوان بين ذلك والثاني انه مشار به الى حب الله لهم وحبهم له الثالث انه
مشار به الى قوله اذلة اي لين الجانب وترك الترفع وفي هذين تخصيص غير واضح وكان الحامل على ذلك مجيء اسم الاشارة مفردا وذلك
مبتدأ وفضل الله خبره يؤتيه يحتمل ثلاثة اوجه اظهرها انه خبر ثان الثاني انه مستانف الثالث انه في محل نصب على الحال كقوله وهذا

بعلي شيحا **فصل** ومعنى الكلام ان وصف القوم بالجد والمذلة والعزة والمجاهدة وانتفا خوف لايمة حصل بفضل الله واحسانه وهذا يدل على ان لطاف العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف وبعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد من التخصيص من مزيد فايدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ومن هذا صفته فلا يعجزه انه يجي باقوام هذا شانهم **قوله تعالى** انما وليكم الله ورسوله الاية لما نهى عن موالاة الكفار بين هاهنا من يجب موالاته **قوله** انما وليكم الله مبتدا وخبر ورسوله والذين عطف على الخبر قال الزمخشري فقد ذكرت جماعة فهلا قيل انما اولياوكم واجاب بان الولاية بطريق الاصالة لله تعالى ثم انتظم في سلك اثباتها لله اثباتها لرسوله وللمومنين ولو جي به جمعا فقيل انما اولياوكم لم يكن في الكلام اصل وتبع قال شهاب الدين ويحتمل وجها اخر وهو ان ولي بزنة فعيل وفعيل قد نص عليه اهل اللسان انه يقع للواحد والاثنين والجماعة تذكيرا وتانيثا بلفظ واحد يقال الزيدون صديق وهند صديق وهذا مثله غاية ما فيه انه مقدم في الترتيب وقد اجاب الزمخشري وغيره بذلك في قوله تعالى وما قوم لوط منكم ببعيد وذكر وجه ذلك وهو تشبيهه بالمصادر وسياتي تحقيقه ان شا الله تعالى **فصل** روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انها نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي بن سلول حين تبرا عبادة من اليهود وقال اتولى الله ورسوله والذين امنوا فنزل فيهم من قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا الى قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا يعني عبادة بن الصامت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال جابر بن عبد الله جا عبد الله بن سلام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان قومنا قريظة والنضير قد هجرونا وفارقونا واقسموا ان لا يجالسونا فنزلت هذه الاية فقراها عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رضيت بالله ورسوله وبالمومنين اوليا وعلى هذا التاويل اراد بقوله وهم راكعون صلاة التطوع بالليل والنهار قاله ابن عباس رضي الله عنهما وقال السدي قوله الذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون اراد علي بن ابي طالب مر به سايل وهو راكع في المسجد فاعطاه خاتمه وقال جويبر عن الضحاك في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا هم المومنون بعضهم اوليا بعض وقال ابو جعفر محمد بن علي الباقر انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا نزلت في المومنين فقيل له ان ناسا يقولون انها نزلت في علي فقال هو من المومنين **قوله** الذين يقيمون الصلاة فيه خمسة اوجه احدها انه مرفوع على الوصف لقوله الذين امنوا وصف المومنين باقام الصلاة وايتا الزكاة وذكرهما بين العبادات دون ساير فروع الاعمال لانهما افضلها الثاني انه مرفوع على البدل من الذين امنوا الثالث انه خبر مبتدا محذوف اي هم الذين الرابع انه عطف بيان لما قبله فانه كلما جاز ان يكون بدلا جاز ان يكون بيانا الا فيما استثني كما تقدم الخامس انه منصوب باضمار فعل وهذا الوجه والذي قبله من باب القطع عن التبعية قال ابو حيان بعد ان نقل عن الزمخشري وجهي البدل واضمار المبتدا فقط وما ادري ما الذي منعه من الصفة اذ هو المتبادر الى الذهن ولان المبدل منه على نية الطرح وهو لا يصح هنا لانه هو الوصف المرتب عليه ما بعده من الاوصاف قال شهاب الدين لا نسلم ان المتبادر الى الذهن الوصف بل البدل هو المتبادر وايضا فان الوصف بالموصول على خلاف الاصل لانه مؤول بالمشتق وليس بمشتق ولا نسلم ان المبدل منه على نية الطرح وهو المنقول عن سيبويه **قوله** وهم راكعون في هذه الجملة وجهان اظهرهما انها معطوفة على ما قبلها من الجمل فتكون صلة للموصول وجاء بهذه الجملة اسمية دون ما قبلها فلم يقل ويركعون اهتماما بهذا الوصف لانه اظهر اركان الصلاة والثاني انها واو الحال وصاحبها هو واو يوتون والمراد بالركوع الخضوع اي يوتون الصدقة وهم متواضعون للفقرا الذين يتصدقون عليهم ويجوز ان يراد به الركوع حقيقة كما تقدم عن علي رضي الله عنه وقال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع اي يصلون ويركعون وهم منقادون خاضعين لجميع اوامر الله تعالى ونواهيه **قوله** ومن يتول من شرط في محل رفع بالابتدا وقوله فان حزب الله يحتمل ان يكون جوابا للشرط وبه يحتج من لا يشترط عود ضمير على اسم الشرط اذا كان مبتدا وللقايل ان يقول انما جاز ذلك لان المراد بحزب الله هو نفس المبتدا فيكون من باب تكرار المبتدا بمعناه وفيه خلاف فالاخفش يجيزه فان التقدير ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فانه غالب فوضع الظاهر موضع المضمر لفايدة وهو التشريف باضافة الحزب الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الجواب محذوفا لدلالة الكلام عليه اي ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا يكن من حزب الله الغالب وينصر ونحوه ويكون قوله فان حزب الله دالا عليه وعلى هذين الاحتمالين فلا دلالة في الاية على عدم اشتراط عود ضمير على اسم الشرط وقوله فان حزب الله هم الغالبون في محل جزم ان جعلناه دالا على الجواب وقوله هم يحتمل ان يكون فصلا وان يكون مبتدا والغالبون خبره والجملة خبر ان وقد تقدم الكلام على ضمير الفصل والحزب الجماعة فيها غلظة وشدة فهو جماعة خاصة وهو في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رايه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين فيه عبارات فقال الحسن رضي الله عنه جند الله وقال ابو روق اوليا الله وقال ابو العالية شيعته وقال بعضهم انصار الله وقال ابو العالية والاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه وينصرونه **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا الاية لما نهى في الاية الاولى عن اتخاذ اليهود والنصارى اوليا نهى هاهنا عن موالاة جميع الكفار على العموم الذين وصلته هو المفعول الاول لقوله تعالى لا تتخذوا والمفعول هو قوله اوليا ودينكم مفعول اول لاتخذوا وهزوا مفعول ثان وتقدم ما في هزوا من القراات والاشتقاق وقوله من الذين اوتوا فيه وجهان احدهما انه في محل نصب على الحال وصاحبها فيه وجهان احدهما انه الموصول الاول والثاني انه فاعل اتخذوا والثاني من الوجهين الاولين انه بيان للموصول الاول فيكون من لبيان الجنس وقوله من

بلم

قبلكم متعلق باوتوا لانهم اوتوا الكتاب قبل المومنين والمراد بالكتاب الجنس **فصل** قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رفاعة بن زيد بن التابوت وسويد بن الحارث قد اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله تعالى هذه الاية ومعناه ان تلاعبهم بالدين واستهزاهم اظهار ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله انما نحن مستهزون والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا ولعبا وسخرية فلا تتخذوهم اوليا وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروة **قوله** والكفار قرا ابو عمرو والكساي والكفار بالخفض والباقون بالنصب وهما واضحتان فقراة الخفض عطف على الموصول المجرور بمن ومعناها انه نهاهم ان يتخذوا المستهزين اوليا وبين ان المستهزين صنفان اهل كتاب متقدم وهم اليهود والنصارى وكفار عبدة اوثان وان كان اسم الكفر يطلق على الفريقين الا انه غلب على عبدة الاوثان الكفار وعلى اليهود والنصارى اهل الكتاب قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب وقال تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين اتفقوا على جر المشركين عطفا على اهل الكتاب ولم يعطف على العامل الرافع قال قال الواحدي يعني بذلك انه قد اطلق الكفار على اهل الكتاب وعلى عبدة الاوثان المشركين ويدل على المراد بالكفار في اية المايدة المشركون قراة عبد الله ومن الذين اشركوا ورجحت قراة ابي عمرو ايضا بالقرب وان المعطوف عليه قريب ورجحت ايضا بقراة ابي ومن الكفار بالاتيان بمن واما قراة الباقين فوجهها انه عطف على الموصول الاول اي لا تتخذوا المستهزين ولا الكفار اوليا فهو كقوله تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اوليا من دون المومنين الا انه ليس في هذه القراة تعرض للاخبار باستهزا المشركين وهم مستهزون ايضا قال تعالى انا كفيناك المستهزين والمراد بهم مشركو العرب ولوضوح قراة الجر قال مكي بن ابي طالب ولولا اتفاق الجماعة على النصب لاخترت الخفض لقوته في المعنى ولقرب المعطوف من المعطوف عليه ثم قال واتقوا الله ان كنتم مومنين والمعنى ظاهر **قوله تعالى** واذا ناديتم الى الصلاة الاية ذكر هاهنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا فالضمير في اتخذوها يجوز ان يعود على الصلاة وهو الظاهر ويجوز ان يعود على المصدر المفهوم من الفعل اي اتخذوا المناداة ذكره الزمخشري وفيه اذ لا حاجة تدعو اليه مع التصريح بما يصلح ان يعود عليه الضمير بخلاف قوله تعالى اعدلوا هو اقرب **فصل** قال الكلبي كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نادى الى الصلاة وقام المسلمون اليها قالت اليهود قاموا لا قاموا وصلوا لا صلوا على طريق الاستهزا وضحكوا فانزل الله هذه الاية وقال السدي نزلت في رجل من النصارى بالمدينة كان اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله قال حرق الكاذب فدخل خادمه ذات ليلة بنار وهو واهله نيام فتطايرت منها شرارة فاحرقت البيت واهله وقال اخرون ان الكفار لما سمعوا الاذان حسدوا المسلمين ودخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد لقد ابدعت شيا لم نسمع به فيما مضى من الامم فان كنت تدعي النبوة فقد خالفت فيما احدثت الانبيا قبلك ولو كان فيه خير لكان اولى الناس به الانبيا فمن اين لك صياح كصياح العير فما اقبح من صوت وما اسمج من امر فانزل الله هذه الاية ونزل ومن احسن قولا ممن دعا الى الله الاية قالوا دلت هذه الاية على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده **قوله** ذلك بانهم مبتدا وخبر اي ذلك الاستهزا مستقر بسبب عدم عقلهم **قوله تعالى** قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الاية لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا فقال انما الذي تنقمون قرا الجمهور بكسر القاف وقرا النخعي وابن ابي عبلة وابو حيان بفتحها وهاتان القراتان مفرعتان على الماضي وفيه لغتان الفصحى وهي التي حكاها ثعلب في فصيحه نقم بفتح القاف ينقم بكسرها والاخرى نقم بكسر القاف ينقم بفتحها وحكاها الكساي ولم يقرا في قوله تعالى وما نقموا منهم الا بالفتح قال الكساي نقم بالكسر لغة ونقمت الامر نقما ونقمة اذا كرهته فانتقم الله منه اي عاقبه والاسم منه النقمة والجمع نقمات مثل كلمة وكلمات وكلم وان شيت سكنت القاف ونقلت حركتها الى النون فقلت نقمة والجمع نقم مثل نعمة ونعم نقله القرطبي فادغم الكساي هل في ما تنقمون وكذلك يدغم لام هل في التا والنون ووافقه حمزة بالتا والبا وابو عمرو في هل ترى موضعين **فصل** قال ابن عباس رضي الله عنهما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم نفر من اليهود ابو ياسر بن احطب ورافع وغيرهما فسالوه عمن يومن بالله من الرسل فقال نومن بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسماعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى صلى الله عليه وسلم جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين اكثر خطا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله هذه الاية **قوله** الا ان امنا بالله مفعول تنقمون بمعنى تكرهون وتعيبون وهو استثنا مفرغ ومنا متعلق به اي ما تكرهون من جهتنا الا الايمان واصل نقم ان يتعدى بعلى تقول نقمت عليه كذا وانما عدي هنا بمن لمعنى يابى وقال ابو البقا ومنا مفعول تنقمون الثاني وما بعد الا هو المفعول الاول ولا يجوز ان يكون منا حالا من ان والفعل لامرين احدهما تقدم الحال على الا والثاني تقدم الصلة على الموصول فالتقدير هل تكرهون منا الا ايماننا انتهى وفي قوله مفعول اول وثان نظر لان الافعال التي تتعدى لاثنين الى احدهما بنفسها والى الاخرى بحرف الجر محصورة كامر واختار واستغفر وصدق وسمى ودعى بمعناه ونبا وانبا وخبر واخبر وحدث غير مضمنة معنى علم وكلها يجوز فيها اسقاط الخافض والنصب وليس هذا منها وقوله ولا يجوز ان يكون حالا يعني انه لو تاخر بعد ان امنا لفظه منا جاز ان يكون حالا من المصدر المؤول من ان وصلتها ويصير التقدير هل تكرهون الا الايمان في حال كونه منا لكنه امتنع مع تقدمه على ان امنا للوجهين المذكورين احدهما تقدم على

لا ويعني بذلك ان الحال لا يتقدم على الا قال شهاب الدين ولا ادري ما يمنع من ذلك لانه اذا جعل منا حالا من ان وفي
خبر ما عامل الحال مقدرا. ويكون صاحب الحال محصورا او انا كان صاحب الحال محصورا وجب تقديم الحال عليه فيقال ما جاء
راكبا الا زيد وما ضربت مكتوفا الا عمروا فراكبا وما مكتوفا حالان متقدمان وجوبا لحصر صاحبيها فهذا مثله. وقوله وحمل
الكلام قدم الصلة على الموصول هو ان والصلة امنا ومنا ليس متعلقا بالصلة بل هو معمول لمقدر وذلك المقدر في الحقيقة
منصوب بينقمون. فما ادري ما توهمه حتى قال ما قال على انه لا يجوز ان يكون حالا لكن لما ذكر لانه يودي الى ان يصير على
ينقمون لا ايماننا منا فمن نفس قوله ايماننا فهم انه منا لا فائدة فيه حينئذ فان قيل يكون حالا موكدة قيل خلاف الاصل
وليس هذا من مضانها وايضا فان هذا شبه بتهيئة العامل العمل للعمل وقطعه عنه فان ينقمون يطلب هذا الجار طلبا ظاهرا
وقرا الجمهور وما انزل البنا للمفعول فيهما وقرا ابن نهيك انزل وانزل للبنا للفاعل وكلتاهما واضحة **فصل** المعنى قل لاهل
الكتاب لم تتخذون هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل
على محمد والانبيا وبجميع الانبيا الذين كانوا قبل محمد يعني ان هذا مما لا ينقم. اما الايمان بالله فهو جميع الطاعات واما
الايمان بمحمد وبجميع الانبيا فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبيا عليهم السلام في ادا الرسالة
والنبوة هو المعجز ثم راينا ان المعجز حصل على يدي محمد عليه الصلاة والسلام فوجب الاقرار بكونه رسولا واما الاقرار
بالبعض وانكار البعض فذلك متناقض ومذهب باطل **قوله** وان اكثركم فاسقون قرا الجمهور ان مفتوحة الهمزة. وقرا نعيم
ابن ميسرة بكسرها. فاما قراة الجمهور فيحتمل ان فيها ان تكون في محل رفع او نصب او جر فالرفع من وجه واحد وهو ان تكون
مبتدا والخبر محذوف. قال الزمخشري والخبر محذوف اي وفسقكم ثابت معلوم عندكم لانكم علمتم انا على الحق وانكم في الباطل
الا ان حب الرياسة وجمع الاموال لا يدعكم تنصفوا فقدر الخبر متاخرا. قال ابو حيان ولا ينبغي ان يقدم الخبر الا مقدما لانه
لابتداء بان على الاصح الابتدا انتهى ولكن لا يقال تقتضي في الامور التقديرات ما لا يتقدر في اللفظية لا سيما اذا كان الخبر الا تقدم لانه
مجرى بتفسير المعنى والمراد واظهار ذلك الخبر كيف ينطق به او لعاله يدري جواز الابتدا بان بطلها لحصل في تقدير الخبر وجهان
بالنسبة الى التقديم والتاخير. واما النصب فمن ستة اوجه. احدها ان يعطف على ان امنا واستشكل هذا التخريج من حيث انه يصير
التقدير هل تنقمون منا الا ايماننا وفسق اكثركم وهم لا يعترفون بان اكثرهم فاسقون حتى يكرهونه. واجاب الزمخشري وغيره عن ذلك
بان المعنى وما تنقمون منا الا الجمع بين ايماننا وبين تمردكم وخروجكم من الايمان كانه قيل وما تنكرون منا الا مخالفتكم حيث دخلنا
في دين الاسلام وانتم خارجون منه. ونقل الواحدي عن بعضهم ان ذلك من باب المقابلة والازدواج يعني انه لما نقم اليهود
عليهم الايمان بجميع الرسل وهو مما لا ينقم ذكر في مقابلة فسقهم وهو مما ينقم ومثل ذلك حسن في الازدواج يقول القائل
هل تنقم مني الا ان عفوت عنك وانك فاجر فيحسن ذلك لاتمام المعنى بالمقابلة. وقال ابو البقاء والمعنى على هذا انكم كرهتم
ايماننا وامتناعكم اي كرهتم مخالفتنا اياكم وهذا كقولك للرجل ما كرهت مني الا اني محبب الى الناس وانك مبغض وان كان
لا يعترف بانه مبغض. وقال ابن عطية وان اكثركم فاسقون هو عند اكثر المتاولين معطوف على قوله ان امنا فيدخل كونهم فاسقين
فيما نقموه وهذا لا يتجه معناه. ثم قال بعد كلام وانما يتجه على ان يكون معنى المجاورة هل تنقمون منا الا مجموع هذه الحال من انا
مومنون وانتم فاسقون مما قرره بانه كاذب ولا ينقم ذلك لكن معنى كلامك هل تنقم الا مجموع هذه الحال وهذا هو مجموع ما
اجاب به الزمخشري والواحدي. الوجه الثاني من اوجه النصب ان يكون معطوفا على ان امنا ايضا ولكن في الكلام مضاف محذوف
لصحة المعنى تقديره واعتقادان اكثركم فاسقون وهو معنى واضح فان الكفار ينقمون اعتقاد المومنين انهم فاسقون ذكر
جميع هذه الاوجه ابو القاسم الزمخشري. الخامس انه منصوب عطف على ان امنا وان امنا مفعول من اجله فهو منصوب فعطف هذا
عليه والاصل هل تنقمون الا لاجل ايماننا ولاجل ان اكثركم فاسقون فلما حذف حرف الجر من ان امنا بقي منصوبا على احد الوجهين
المشهورين لانه يقال هنا النصب ممتنع من حيث انه فقد شرط من المفعول له وهو اتحاد الفاعل والفاعل هنا مختلف فان فاعل
الانتقام غير فاعل الايمان فينبغي ان يقدر هنا محل ان امنا جر ليس الا بعد حذف حرف الجر ولا يجري فيه الخلاف والمشهور بين الخليل
وسيبويه في محل ان اذا حذف منها حرف الجر لعدم اتحاد الفاعل. واجيب عن ذلك بانا وان شرطنا اتحاد الفاعل فانا نجوز
اعتقاد النصب في ان وان اذا وقعتا مفعولا من اجله بعد حذف حرف الجر لا لكونهما مفعولا من اجله بعد حذف حرف الجر
لا لكونها مفعولا من اجله بل من حيث اختصاصهما من حيث هما بجواز حذف حرف الجر لطولهما بالصلة. وفي هذه المسالة خصوصها
خلاف مذكور في بابه ويدل على ذلك ما نقله الواحدي عن صاحب النظم فان صاحب النظم ذكر عن الزجاج معنى وهو هل تكرهون الا
ايماننا وفسقكم اي ما كرهتم ايماننا وانتم تعلمون انا على حق لانكم فسقتم بان اقمتم على دينكم وهذا معنى قول الحسن بفسقكم
نقمتم علينا. قال صاحب النظم فعلى هذا يجب ان يكون موضع ان في قوله وان اكثركم فاسقون باضمار اللام على تاويل ولان اكثركم
والواو زائدة فقد صرح صاحب النظم بما ذكرناه. الوجه السادس انه في محل نصب على انه مفعول من اجله لتنقمون والواو
زائدة كما تقدم تقديره. وهذا الوجه يحتاج الى تقرير ليفهم معناه. قال ابو حيان بعد نقله الاوجه المتقدمة عن الزمخشري
ويظهر وجه اخر ولعله يكون الارجح وذلك ان نقم اصله ان يتعدى بعلى تقول نقمت عليه ثم يبنى منه افتعل فيتعدى اذ ذاك بمن

ويضمن

ويضمن معنى الاصابة بالمكروه قال تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ومناسبة التضمين فيها ان من عاب على شخص فعله فهو
كاره له ومصيبه عليه بالمكروه قال تعالى ومن عاد فينتقم الله منه فجات هنا افتعل كقدروا قتدر ولذلك
عديت بمن دون على التي اصلها ان يتعدى بها فصار المعنى وما تنالون منا وما تصيبوننا بما نكره الا ان امنا اي الا لان امنا فكون
ان امنا مفعولا من اجله فيكون وان اكثركم فاسقون معلوما هل هذه الصلة وهذا والله اعلم سبب تعديته بمن دون على انتهى
ما قاله ولم يصرح بكونه حينئذ في محل نصب او جر الا ظاهر حاله انه يعتقد كونه في محل جر فانه انما ذكر ذلك في اوجه الجر واما
الجر فمن ثلاثة اوجه. احدها انه عطف على المومن به قال الزمخشري اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله وبما انزل وبان اكثركم
فاسقون وهذا معنى واضح. قال ابن عطية وهذا مستقيم المعنى لان ايمان المومنين بان اهل الكتاب المستمرين على الكفر بمحمد
صلى الله عليه وسلم فسقة هو مما ينقمونه. الثاني انه مجرور عطفا على علة محذوفة تقديرها ما تنقمون منا الا الايمان
لقلة انصافكم وفسقكم واتباعكم شهواتكم ويدل عليه تفسير الحسن البصري بفسقكم نقمتم علينا ويروى فسقتم نقمتم علينا
الايمان. الثالث انه في محل جر بعد حذف الحرف وقد تقدم ما في ذلك في الوجه الخامس فقد تحصل في قوله تعالى وان اكثركم فاسقون
احد عشر وجها وجهان في حالة الرفع بالنسبة الى تقدير الخبر هل يقدر مقدما وجوبا او جوازا وقد تقدم ما فيه وستة اوجه في النصب
وثلاثة في الجر واما قراة ابن ميسرة فوجهها انها على الاستيناف اخبر ان اكثرهم فاسقون ويجوز ان تكون منصوبة المحل لعطفها على معمول
القول امر نبيه صلى الله عليه وسلم انه يقول لهم هل تنقمون الى اخره وان يقول لهم اكثرهم فاسقون وهي قراة واضحة **فان قيل**
اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق. فالجواب من وجهين. الاول يعني ان اكثرهم انما يقولون ما يقولون ويفعلون
ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانهم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر والمبتدع قد يكون
عدلا في دينه وفاسقا في دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص اكثرهم بهذا الحكم لئلا يظن ان من امن منهم داخل في ذلك
قوله قل هل انبيكم قرا الجمهور انبيكم بتشديد البا. وقرا ابراهيم النخعي ويحيى بن ثابت انبيكم بتخفيفها من انبا وهما
لغتان فصيحتان والمخاطب في انبيكم فيه قولان احدهما وهو الذي لا يعرف اكثر اهل العلم غيره ان المراد به اهل الكتاب
الذين تقدم ذكرهم والثاني انه للمومنين. قال ابن عطية ومشى المفسرون في هذه الاية على ان الذين امر ان يقول لهم هل انبيكم
هم اليهود والكفار المتخذون ديننا هزوا ولعبا قال ذلك الطبري ولم يسند في ذلك الى متقدم شيا والاية يحتمل ان يكون القول
للمومنين انتهى فعلى كونه ضمير المومنين واضح ويكون افعل التفضيل اعني بشر على بابها اذ يصير التقدير قل هل انبيكم يا مومنون
بشر من حال هولاء الفاسقين. اولئك الذين لعنهم الله وتكون الاشارة بذلك الى حالهم كذا قدره ابن عطية وانما قدره مضافا
وهو حال ليصح المعنى فان ذلك اشارة للواحد ولو جاء من غير حذف مضاف لقيل بشر من اولئكم الجمع. وقال الزمخشري ذلك
اشارة الى المتقدم ولا بد من حذف مضاف قبله او قبل من تقديره بشر من ذلك او دين من لعنه الله انتهى. ويجوز ان يقدر مضاف
محذوف لا قبل ولا بعد وذلك على لغة من يشير للمفرد والمثنى والمجموع تذكيرا وتانيثا باشارة الواحد المذكور ويكون ذلك
اشارة الى الاشخاص المتقدمين الذين هم اهل الكتاب كانه قيل بشر من اولئك يعني ان سلفهم شر من الخلف وعلى هذا يجيء قوله
من لعنه مفسرا لنفس ذلك وان كان ضمير اهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج الى جواب ووجه الاشكال انه يصير
التقدير هل انبيكم يا اهل الكتاب بشر من ذلك وذلك يراد به المتقدم وهو الايمان. وقد علم انه لا شر في دين الاسلام البتة
وقد اجاب الناس عنه فقال الزمخشري عبارة قربها الاشكال المتقدم واجاب عنه بعد ان قال فان قلت المثوبة مختصة
بالاحسان فكيف وقعت بالاساءة قلت وضعت موضع عقوبة فهو كقوله. تحية بينهم ضرب وجيع. ومنه فبشرهم بعذاب
اليم وتلك العبارة التي ذكرها هي ان قال. فان قلت المعاقب من الفريقين هم اليهود فلم شورك بينهم في العقوبة. قلت كان اليهود لعنوا
يزعمون ان المسلمين ضالون مستحقون للعقوبة فقيل لهم من لعنه الله شر عقوبة في الحقيقة واليقين لاهل الاسلام في زعمكم
ودعواكم وفي عبارته بعض قلاقة وهي قوله فلم شورك منهم اي بين اليهود وبين المومنين وقوله من الفريقين يعني بهما اهل الكتاب
المخاطبين بانبيكم ومن لعنه الله وغضب عليه. وقوله في العقوبة اي التي وقعت المثوبة موقعها فسرهما بالاصل وفسر غيره المثوبة
هنا بالرجوع الى الله تعالى يوم القيامة ويترتب على التفسيرين فايدة تظهر قريبا. ومثوبة نصب على التمييز ومميزها شر وقد
تقدم الكلام على اشتقاقها ووزنها في البقرة **قوله** عند الله فيه وجهان احدهما انه متعلق بنفس مثوبة ان قلنا انها بمعنى
الرجوع لانك تقول رجعت عنده والعندية مجازية. والثاني انه متعلق بمحذوف لانه صفة لمثوبة وهو في محل نصب ان قلنا انه اسم
محض وليست بمعنى الرجوع بل بمعنى عقوبة. وقرا الجمهور مثوبة بضم الثا وسكون الواو. وقرا الاعرج وابن بريدة وسهل بن عمران
مثوبة بسكون الثا وفتح الواو وجعلها ابن جني يعني انه كان من حقها ان ينقل حركة الواو الى الثا فيقال مثابة ومقادة كما يقال مقام
والاصل مقوم **قوله** من لعنه الله في محل من اربعة اوجه. احدها انه في محل رفع على خبر مبتدا مضمر تقديره هو من لعنه الله فانه لما
قال هل انبيكم بشر من ذلكم النار اي هو النار. وقد حكى قبله مضافا محذوفا قال تقدير لعن من لعنه الله ثم قال وقيل من في موضع
خفض على البدل من بشر بدل الشي من الشي وهو وكان ينبغي له ان يقدر في هذا الوجه مضافا محذوفا كما قدر في حالة الرفع لانه
ان جعل شرا مرادا به لزمه التقدير في الموضعين وان جعله مرادا به الاشخاص لزمه ان لا يقدر في الموضعين. الثاني انه في محل

جر كما تقدم بيانه عن مكي. والمعنى انبئكم عمن لعنه الله. الثالث انه في محل نصب على البدل من محل بشر. الرابع انه في محل نصب على انه منصوب بفعل مقدر يدل عليه انبئكم تقديره اعرفكم من لعنه الله ذكره ابو البقاء ومن يحتمل ان تكون موصولة وهو الظاهر ونكرة موصوفة فعلى الاول لا محل للجملة التي بعدها وعلى الثاني لها محل بحسب ما يحكم على من باحد الاوجه السابقة وقد حمل على لفظها في قوله لعنه وعليه ثم على معناها في قوله منهم القردة ثم على لفظها في قوله وعبد الطاغوت ثم على لفظها في في قوله اولئك فجمع في الحمل عليها اربع مرات وقيل هذا بمعنى صير فيكون منهم في محل نصب مفعولا ثانيا قدم على الاول فيتعلق بمحذوف اي صير القردة والخنازير كائنين منهم. وجعلها الفارسي في كتاب الحجة له بمعنى خلق. قال ابن عطية وهذه منه رحمه الله تعالى نزعة اعتزالية لان قوله وعبد الطاغوت تقديره ومن عبد الطاغوت. والمعتزلة لا ترى ان الله يصير احدا عابدا للطاغوت انتهى. والذي يفر منه في التصيير هو بعينه موجود في الخلق. وجعل ابو حيان قوله تعالى من لعنه الله الى اخره من وضع الظاهر موضع المضمر تنبيها على الوصف الذي حصل كونهم شرا مثوبة كانه قيل قل هل انبئكم بشر من ذلك عند الله مثوبة انتم اي هم انتم ويدل على ذلك المعنى قوله بعد واذا جاؤكم قالوا امنا فيكون الضمير واحدا وجعل هذا هو الذي تقتضيه فصاحة الكلام. وقرا ابي بن كعب وعبد الرحمن بن مسعود من غضب الله عليهم وجعل منهم قردة وهي واضحة **فصل** المراد من لعنه الله وغضب عليه يعني اليهود وجعل منهم القردة وهم اصحاب السبت والخنازير وهم كفار مائدة عيسى. وروى علي بن طلحة عن ابن عباس ان الممسوخين من اصحاب السبت فشبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير **قوله** وعبد الطاغوت في هذه الاية اربعة وعشرون قراءة اثنتان في السبع وهما وعبد الطاغوت على ان عبد فعل ماض مبني للفاعل وفيه ضمير يعود على من كما تقدم وهي قراءة جمهور السبعة اي وجعل منهم من عبد الطاغوت اي اطاع الشيطان فيما سوله. ويؤيدها قراءة ابن مسعود ومن عبدوا الطاغوت. والثانية وعبد الطاغوت بضم الباء وفتح الدال وخفض الطاغوت وهي قراءة حمزة رحمه الله والاعمش ويحيى بن وثاب وتوجيهها كما قال الفارسي هو ان عبد واحد يراد به الكثرة كقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وليس بجمع عبد لانه ليس في ابنية الجمع مثله قال وقد جاء على فعل لانه بناء يراد به الكثرة والمبالغة في نحو يقظ وندس كانه قد ذهب في عبادة الطاغوت كل مذهب وبهذا المعنى اجاب الزمخشري ايضا قال رحمه الله معناه الغلو في العبودية كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة وانشد لطرفة رحمة الله عليه ابني لبينى ان امكم امة وان اباكم عبد وذهب الى هذا التوجيه ابو اسحاق وابو بكر بن الانباري قال ابو بكر وضمت الباء للمبالغة كقولهم للفطن فطن وللحذر حذر يضمون العين للمبالغة قال اوس بن حجر ابني لبينى ان امكم امة وان اباكم عبد اراد عبد بضم الباء ونسب البيت لاوس بن حجر وقد تقدم انه لطرفة وممن نسبه لطرفة ابو شامة. وقال ابو اسحاق ووجه قراءة حمزة ان الاسم بني على فعل كما تقول رجل حذر وتاويله انه مبالغ في الحذر فتاويل عبد انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وكان هذا اللفظ لفظ واحد يدل على الجمع كما يقول القوم عبد العصا وعبد العصا فاخذ ابو علي هذا وبسطه ثم قال وجاز هذا البنا في عبد لانه في الاصل صفة وان كان قد استعمل استعمال الاسما لا يزيله ذلك عن حكم الوصف كالابطح والابرق استعملا استعمال الاسما حتى جمعا جمعها في قوله اباطح واجارع كاجادل جمع الاجدل ثم لم يزل ذلك عنهما حكم الصفة يدلك على ذلك منعهم له الصرف كاحمر واذا لم يخرج العبد عن الصفة لم يمتنع ان يبنى بنا الصفات على فعل نحو يقظ. قال البغوي وهما لغتان عبد بجزم الباء وعبد بضمها مثل سبع وسبع. وطعن بعض الناس على هذه القراءة ونسب قارئها الى الوهم كالفرا والزجاج وابي عبيد ونصير الرازي النحوي صاحب الكسائي قال الفرا انما يجوز ذلك في ضرورة الشعر يعني ضم باء عبد فاما في القراءة فلا. وقال ايضا ان يكن لغة مثل حذر وعجل جاز ذلك وهو وجه والا فلا يجوز في القراءة. وقال الزجاج هذه القراءة ليست بالوجه لان عبدا على فعل فليس من امثلة الجمع. وقال ابو عبيد انما معنى العبد عندهم الاعبد يريدون خدم الطاغوت ولم نجد هذا يصح عن احد من فصحاء العرب ان العبد يقال فيه عبد وانما هو عبد واعبد. وقال نصير الرازي هذا وهم ممن قراه فليتق الله من قرا به وليسال حتى يوقف على انه غير جائز. قال شهاب الدين قد سالوا اعزك الله العلما ووجدوه صحيحا في المعنى بحمد الله تعالى واذا تواتر الشيء قرانا فلا التفات الى منكره لانه خفي عنه ما وضح لغيره وقد ذكروا في توجيه هذه القراءة وجوها منها ما تقدم من انهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم حذر وفطن ومنها ما نقله البغوي وغيره ان العبد والعبد لغتان كقولهم سبع وسبع ومنها ان العبد جمع عباد والعباد جمع عبد كثمار وثمر فاستثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى فتحة. ومنها انهم ارادوا اعبد الطاغوت مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين. ومنها يحتمل انه اراد وعبدة الطاغوت ثم حذف الهاء وضم الباء لئلا يشبه الفعل. واما القراءة الشاذة فقرا ابي وعبدوا بواو الجمع مراعاة لمعنى من وهي واضحة. وقرا الحسن البصري في رواية وعبد الطاغوت بفتح العين والدال وسكون الباء ونصب التاء من الطاغوت. وخرجها ابن عطية على وجهين احدهما انه اراد وعبدا الطاغوت فحذف التنوين من عبد لالتقاء الساكنين كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا. والثاني انه اراد وعبد بفتح الباء على انه فعل ماض كقراءة الجماعة الا انه سكن العين على حد ما سكنها في قول الاخر فما كان معبود ان سلف سلفه بسكون اللام ومثله قراءة ابي السمال ولعنوا بما قالوا بسكون العين. قال شهاب الدين ليس ذلك مثل لعنوا لان تخفيف الكسر مقيس بخلاف الفتح وشد سلف قول الاخر انما يعرى قيد فقد خلط بجلجان من حيث انه خفيف الفتحة. وقال ابو حيان بعد ان حكى التخريج الاول

عن

عن ابن عطية وهذا التخريج لا يصح لان عبدا لا يمكن ان ينصب الطاغوت اذ ليس بمصدر ولا اسم فاعل والتخريج يصح ان يكون تخفيفا من عبد كسلف في سلف. قال شهاب الدين لو ذكر التخريج عن ابن عطية لم يستشكل الاول لكان يقتصر لئلا يتوهم التخريج الثاني له. ويمكن ان يقال ان عبدا لما في لفظه من معنى التذلل والخضوع عمل على ناصب الطاغوت حذف فكانه قيل من لعبد هذا العبد فقيل لعبد الطاغوت. واذا تقرر ان عبدا حذف تنوينه فهو منصوب عطفا على القردة اي وجعل منهم عبدا للطاغوت. وقرا الحسن ايضا في رواية اخرى كهذه القراءة الا انه جر الطاغوت وهي واضحة فانه مفرد يراد به الجنس اضيف الى ما بعده. وقرا الاعمش والنخعي وابو جعفر وعبد الطاغوت مبنيا للمفعول الطاغوت رفعا. وقرا عبد الله كذلك الا انه زاد في الفعل تاء التانيث فقرا وعبدت الطاغوت. والطاغوت يذكر ويؤنث قال تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها وقد تقدم في البقرة. وقال ابن عطية وضعف الطبري هذه القراءة وهي متجهة يعني قراءة المبني للمفعول ولم يبين وجه الضعف ولا توجيه القراءة. ووجه الضعف انه تخلو الجملة المعطوفة على الصلة من رابط يربطها بالموصول اذ ليس في عبد الطاغوت ضمير يعود على من لعنه الله لو قلت اكرمت الذين اهنتهم وضرب زيد على ان يكون وضرب عطفا على اكرمت لم يجز فكذلك هذا وما توجيهها فهو كما قال الزمخشري ان العائد محذوف تقديره وعبد الطاغوت فيهم او بينهم. وقرا ابن مسعود في رواية عبد الغفار عن علقمة عنه وعبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ورفع الدال وجر الطاغوت وفيها تخريجان احدهما ما ذكره ابن عطية وهو ان يصير له ان عبد كالخلق والامر المعتاد المعروف فهو في معنى فقه وشرف وظرف قال شهاب الدين يريد بكونه في معناه اي صار له الفقه والظرف خلقا معتادا معروفا ولا يعني انه مغاير لمعاني هذه الافعال والثاني ما ذكره الزمخشري وهو ان صار معبودا من دون الله كامر اي صار اميرا وهو قريب من الاول وان كان بينهما فرق لطيف. وقرا ابن عباس في رواية عكرمة عنه ومجاهد ويحيى بن وثاب وعبد الطاغوت بضم العين والباء وفتح الدال وجر الطاغوت. وفيها اقوال احدها وهو قول الاخفش ان عبدا جمع عبيد وعبيد جمع عبد فهو جمع الجمع وانشد انسب العبد الى ابائه. اسود الجلدة من قوم عبد. وتابعه الزمخشري على ذلك يعني ان عبدا جمع عبيد جمعا بمنزلة الرغيف ورغفا يجمع جمعه كما يقال رغيف ورغف الثاني وهو قول ثعلب انه جمع عابد ككتارف وشرف وانشد الا يا حمز للشرف النواء وهن معقلات بالفناء. والثالث انه جمع عبد كسقف وسقف ورهن ورهن والرابع انه جمع عباد وعبادا جمع عبد فيكون ايضا جمع الجمع مثل ثمار وهو جمع ثمرة ثم جمع على ثمر وهذا لان عبادا وثمارا اجمعين بمنزلة كتاب مفردا وكتاب يجمع على كتب فكذلك ثمار وعباد. وقرا الاعمش وعبد بضم العين وتشديد الباء مفتوحة وفتح الدال الطاغوت بالجر وهو جمع عابد كضرب في جمع ضارب وخلص في جمع خالص. وقرا ابن مسعود ايضا في رواية علقمة وعبد الطاغوت بضم العين وفتح الباء والدال الطاغوت جرا وتخريجها انه مبالغة كحطم ولبد وهو اسم جنس مفرد يراد به الجمع والقول فيه كالقول في قراءة حمزة كما تقدم. وقرا ابن مسعود في رواية علقمة ايضا وعبد الطاغوت بضم العين وتشديد الباء مفتوحة وفتح الدال ونصب الطاغوت وخرجها ابن عطية على انها جمع عابد كضرب في جمع ضارب وحذف التنوين من عبد لالتقاء الساكنين كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وقد تقدم نظيره يعني قراءة وعبد الطاغوت بفتح العين والدال وسكون الباء ونصب التاء وكان ذكر لها تخريجين احدهما هذا والاخر لا يمكن هاهنا وهو تسكين عين الماضي. وقرا الحداه الاسلمي فيما نقله عن ابن جرير وعابد الشيطان بنصب عابد وجر الشيطان بدل الطاغوت وهو تفسير لا قراءة. وقرا ابو واقد الاعرابي وعباد بضم العين وتشديد الباء ونصب الدال وعباد الطاغوت بكسر العين وبعد الباء المخففة الف ونصب الدال وجر الطاغوت. وفيها قولان احدهما انه جمع عابد كقائم وقيام وصائم وصيام والثاني انه جمع عبد وانشد سيبويه. اتوعدني بقومك يا ابن حجل. اشابات يخالون العبادا. قال ابن عطية وقد يجوز ان يكون جمع عبد وقلما يأتي عباد مضافا الى غير الله تعالى. وانشد سيبويه اتوعدني البيت. قال ابو الفتح يريد عبادا آدم عليه الصلاة والسلام ولو اراد عباد الله فليس ذلك بشيء يسب به احد فالخلق كلهم عباد الله. قال ابن عطية وهذا التعليق باد من شاد بعينه والاعتراض بان وليس هذا ما تخيل الشاعر فتصدع وانما اراد العبيد فساقته القافية الى العباد اذ قد يقال لمن يملكه ملكا وقد ذكر ان عرب الحيرة سموا عبادا لدخولهم في طاعة كسرى فدانتهم مملكته. قال شهاب الدين قد اشتهر في السنة الناس ان عبد المضاف الى الله تعالى يجمع على عباد والى غيره على عبيد وهذا هو الغالب وعليه بنى ابو محمد. وقرا عون العقيلي في رواية العباس بن الفضل عنه وعابد الطاغوت قال ابن عطية فهو اسم جنس يعني انه اريد لعابد جماعة وهذه القراءة يجوز ان يكون اصلها وعابدوا الطاغوت جمع عابد جمع سلامة فلما التقت الواو ولام التعريف حذفت لالتقاء الساكنين فصار اللفظ بدال مضمومة. ويؤيد هذا ان ابا عمرو وقدر المبتدا جمعا فقال اي هم عابدوا اللهم الا ان ينقلوا عن العقيلي انه نص على قراءته انها بالافراد او سمعوه يقف على عابد او رآه في مصحفه بدال دون واو وحينئذ تكون قراءته كقراءة ابن عباس وعابدوا بالواو وعلى الجملة فقراءتهما متحدة لفظا انما يظهر الفرق بينهما على ما قالوه في الوقف والخط. وقرا ابن عباس في رواية اخرى لعكرمة وعابدوا بالجمع وقد تقدم مثله. وقرا ابو بريدة وعابد بنصب الدال كضارب زيد وهو ايضا مفرد يراد به الجنس. وقرا العباس بن ابي عبلة وعبدة الطاغوت بفتح العين والباء والدال وجر الطاغوت ويخرج على انه الاصل وعبدة الطاغوت وفاعل يجمع على فعلة كفاجر وفجرة وكافر وكفرة فحذفت تاء التانيث للاضافة كقوله

٥

قام ولاها فسقوه صرخدا أي ولاتها. وكقوله واخلفوك عدا الامر الذي وعدوا أي عدة الامر منه واقام الصلاة
أي اقامة الصلاة. ويجوز ان يكون عبد اسم جنس لعابد كخادم وخدم وحينئذ فلا حذف تاء تأنيث اضافة. وقرئ وعبدة
الطاغوت بثبوت التاء وهي دالة على حذف التاء للاضافة في القراءة قبلها وقد تقدم توجيهها انها علامة جمع على فعلة كبار وبررة
وفاجر وفجرة. وقرأ عبيد بن عمير وأعبد الطاغوت جمع عبد كفلس وافلس وكلب واكلب. وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما وعبيد
الطاغوت جمع عبد ايضا وهو نحو كلب وكليب قال يعقوب بالارطى لها وارادها رجال فبدت نبلهم وكليب. وقرئ ايضا وعابد
الطاغوت. وقرأ عبد الله بن مسعود ومن عبدوا فهذه اربع وعشرون قراءة وكان ينبغي ان لا يعد فيها وعابد الشيطان لانها
تفسير لا قراءة. وقال ابن عطية وقد قال بعض الرواة في هذه الآية لا يجوز لا قراءة يعني لما كثرت الروايات في هذه الآية
ظن بعضهم انه قيل على سبيل الجواز لا انها منقولة عن احد. وهذا لا ينبغي ان يقال ولا المعتقد فان اهلها انما رووها قراءة تلوها
على من اخذوا عنه وهذا بخلاف وعابد الشيطان فانه مخالف للسواد الكريم. وطريق ضبط القراءة في هذا الحرف بعد ما عرف
القرآن يقال سبع قراءات مع كون عبد فعلا ماضيا وهي وعبد وعبدوا ومن عبدوا وعُبِدَ وعبدت وعبد وعبد في
قول ان الباء سكنت تخفيفا كسلف في سلف. وتسع قراءات مع كونه جمع تكسير وهي وعبد وعبد مع جر الطاغوت وعبد مع نصب
الطاغوت وعباد وعباد وعبد على حذف التاء للاضافة وعبدة واعبد وعبيد وست مع المفرد وعبد وعبد وعابد
الطاغوت وعابد الطاغوت بضم الدال وعابد الشيطان وعبد الطاغوت وثنتان مع كونه جمع سلامة وعابدوا بالواو
وعابدي بالياء فعلى قراءة الفعل يجوز في الجملة وجهان احدهما ان تكون معطوفة على الصلة قبلها والتقدير من لعنه الله وعبد
الطاغوت. والثاني انه ليس داخلا في حيز الصلة وانما هو على تقدير من أي ومن عبد. ويدل له قراءة عبد الله باظهار من الا
ان هذا كما قال الواحدي يؤدي الى حذف الموصول وابقاء صلته وهو ممنوع عند البصريين جائز عند الكوفيين وسيأتي بيان ذلك
في قوله تعالى وقولوا آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم أي وبالذي انزل. وعلى قراءة جمع التكسير فيكون منصوبا عطفا على القردة
والخنازير أي جعل منهم القردة وعباد وعباد وعبيد. وعلى قراءة الافراد كذلك ايضا ويجوز النصب فيها ايضا من وجه آخر
وهو العطف على من في قوله من لعنه الله اذا قلنا بانه منصوب على ما تقدم تقريره قبل وهو مراد به الجنس. وفي بعضها قرئ برفعه
نحو وعابدوا الطاغوت وتقدم ان ابا عمرو يقدر له مبتدأ أي هم عابدوا وتقدم ما في ذلك. قال شهاب الدين وعندي انه يجوز
ان يرتفع على انه معطوف على من في قوله تعالى من لعنه الله. ويدل لذلك انهم اجازوا في قراءة عبد الله وعابدوا بالواو وهذين الوجهين
لهذه المسألة. واما قراءة جمع السلامة فمن قرأ بالياء فهو منصوب عطفا على القردة ويجوز فيه وجهان احدهما انه منصوب عطفا
على من في من لعنه الله اذا قلنا ان محلها نصب كما مر والثاني انه مجرور عطفا على لعنه الله ايضا اذا قلنا بانها في محل جر بدلا
من بشر كما تقدم ايضاحه. ومن قرأ بالواو فرفعه اما على اضمار مبتدأ أي هم عابدوا الطاغوت واما نسق على من في قوله من
لعنه الله كما تقدم. **فصل** قيل الطاغوت العجل وقيل الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده واحتجوا
بهذه الآية على ان الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا
كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة اذ لو كان هم الجاعلون لكان الله ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا
انفسهم وذلك خلاف الآية. قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
وقد تقدم الكلام فيه. **قوله** اولئك شر مبتدأ وخبر ومكانا نصب على التمييز ونسب الشر للمكان وهو اهله كناية عن نهايتهم
في ذلك كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد وحاصله يرجع الى الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه وشر هنا على بابه
من التفضيل والمفضل عليه فيه احتمالان احدهما انهم المؤمنون **فان قيل** كيف يقال ذلك والمؤمنون لا شر عندهم البتة
فالجواب من وجهين احدهما قال النحاس ان مكانهم في الآخرة شر من مكان المؤمنين في الدنيا لما يلحقهم فيه من الشر يعني من
الهموم الدنيوية والحاجة والاعسار وسماع الاذى والهضم من جانبهم قال وهذا احسن ما قيل فيه. والثاني انه على سبيل التنازل
والتسليم للخصم على زعمه الزاما له بالحجة كانه قيل شر من مكانهم في زعمكم فهو قريب من المقابلة في المعنى والثاني من الاحتمالين ان
المفضل عليهم طائفة من الكفار أي اولئك الملعونون المغضوب عليهم المجعول منهم القردة والخنازير العابدون الطاغوت شر
مكانا من غيرهم من الكفرة الذين لم يجمعوا بين هذه الخصال الذميمة. **قوله** واضل عن سواء السبيل أي عن طريق الحق قال المفسرون
رحمة الله عليهم لما نزلت هذه الآية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤوسهم
قال الشاعر. فلعنة الله على اليهود. ان اليهود اخوة القرود. **قوله تعالى** واذا جاءوكم قالوا آمنا الآية الضمير المرفوع
لليهود المعاصرين وحينئذ لا بد من حذف مضاف أي واذا جاءكم أي فرسهم او نسلهم لان اولئك المجعول منهم القردة والخنازير
لم يجيئوا ويجوز ان لا يقدر مضاف محذوف ودل ذلك على ان يكون قوله من لعنه الله الى آخره عبارة عن المخاطبين في قوله
يا اهل الكتاب وآية فيما وضع فيه الظاهر موضع المضمر فكأنه قيل انتم كذا قاله ابو حيان وفيه نظر فانه لا بد من تقدير
مضاف في قوله تعالى وجعل منهم القردة تقديره وجعل من آبائكم واسلافكم او من جنسكم لان المعاصرين ليسوا بمجعولا
منهم باعيانهم ثم جعله مما ذكر لا فلا بد من حذف مضاف. **قوله** وقد دخلوا هذه جملة حالية. وفي العامل فيها وجهان

احدهما

احدهما وبه بدأ ابو البقاء انهم قالوا أي قالوا كذا في دخولهم كفرة وخروجهم كفرة وفيه نظر اذ المعنى يأباه. والثاني
انه آمنا وهذا واضح أي قالوا آمنا في هذه الحال. وقد في قد دخلوا وقد خرجوا لتقريب الماضي من الحال. وقال الزمخشري
لمعنى آخر وهو ان امارات النفاق كانت لائحة عليهم فكان الرسول عليه الصلاة والسلام متوقعا لاظهار الله تعالى ما كتموه
فدخل حرف التوقع وهو متعلق بقوله آمنا أي قالوا ذلك وهذه حالهم يعني بقوله وهو متعلق أي والحال دون كلامه لفظي
رضا احتمل الجار عاملها الجملة المحكية بالقول وبالكفر متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل دخلوا فهو حال من حال أي دخلوا
ملتبسين بالكفر أي ومعهم الكفر كقولهم خرج زيد بثيابه وقرأه من قرأ تنبت بالدهن أي وفيها الدهن ومنه بيت الاصمعي
ومشجة كاشناق الحروف. قد قطع الحبل بالمرود او مروده فيه وكذلك به ايضا حال من فاعل خرجوا والباء في قوله
وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به يفيد ان الكفر معهم حالة الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغير البتة كما تقول دخل
زيد بثوبه وخرج به أي هي بعينه حال الخروج كما كان حالة الدخول. وقوله وهم مبتدأ وقد خرجوا خبره والجملة حال ايضا
عطفا على الحال قبلها وانما جاءت الاولى فعلية والثانية اسمية تنبيها على فرط تهالكهم في الكفر وذلك انهم كان ينبغي لهم اذا
دخلوا على الرسول عليه الصلاة والسلام ان يؤمنوا لما رأوا من حسن سمته وهيبته وما يظهر على يديه من الخوارق
والمعجزات. وكذلك قال بعض الكفرة رأيت وجه من ليس بكذاب فلما لم ينجع فيهم ذلك اكد كفرهم. الثعلبي بان جعل الجملة ابتدا
صدرها اسم وآخرها فعل لتكون الاسناد فيها مرتين. وقال ابن عطية وقوله وهم تخليص من احتمال العبارة ان يدخل قوم
بالكفر ثم يؤمنوا ويخرج قوم وهم كفرة فكان ينطبق على الجميع وهم قد دخلوا بالكفر وقد خرجوا به فازال الله الاحتمال بقوله
وهم قد خرجوا به أي هم باعيانهم. وهذا المعنى سبقه اليه الواحدي وهم قد خرجوا به اكد الكلام بالضمير تعيينا اياهم بالكفر
وتمييزا لهم عن غيرهم. وقال بعضهم معنى هم التأكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من الرسول ما يوجب كفرهم من سوء
معاملة لهم بل كان يلطف بهم ويعاملهم احسن معاملة فالمعنى انهم هم الذين خرجوا بالكفر باختيارهم لا انك انت الذي
تسببت لبقائهم في الكفر. وقال ابو البقاء ويجوز ان يكون التقدير وقد كانوا خرجوا به ولا يمنع هذا التأويل والواو في قوله
تعالى وهم قد خرجوا يحتمل وجهين احدهما يحتمل ان تكون عاطفة جملة حال على مثلها. والثاني ان تكون هي نفسها واو الحال وعلى
هذا تكون الآية الكريمة حجة لمن يجيز تعدد الحال لذي حال مفرد من غير عطف لانه لا بدل الا في بعل المفضل نحو جاء زيد
ضاحكا كاتبا وعلى الاول لا يجوز ذلك لا بالعطف او البدل وهذا شبيه بالخلاف في تعدد الخبر. **فصل** واذا جاءوكم يعني
هؤلاء المنافقين وقيل هم الذين آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم قالوا انا
بك وصدقناك فيما قلت وهم يسرون الكفر وهم قد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به أي دخلوا كافرين والله اعلم بما كانوا يكتمون
والغرض منه المبالغة بما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد لهم والبغض والعداوة. قالت المعتزلة انه
تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا
به فدل هذا على انه من العبد لا من الله. والجواب المعارضة بالعلم والداعي. **قوله** وترى كثيرا يجوز ان تكون بصرية فيكون
يسارعون حالا وان تكون علمية او ظنية فتنتصب يسارعون مفعولا ثانيا ومنهم في محل نصب على انه صفة لكثير
فيتعلق بمحذوف أي كثيرا كائنا منهم او مستقرا منهم. وقرأ ابو حيوة والعدوان بالكسر وكلهم هنا مصدر مضاف لفاعله
والسحت بمفعوله وقد تقدم ما فيه. **فصل** الضمير في منهم لليهود والمسارعة في الشيء الشروع فيه والمراد بالاثم الكذب
وقيل المعاصي والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم وقيل الاثم ما كتموا من التوراة
والعدوان ما زادوا فيها واكلهم السحت الرشا. وقوله منهم لانهم كلهم بما كانوا يفعلون **فان قيل** المسارعة انما تستعمل في
اكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال تعالى نسارع لهم في الخيرات فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة
فالجواب انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لانهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيها. وقد تقدم حكم ما في بئس
ونعم. **قوله تعالى** لولا ينهاهم الربانيون والاحبار الآية لولا حرف تحضيض ومعناه التوبيخ. وقرأ الجراح وابو واقد الربانون
مكان الربانيين. قال الحسن الربانيون علماء اهل الانجيل والاحبار علماء اهل التوراة. وقال غيره كلهم في اليهود لانه متصل
بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علماء اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي
عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى لانه قال
في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبئس ما كانوا يعملون. وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون
والصنع اقوى من العمل لان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل ذنب العاملين ذنبا غير راسخ
وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته
واحكامه فاذا حصل هذا العلم ولم تزل المعصية كان مثل المريض الذي يعالج بالدواء ولم ينجع فيه فيشبه ان هذا المرض
صعب شديد لا يكاد يزول وذلك العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض الايمان في غاية الشدة. روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال هي اشد آية في القرآن. وعن الضحاك ما في القرآن آية اخوف عندي منها. وقرأ ابن عباس بئسما بغير لام

لام القسم **وقوله** مصدر مضاف لفاعله و الاسم مفعوله والظاهر ان الضمير وكانوا عايد على الاحبار والر
ويجوز ان يعود على المتقدمين **قوله تعالى** وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم الاية فى هذه الحكاية قولان
احدهما انه خبر محض زعم بعضهم انه على تقدير همزة استفهام تقديره ايد الله مغلولة قالوا ذلك لما قتر الله عليهم
معيشتهم ولا يحتاجون الى هذا التقدير وقال ابن الخطيب فى هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا
ذلك ولا شك فى ان الله تعالى صادق فى كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده
البتة والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وايجاده
وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان تكون يده مغلولة مقيدة قاصرة والا فكيف يمكنه مع قدرته الناقصة حفظ العالم
وتدبيره واذا عرفت هذا فنقول فيه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا القول على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا
قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا عاجزا فيستقرض فانه مغلول اليدين
الثانى لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول فى غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان اله محمد
فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون ان اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة
فلما بعث الله محمدا فكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اى مقبوضة عن العطا على
جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع فى البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب
الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وانه تعالى لا يحدث الحوادث على وفق الجود التى علينا ثم عبروا عن عدم الاقتدار
على التغيير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم المراد منه هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التى عبدنا
فيها العجل الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن
بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن قال البغوى بعد ان حكى قول المفسرين ثم بعده قول الحسن
والاول اولى يعنى قول المفسرين لقوله تعالى بعد ذلك ينفق كيف يشاء **قوله** غلت ايديهم ولعنوا يحتمل الخبر المحض ويحتمل
ان يراد به الدعا عليهم اى امسك الله ايديهم عن الخيرات والمعنى انه تعالى يعلمنا الدعا عليهم ثم الدعا كما علمنا الدعا على
المنافقين فى قوله قاتلهم الله لم يرمنا **فان قيل** كان ينبغى ان يقال فغلت ايديهم **فالجواب** ان حرف العطف وان كان
مضمرا الا انه حذف لفايده وهو انه لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدا به فيفيد زيادة قوة لان الابتدا بالشى
يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتنا ونظيره فى حذف فا التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا وقيل هى من الغل فى النار يوم القيمة لقوله اذ الاغلال
فى اعناقهم والسلاسل ولعنوا عذبوا بما قالوا فمن لعنهم انه مسخهم قردة وخنازير وضربت عليهم الذلة والمسكنة فى
الدنيا وفى الاخرة فى النار **قوله** بل يداه مبسوطتان وفى مصحف عبد الله بسطان يقال يد بسط على فعل نحو ناقة سرح واحد
ومشية سجح اى مبسوط بالمعروف وقرا عبد الله بسطان يقال يد بسطة اى مطلقة بالمعروف واليد وبسطها هذا استعارة
للبخل والجود وان كان لا يقصد من يتكلم به اثبات يد ولا جارحة وكلام العرب ملان من ذلك قالت العرب فلان ينفق بكلتا يديه قال يداك
يدا مجد وكف مفيدة وكف اذا ما ضن بالمال ينفق وقال ابو تمام تعود بسط الكف حتى لو انه ثناها لقبض لم تطعه اناملة
وقد استعارت العرب ذلك حيث لا يد البتة ومنه قول لبيد اذ اصبحت بيد الشمال زمامها قال جلد الحمى
بسط اليدين بوابل سكرت يداه بلاغة ووهادة وقالوا بسط اليأس كفاه فى صدرى فالياس معنى لا عين وقد
جعلوا له كفين مجازا قال الزمخشرى فان قلت لم ثنيت اليد فى بل يداه مبسوطتان وهى يد الله مغلولة مفردة قلت
ليكون رد قولهم وانكاره ابلغ وادل على اثبات غاية السخاء له ونفى البخل عنه وذلك ان غاية ما يبذله السخى من ماله بنفسه
ان يعطيه بيديه جميعا فبنى المجاز على ذلك **فصل** اعلم انه قد ورد فى القران ايات كثيرة ناطقة باثبات اليد فتارة
ذكر اليد من غير بيان عدد لقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة ذكر اليدين كما فى قوله تعالى فى هذه الاية وفى قوله
لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وتارة اثبت الايدى قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما
واذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة فى تفسير يد الله فقالت المجسمة انها عضو جسمانى كما فى حق كل احد واحتجوا بقوله
تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها ذكر ذلك قدحا
فى الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شى من هذه الاعضا فلو لم يحصل لله هذه الاعضا لزم القدح فى كونه الها فلما بطل ذلك
وجب اثبات هذه الاعضا له قالوا وايضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شى اخر ترك اللغة وانه لا يجوز **والجواب**
عنه انه تعالى ليس بجسم لان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم
فهو متناهى فى المقدار وكل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث ولان كل جسم فهو مولف من الاجزا وكل ما كان كذلك افتقر
الى ما يولفه ويركبه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان تكون يده جسما عضوا
واما جمهور الموحدين فلهم فى لفظ اليد قولان احدهما قول من يقول ان لما جا القران بها دل على اثبات اليد لله تعالى امنا به

فالعقل

فالعقل دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزا والابعاض امنا به فاما ما هى
وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذه طريقة السلف وثانيهما قول المتكلمين فقالوا اليد تذكر فى اللغة على وجوه
احدها الجارحة وثانيها النعمة تقول لفلان يد اشكره عليها وثالثها القوة قال تعالى اولى الايدى والابصار فسروه بذوى
القوة والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بهما والمعنى سلب كمال القدرة وزوال الملك يقال هذه الضيعة
فى يد فلان اى فى ملكه قال تعالى الذى بيده عقدة النكاح اى ملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال
تعالى لما خلقت بيدى والمراد تخصيص ادم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال ايدى هو لك
اى لو اذا اضيفت له يشاء واذا عرفت هذا فنقول اليد فى حق الله تعالى يمتنع ان تكون الجارحة واما سائر المعانى فكلها
حاصلة وههنا قول اخر وهو ان ابا الحسن الاشعرى زعم فى بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهى صفة سوى
القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفا قال ويدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق ادم بيده علة الكرامة لادم
واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة الاصطفا لان ذلك حاصل فى جميع المخلوقات فلا
بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة وهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدى
اخرى واذا فسرتموها بالنعمة فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله تعالى غير محدودة لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
والجواب انا اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا
على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اى ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من اعطى بيده فقد
اعطى عطاء على اكمل الوجوه فاما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب على الاشكال المذكور من وجهين الاول ان التثنية
بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها نعمة الدين ونعمة الدنيا ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة
النفع ونعمة الدفع ونعمة الشدة ونعمة الرخاء الثانى ان المراد بالتثنية المبالغة فى وصف النعمة الا ترى ان قولهم لبيك معناه
اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد به طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الاية
معناها ان نعمه متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى اليهود انها مقبوضة ممتنعة **قوله** ينفق كيف يشاء فى هذه الجملة خمسة اوجه اظهرها
انه لا محل لها من الاعراب لانها مستانفة الثانى انها فى محل رفع لانها خبر ثان ليداه الثالث انها فى محل نصب على الحال من الضمير
المستكن فى مبسوطتان وعلى هذين الوجهين فلا بد من ضمير مقدر عايد على المبتدا وعلى ذى الحال اى ينفق بهما وحذف مثل ذلك قليل
وقال ابو البقا ينفق كيف يشاء مستانف ولا يجوز ان يكون حالا من الهاء يعنى فى يداه لشيئين احدهما ان الهاء مضاف اليها والثانى
ان الخبر يفصل بينهما ولا يجوز ان يكون حالا من اليدين اذ ليس فيها ضمير يعود اليهما قال شهاب الدين قوله احدهما ان الهاء مضاف اليها ليس
ذلك بمانع لان الممنوع انما هو مجى الحال من المضاف اليه اذا لم يكن المضاف جزءا من المضاف اليه او كجزئه او عاملا فيه وهذا من النوع
الاول فلا مانع فيه وقوله والثانى ان الخبر يفصل بينهما هذا ايضا ليس بمانع ومنه وهذا بعلى شيخا اذا قلنا ان شيخا حال من اسم الاشارة
والعامل فيه التنبيه وقوله اذ ليس فيها ضمير قد تقدم ان العائد يقدر اى ينفق بهما الرابع انها حال من يداه وفيه خلاف اعنى مجى الحال
من المبتدا ووجه المنع ان العامل فى الحال هو العامل فى صاحبها والعامل فى صاحبها امر معنوى لا لفظى وهو الابتدا وهذا على احد الاقوال فى العامل فى الابتدا
الخامس انها حال من الهاء فى يداه ولا اعتبار بما منعه ابو البقا لما تقدم من تصحيح ذلك **وكيف** فى مثل هذا التركيب شرطية نحو كيف تكون
اكون ومفعول المشية محذوف وكذلك جواب هذا الشرط ايضا محذوف مدلول عليه بالفعل السابق لكيف والمعنى ينفق ويبسط فى السما
كيف يشاء ان يبسطه يبسطه فحذف مفعول يشاء وهو ان وما بعدها وقد تقدم ان مفعول يشاء ويريد لا يذكران الا لغرابتهما وحذف ايضا
جواب كيف وهو ينفق المتاخر ويبسط المتاخر له لدلالة ينفق ويبسط الاولين وهو نظير قولك اقوم ان يقم زيد ولا جايز ان يكون
ينفق المتقدم عاملا فى كيف لان لها صدر الكلام وما له صدر الكلام لا يعمل فيه الا حرف الجر والمضاف وقال الحوفى كيف سوال عن
حال وهى نصب بيشا قال ابو حيان ولا يعقل هنا كونها سوالا عن حال وقد تقدم الكلام مشبعا عند قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام
كيف يشاء **فصل** ومعنى ينفق كيف يشاء اى يرزق كيف يريد وان شاء قتر وان شاء وسع قال تعالى ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا فى الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير وهذه الاية رد على المعتزلة لانهم قالوا يجب على الله اعطا الثواب للمطيع ويجب عليه
ان يعاقبه بهذا المنع والعقد يجرى مجرى الغل فهم فى الحقيقة عند من يقول يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القايلون بان الملك
ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن فى الارض جميعا
فقوله تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشا لا يستقيم الا على هذا المذهب **قوله** وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك من القران
والحجج علوا فى الكفر والانكار كما يقال ما زادتك الموعظة الا شرا وقيل كلما نزلت اية كفروا بها فازدادوا طغيانا وكفرا وقيل اقامتهم
فى الكفر زيادة فى الكفر **قوله** ما انزل ما هنا موصولة اسمية فى محل رفع لانها فاعل بقوله وليزيدن كثيرا ولا يجوز ان تكون ما
مصدرية واليك قائم مقام الفاعل لانزل ويكون التقدير وليزيدن كثيرا الانزال اليك لانه لم يعلم نفس المنزل والذى يزيدهم انما هو
المنزل لا نفس الانزال وقوله منهم صفة لكثيرا فيتعلق بمحذوف وطغيانا مفعول ثان ليزيد **فصل** ولهذا الكلام على انه تعالى

لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى الى علم انهم يزدادون عند انزال تلك الايات كفرا انزلها انه تعالى ما يراعي مصالح العباد ونظيره قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله تعالى من حالهم انهم سوا انزلها او لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة للكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل تلك الايات فهذا يقتضي ان تكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء الضمير في بينهم يجوز ان يعود على اليهود والنصارى لتقدم ذكرهم ولاندراج الصنفين في قوله يا اهل الكتاب ويجوز ان يعود على اليهود وحدهم لانهم فرق مختلفة فعلى هذين قال الحسن ومجاهد بين اليهود والنصارى لان ذكرهم جرى في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وقيل بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم مرجئة وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا في اليهود والنصارى فالجواب ان هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك فلا جرم حسن جعل ذلك عيبا في اليهود والنصارى ووجه اتصال هذا الكلام بما قبله انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلايل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والمال والسعادة فلما رجحوا الدنيا على الاخرة لا جرم كما حرمهم سعادة الدين فلذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم مصر على مذهبه ومبالغ في نصرته ومبالغ في كل ما سواه من المذاهب تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا قوله الى يوم القيامة متعلق بالقينا ويجوز ان يتعلق بقوله والبغضاء اي ان التباغض بينهم الى يوم القيامة ولا يجوز ان يتعلق بالعداوة لئلا يلزم الفصل بين المصدر ومعموله بالاجنبي وهو المعطوف وعلى هذا فلا يجوز ان تكون المسئلة من التنازع لان شرط تسلط كل من العاملين والعامل الاول هنا لو سلط على المتنازع فيه لم يجز للمحذور والمذكور وقد نقل بعضهم انه يجوز التنازع في فعلي التعجب مع التزام اعمال الثاني لانه لا يفصل بين فعل التعجب في معموله وهذا مثله اي يلزم اعمال العامل الثاني وهو خارج عن قياس التنازع وتقدم نظيره والفرق بين العداوة والبغضاء ان العداوة كل شيء يشهد يكون عنه عمل وحرب والبغضاء لا تتجاوز النفوس قاله ابن عطية وقال ابن عطية وقال ابو حيان العداوة اخص من البغضاء لان كل عدو مبغض وقد يبغض من ليس بعدو قوله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا نوع اخر من انواع المحن في اليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور جعلوا فيه خاسرين خاسئين مقهورين مغلوبين قال المفسرون يعني اليهود افسدوا وخالفوا احكام التوراة فبعث الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فبعث الله عليهم طيطوس الرومي ثم افسدوا فسلط الله عليهم المجوس ثم افسدوا فبعث الله عليهم المسلمين وقيل كلما اجمعوا امرهم ليفسدوا امر محمد صلى الله عليه وسلم واوقدوا نار المحاربة اطفاها الله فردهم وقهرهم ونصر دينه ونبيه وهذا قول الحسن وقال قتادة هذا عام في كل حرب طلبته اليهود فلا يلقى اليهود في بلد الا وجدتهم من اذل الناس قوله للحرب فيه وجهان احدهما انه متعلق باوقدوها لاجل الحرب والثاني انها صفة لنار فتتعلق بمحذوف وهل الايقاد حقيقة او مجاز قولان واطفاها الله جواب كلما وهل هو ايضا حقيقة او مجاز على حسب ما تقدم وللحرب يؤنثه وهو في الاصل مصدر وهو تقدم الكلام عليها في البقرة وقوله فسادا قد تقدم نظيره وانه يجوز ان يكون مصدرا من المعنى وحينئذ لك اعتباران احدهما رد الفعل لمعنى المصدر والثاني رد المصدر لمعنى الفعل وان يكون حالا اي يسعون سعي فساد اي يفسدون بسعيهم فسادا او يسعون مفسدين وان يكون مفعولا من اجله اي يسعون لاجل الفساد والالف واللام في الارض يجوز ان تكون للجنس وان تكون للعهد ثم قال والله لا يحب المفسدين وهذا يدل على ان الساعي في الارض بالفساد ممقوت عند الله قوله تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا الاية لانه تقدم الكلام على نظير قوله ولو ان واعلم ان بالغ في ذمهم وتهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم واتقوا الكفر لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم فان سعادة الاخرة محصورة في نوعين احدهما رفع العقاب وهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم والثاني ايصال الثواب وهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرطا اخر وهو التقوى فالجواب المراد كونه اتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض اخر من الاغراض العاجلة كما يفعله المنافقون قوله تعالى ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل الاية لما بين في الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الاخرة بين في هذه الاية ايضا انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل ثلاثة وجوه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفا بالعهود ومن الاقرار باشتمالهما على الدلايل الدالة على بعثة محمد عليه الصلاة والسلام وثانيها المراد اقامة احكامهما وحدودهما كما يقال اقام الصلاة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرايطها انه اقامها وثالثها المراد جعلوهما نصب اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودهما وقوله وما انزل اليهم من ربهم يعني القران وقيل كتب بني اسرايل مثل كتاب شعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم قوله لاكلوا من فوقهم مفعول الاكل محذوف اقتصارا اي لوجد منهم هذا الفعل ومن تحتهم متعلق به اي لاكلوا من الجهتين وقال ابو البقا ان من فوقهم صفة لمفعول محذوف اي لاكلوا رزقا

كائنا

كائنا من فوقهم فصل اعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة فبين الله تعالى انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وقوله لاكلوا وقوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم يقال المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد كثرة الخير عنده قاله الفراء قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد من فوقهم نزول المطر ومن تحت ارجلهم خروج النبات كقوله تعالى ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض وقيل الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة وقيل يرزقهم الله الجنان اليانعة الثمار يجتنون ما تهدل منها من رءوس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم وقيل هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم قوله منهم خبر مقدم وامة مبتدا ومقتصدة صفتها وعلى راي الاخفش يجوز ان يكون امة فاعلا بالجار وقوله منهم امة وكثير منهم تنويع في التفصيل فاخبر في الجملة الاولى بالجار والمجرور ووصف المبتدا بالاقتصاد ووصف المبتدا في الجملة الثانية بمنهم واخبر عنه بجملة قوله ساء ما يعملون وذلك لان الطايفة الاولى ممدوحة فوصفوا بالاقتصاد واخبر عنهم بانهم من جملة اهل الكتاب فان الوصف الزم من الخبر فانهم اذا سلموا زال عنهم هذا الاسم واما الطايفة الثانية فانهم وصفوا بكونهم من اهل الكتاب فان الوصف الزم وهم كفار فهم منهم واخبر عنهم بالجملة الذمية فان الخبر ليس بلازم وقد يسلم منهم ناس فيزول عنهم الاخبار بذلك فصل المراد بالامة المقتصدة مؤمنو اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى مقتصدة اي عادلة غير غالية ولا مقصرة والاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير وقيل المراد بالامة المقتصدة كفار اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك قوله وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوأ عملهم والمراد بهم الاجلاف المتعصبون مثل كعب بن الاشرف وصاحبه وشاهده يجوز فيها ثلاثة اوجه احدها ان يكون تعجبا كانه قيل ما اسوأ عملهم وقد تقدم ولم يذكر الزمخشري غيره ولكن النحاة لما ذكروا صيغ التعجب لم يعدوا فيها ساء فان اراد من جهة المعنى لا من التعجب المبوب له من النحو فقريب الثاني انها بمعنى بئس فتدل على الذم كقوله ساء مثلا القوم قال البغوي بئس ما يعملون بئس شيئا عملهم قال ابن عباس رضي الله عنهما عملوا بالقبيح مع التكذيب بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذين القولين فساء غير متصرفة لان التعجب وباب المدح والذم لا يتصرف افعالهما الثالث ان تكون ساء المتصرفة نحو ساء يسوء ومنه ليسوءوا وجوهكم سيئت وجوه الذين كفروا والمتصرفة متعدية قال تعالى ليسوءوا وجوهكم فان قيل فاين مفعولها هذه قلنا هو محذوف وتقديره ساء عملهم المؤمنين والتي بمعنى بئس لا بد لها من مميز وهو هنا محذوف تقديره ساء عملا الذي كانوا يعملونه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية ناداه باشرف الصفات البشرية وقوله بلغ ما انزل اليك وهو قد بلغ فاجاب الزمخشري بان المعنى جميع ما انزل اليك اي اي شيء انزل اليك غير مراقب في تبليغه احدا ولا خايف ان ينالك مكروه واجاب ابن عطية بقريب منه قال امر رسوله بالتبليغ على الاستيفاء والكمال لانه كان قد بلغ واجاب غيره بان المعنى على الديمومة كقوله يا ايها النبي اتق الله يا ايها الذين امنوا امنوا وقوله ما يحتمل ان تكون اسمية بمعنى الذي ولا يجوز ان تكون نكرة موصوفة لانه مامور بتبليغ الجميع كما مر والنكرة لا تفي بذلك فان تقديرها بلغ شيئا انزل اليك وفي انزل ضمير مرفوع يعود على ما قام مقام الفاعل ويحتمل على بعد ان تكون ما مصدرية وعلى هذا فلا ضمير في انزل لان ما المصدرية حرف على الصحيح فلا بد من شيء يقوم مقام الفاعل وهو الجار بعده وعلى هذا يكون التقدير بلغ الانزال ولكن الانزال لا يبلغ فانه معنى الا ان يراد بالمصدر انه واقع موقع المفعول به ويجوز ان يكون المعنى اعلم بتبليغ الانزال فيكون مصدرا على بابه والمعنى اظهر تبليغه كقوله تعالى فاصدع بما تؤمر فصل روى مسروق قال قالت عائشة رضي الله عنها من حدثك ان محمدا صلى الله عليه وسلم كتم شيئا مما انزل الله فقد كذب وهو يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية وروي عن الحسن رضي الله عنه ان الله تعالى لما بعث رسوله وعرف ان من الناس من يكذبه فنزلت هذه الاية وقيل نزلت في عيب اليهود وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الاسلام فقالوا اسلمنا قبلك وجعلوا يستهزءون به فيقولون تريد ان نتخذك حنانا كما اتخذ النصارى عيسى حنانا فلما راى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك سكت فنزلت هذه الاية فامره ان يقول لهم يا اهل الكتاب لستم على شيء الاية وقيل بلغ ما انزل اليك من الرجم والقصاص في قصة اليهود وقيل نزلت في امر زينب بنت جحش ونكاحها وقيل نزلت في الجهاد وذلك ان المنافقين كرهوه كما قال تعالى فاذا انزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رايت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت فكرهه بعض المنافقين قال تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم الاية وكان النبي صلى الله عليه وسلم يمسك في بعض الاحايين عن الحث على الجهاد لما يعلم من كراهة بعضهم فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى بلغ واصبر على تبليغ ما انزل اليك من كشف اسرارهم وفضايح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ومكرهم وقيل نزلت في حجة الوداع لما بين الشرايع والمناسك قال هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد وقيل لما نزلت اية التخيير وهي قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته

او وان لم تفعل التبليغ فحذف المفعول به ولم يقل وان لم تبلغ فما بلغت لما تقدم في قوله تعالى فان لم تفعلوا في البقرة والجواب لا بد ان يكون مغايرا للشرط لتحصل الفائدة ومتى اتحدا اختل الكلام لو قلت ان اتى زيد فقد جاءكم لم يجز وظاهر قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت اتحاد الشرط والجزاء فان المعنى يؤول ظاهرا الى وان لم تفعل لم تفعل واجاب الناس عن ذلك باجوبة احدها ما قال الزمخشري وقد اجاب بجوابين احدهما انه اذا لم يمتثل امر الله في تبليغ الرسالات وكتمها كلها كانه لم يبعث رسولا كان امرا شنيعا لا يخفى شناعته فقيل ان لم تبلغ ادنى شيء ولو كلمة واحدة فكنت كمن ركب الامر الشنيع الذي هو كتمان كلها كما عظم قتل النفس في قوله فكانما قتل الناس جميعا والثاني المراد وان لم تفعل ذلك فلك ما يوجب كتمان الوحي كله من العقاب فوضع السبب موضع المسبب ويؤيده فاوحى الله الي ان لم تبلغ رسالاتي عذبتك واجاب ابن عطية فقال اي وان تركت شيئا فقد تركت الكل وصار ما بلغت غير معتد به فمعنى وان لم تفعل وان لم تستوف ونحو هذا قول الشاعر ۞ سئلت فلم تبخل ولم تعط طائلا ۞ فسيان لا حمد عليك ولا ذم ۞ اي فلم تعط ما يعد نائلا والا يتكاذب البيت يعني بالتكاذب انه قد قال فلم تبخل فيتضمن انه اعطى شيئا فقوله بعد ذلك ولم تعط نائلا لو لم يقدر نائلا معتدا به تكاذب وفيه نظر فان قوله لم تبخل ولم تعط لم يتواردا على كل واحد حتى يتكاذبا فلا يلزم من عدم التقدير الذي قدره ابن عطية كذب البيت فلهذا الذي ذكرته يتبين فساد من زعم ان هذا البيت مما تنازع فيه ثلاث عوامل سئلت وتبخل وتعط وذلك لان قوله ولم تبخل على قول القائل متسلط على طائلا مكانه قيل فلم تبخل بطائل اذا لم تبخل به فقد بذله واعطاه فيناقضه قوله بعد ذلك ولم تعط طائلا وقد افسد ابن الخطيب جواب ابن عطية فقال واجاب الجمهور بان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا وهذا ضعيف لان من ترك البعض مثل الجرم في ترك الكل فهذا هو المحال الممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان يقال خرج هذا الجواب على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل انه شعري فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا كانه قال فان لم تبلغ رسالاته فما بلغت رسالاته يعني انه لا يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد قال ابو حيان وما ضعف به جواب الجمهور لا يضعف به لانه قال فان قيل انه ترك الكل كان كاذبا ولم يقولوا ذلك انما قالوا ان بعضها اولى بالاداء من بعض فان لم تؤد بعضها فكانك اغفلت اداها جميعا كما قال من لم يؤمن ببعضها كمن لم يؤمن بكلها لادلاء كل منها بما يدلي به غيره وكونها لذلك في حكم شيء واحد والشيء الواحد لا يكون مبلغا غير مبلغ مؤمنا به غير مؤمن فصار ذلك التبليغ للبعض غير معتد به قال شهاب الدين وهذا الكلام الاخير اعني ما دفع به الجواب عن اعتراض الرازي كلام الزمخشري باخذه نقل الي هنا وتمام كلام الزمخشري ان قال بعد قوله غير مؤمن به وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان كتمت اية لم تبلغ رسالاتي وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال بعثني الله برسالاته فضقت بها ذرعا فاوحى الله الي ان لم تبلغ رسالاتي عذبتك وضمن لي العصمة فقويت قال ابو حيان واما ما ذكر من ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل الجرم في ترك الكل فمحال ممتنع فلا استحالة فيه لان لله تعالى ان يرتب على هذا الذنب اليسير العقاب العظيم وبالعكس ثم مثل بالسارق اخذ خمسة تقطع يده ويرد ما اخذ وبالغاصب اخذ منه ما اخذ دون قطع وقال الواحدي اي ان تركت ابلاغ البعض كان كمن لم يبلغ لان ترك البعض محبط لابلاغ ما بلغ وجرمه في كتمان البعض كجرمه في كتمان الكل في انه يستحق العقوبة من ربه وحاشا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتم شيئا مما اوحى الله اليه وقد قالت عائشة رضي الله عنها من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم على الله الفرية والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الاية وهذا قريب من الاجوبة المتقدمة ونظير السؤال في هذه الاية الحديث الصحيح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله قالوا فنفس الجواب هو نفس الشرط واجابوا عنه بانه لا بد من تقدير تحصل به المغايرة فقالوا تقديره فمن كانت هجرته الى الله ورسوله نية وقصدا فهجرته الى الله ورسوله حكما وشرعا ويمكن ان ياتي فيه جواب الرازي الذي اختاره قرا نافع وابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر رسالاته جمعا والباقون رسالته بالتوحيد ووجه الجمع انه عليه الصلاة والسلام بعث بانواع شتى من الرسالة كاصول التوحيد والاحكام على اختلاف انواعها والافراد واضح لان اسم الجنس المضاف يعم ذلك وقد قال بعض الرسل ابلغكم رسالات ربي وبعضهم قال رسالة اعتبارا للمعنيين قوله والله يعصمك من الناس اي يحفظك ويمنعك من الناس روي انه عليه الصلاة والسلام نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني فرعدت يد الاعرابي وسقط من يده وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه فانزل الله تعالى والله يعصمك من الناس فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين ما روي انه شج في وجهه يوم احد وكسرت رباعيته واوذي بضروب من الاذى فالجواب من وجوه فقيل المراد يعصمك من القتل فلا يصلوا الى قتلك وقيل نزلت هذه الاية بعدما شج راسه يوم احد لان سورة المائدة من اخر ما نزل من القران والمراد من الناس ههنا الكفار لقوله ان الله لا يهدي القوم الكافرين وعن انس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة ادم وقال انصرفوا

يا ايها

الناس فقد عصمني الله من الناس وقيل المراد والله يخلصك بالعصمة من بين الناس لان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ان الله لا يهدي القوم الكافرين قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء الاية لما امره بالتبليغ فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وقوله حتى تقيموا التوراة والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا تقدم الكلام على نظيره والتكرير للتاكيد وقوله فلا تاس على القوم الكافرين فيه وجهان احدهما لا تاسف عليهم بسبب طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين والثاني لا تاسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقر ان التوراة حق من عند الله قال بلى قالوا فانا نؤمن بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الاية قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى الاية قرا الجمهور والصابئون بالواو وكذلك هو في مصاحف الامصار وفي رفعه تسعة اوجه احدها وهو قول جمهور اهل البصرة الخليل وسيبويه واتباعهما انه مرفوع بالابتداء وخبره محذوف لدلالة خبر الاول عليه والنية به التاخير والتقدير ان الذين امنوا والذين هادوا من امن منهم الى اخره والصابئون كذلك ونحوه ان زيدا وعمرو قائم اي ان زيدا قائم وعمرو قائم فاذا فعلنا ذلك فهل الحذف من الاول اي يكون خبر الثاني مثبتا والتقدير ان زيدا قائم وعمرو قائم فحذف قائم الاول او بالعكس قولان مشهوران وقد ورد كل منهما قال الشاعر رحمة الله عليه ۞ نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف ۞ اي نحن راضون وعكسه قوله ۞ فمن يك امسى بالمدينة رحله ۞ فاني وقيار بها لغريب ۞ التقدير وقيار بها كذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون الحذف من الاول ايضا فالجواب انه يلزم من ذلك دخول اللام في خبر المبتدا غير المنسوخ بان وهو قليل لا يقع الا في ضرورة شعر فالاية لا يجوز فيها هذا التقدير ان على هذا التخريج قال الزمخشري والصابئون رفع على الابتداء وخبره محذوف والنية به التاخير عما في حيز ان من اسمها وخبرها فانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا والصابئون كذا وانشد سيبويه شاهدا على ذلك ۞ والا فاعلموا انا وانتم بغاة ما بقينا في شقاق ۞ اي فاعلموا انا بغاة ما بقينا في شقاق اي فاعلموا انا بغاة وانتم كذلك ثم قال بعد كلام فان قلت فقوله والصابئون معطوف لا بد له من معطوف عليه قلت هو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة قوله ان الذين امنوا الى اخره ولا محل لها كما لا محل للتي عطفت عليها فان قلت فالتقديم والتاخير لا يكون الا لفائدة فما هي قلت فائدته التنبيه على ان الصابئين يتاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل الصالح فما الظن بغيرهم وذلك ان الصابئين ابين هؤلاء المعدودين ضلالا واشدهم غيا وما سموا صابئين الا لانهم صبوا عن الاديان كلها اي خرجوا كما ان الشاعر قدم قوله وانتم تنبيها على ان المخاطبين اوغل في الوصف بالبغي من قومه حيث عاجل به قبل الخبر الذي هو بغاة لئلا يدخل قومه في البغي قبلهم مع كونهم اوغل فيه منهم واثبت قدما فان قلت فلو قيل والصابئين واياكم لكان التقديم حاصلا قلت لو قيل هكذا لم يكن من التقديم في شيء لانه لا ازالة فيه عن موضعه وانما يقال مقدم ومؤخر للمزال لا للقار في مكانه ويجري هذه الجملة مجرى الاعتراض الوجه الثاني ان ان بمعنى نعم فهو حرف جواب ولا محل لها حينئذ وعلى هذا فما بعدها مرفوع المحل على الابتداء وما بعده معطوف عليه بالرفع وخبر الجميع قوله من امن بالله وكونها بمعنى نعم قول مرجوح قال به بعض النحويين وجعل من ذلك قوله تعالى ان هذان لساحران في قراءة من قرا بالالف وفي الاية كلام طويل ياتي ان شاء الله تعالى في موضعه وجعل منه ايضا قول عبد الله بن الزبير ان وصاحبها جوابا لمن قال رحمه الله ۞ بكر العواذل في الشباب يلمنني والومهنه ۞ ويقلن شيب قد علاك وقد كبرت فقلت انه ۞ اي نعم والهاء للسكت ۞ واجيب بان الاسم والخبر محذوفان في قول ابن الزبير وبقي الاسم المعطوف على الاسم دليلا عليه والتقدير ان وصاحبها ملعونان وتقدير البيت انه كذلك وعلى تقدير ان يكون بمعنى نعم فلا يصح هنا جعلها بمعناها لانها لم يتقدمها شيء يكون جوابا له ونعم لا تقع ابتداء كلام انما تقع جوابا لسؤال فتكون تصديقا له ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ثم سؤال مقدر وقد ذكروا ذلك في مواضع كثيرة منها قوله تعالى لا اقسم لا جرم قالوا يحتمل ان يكون ردا لقائل كيت وكيت الوجه الثالث ان يكون معطوفا على الضمير المستكن في هادوا وهو قول الكسائي وقراءته الفراء والزجاج قال الزجاج هو خطا من جهتين احدهما ان الصابئ في هذا القول يشارك اليهودي في اليهودية وليس كذلك فان الصابئ هو غير اليهودي وان جعل هادوا بمعنى تابوا من قوله تعالى انا هدنا اليك لا من اليهودية ويكون المعنى تابوا هم والصابئون فالتفسير قد جاء بغير ذلك لان معنى الذين امنوا في هذه الاية انما ايمان بافواههم لانه يريد به المنافقين لانه وصف الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ثم ذكر اليهود والنصارى فقال من امن منهم بالله فله كذا فجعلهم يهودا ونصارى فلو كانوا مؤمنين لم يحتج ان يقال ان امنوا فلهم اجرهم واجيب بان هذا على احد القولين اي الذين امنوا مؤمنون نفاقا ورده ابو البقاء ومكي بن ابي طالب بوجه اخر وهو عدم تاكيد الضمير المعطوف عليه قال شهاب الدين وهذا لا يلزم الكسائي من حيث انه قال بقول ترده الدلائل الصحيحة والله اعلم وهذا القول قد

نقله مكي عن الفرا كما نقله غيره عن الكسائي ورد عليه بما تقدم ويحتمل ان يكون الفرا كان يوافق الكسائي ثم رجع ويحتمل ان يكون مخالفا ثم رجع اليه وعلى الجملة فيجوز ان يكون في المسئلة قولان الوجه الرابع انه مرفوع نسقا على محل اسم ان لانه قبل دخولها مرفوع بالابتدا فلما دخلت عليه لم يتغير معناه بل اكدته غاية ما في الباب انها عملت فيه لفظا ولذلك اختص هي وان بالفتح ولكن على راي ذلك دون سائر اخواتها لبقا معنى الابتدا فيها بخلاف ليت ولعل وكان فانه خرج الى التمني والترجي والتشبيه واجرى الفرا الباب مجرى واحدا فاجاز ذلك في ليت ولعل وانشد يا ليتني وانت يا لميس في بلد ليس به انيس نائي بانت وهو ضمير نسقا على اليا في ليتني وهل يجري غير العطف في التوابع مجراه في ذلك فذهب الفرا ويونس الى جواز ذلك وجعلا منه قوله تعالى قل ان ربي يقذف بالحق علام الغيوب فرفع علام عندهما على النعت لربي على المحل وحكوا انهم اجمعون ذاهبون وغلط سيبويه من قال من العرب انهم اجمعون ذاهبون واخذ الناس عليه ذلك في انه غلط اهل اللسان وهم الواضعون والمتلقون من الواضع واجيب بانهم بالنسبة الى عامة العرب غالطون وفي الجملة فلنا قد ردوا هذا المذهب اعني جواز الرفع مطلقا على محل اسم ان مطلقا اعني قبل الخبر وبعده خفي اعراب الاسم او ظهر ونقل بعضهم الاجماع على جواز الرفع على المحل بعد الخبر وليس بشي وبالجملة ففي المسئلة اربعة مذاهب مذهب المحققين القطع مطلقا ومذهب بعضهم التفصيل على الخبر فيمتنع وبعده يجوز ومذهب الفرا ان خفي على اعراب الاسم جاز ذلك لزوال الكراهية اللفظية وحكي عن كلامهم انك وزيد ذاهبان الرابع مذهب الكسائي وهو الجواز مطلقا ويستدل بظواهر قوله ان الذين امنوا والذين هادوا الاية وبقول صابئ البرجمي فمن يك امسى بالمدينة رحله فاني وقيار بها لغريب وبقوله يا ليتنا وهم نخلوا بمنزلة حتى يرى بعضنا بعضا ويأتلف وبقوله والا فاعلموا انا وانتم بغاة وبقوله يا ليتني وانت يا لميس وبقوله انك وزيد ذاهبان فكل هذه فيكون دليلا للكسائي على جواز ذلك مع ظهور اعراب الاسم نحو ان زيدا وعمرو قائمان ورد الزمخشري الرفع على المحل فان قلت هلا زعمت ان ارتفاعه للعطف على محل ان واسمها قلت لا يصح ذلك قبل الفراغ من الخبر لا تقول ان زيدا وعمرو منطلقان فان قلت لم يصح والنية به التاخير فكانك قلت ان زيدا منطلق وعمرو قلت لاني اذا رفعته على محل ان واسمها والعامل في محلها هو الابتدا فيجب ان يكون هو العامل في الخبر لان الابتدا ينتظم الخبرين في عمل كما ينتظمها في عملها فلو رفعت الخبر لان عملت فيهما رافعين مختلفين وهو واضح فيما رد به الا ان يفهم كلامه انه يجيز ذلك بعد استكمال الخبر وقد تقدم ان بعضهم نقل الاجماع وضعف ابن الخطيب ما قاله الزمخشري فقال الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشيا التي تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناه انها كذلك لذواتها ولاعيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشي الواحد غير محال الا ترى ان جميع المحدثات تدل على وجود الله تعالى الثاني ان هذه الجهات بناء على ان كلمة ان مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذه الحروف في رفع الخبر البتة الثالث ان الاشيا الكثيرة اذا عطفت بعضها فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنهم لان الخبر عن الشي عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشي وصفته عين حال الاخر وعين صفته لامتناع الصفة الواحدة للذات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه في التقدير متعدد واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالخبر والبعض بالابتدا ابتدا التقدير ولم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه سلم ان بعد ذكر الاسم وخبر جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتدا واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل بانه لا بد من الحكم بتعديد الخبر وذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالزام الوجه الخامس قال الواحدي وفي الاية قول رابع لهشام بن معاوية وهو ان يضمر خبر ان وشذ الصابئون والتقدير ان الذين امنوا والذين هادوا ارحمون على قوم انهم يسلمون ويعذبون على قول من يقول انهم كفار فيجحد فان الخبر اذا عرف موضعه كما حذف من قوله ان الذين كفروا بالذكر اي يعاقبون قال الواحدي وهذا القول قريب من قول البصريين غير انهم يضمرون خبر الابتدا ويجعلون خبر من امن خبر ان وهذا على العكس من ذلك لانه جعل من امن خبر الابتدا وحذف خبر ان قال شهاب الدين هو كما قال وقد نبهت على ذلك في قولي اولا ان منهم من يقدر الحذف من الاول ومنهم من يعكس الوجه السادس ان الصابئين مرفوع بالابتدا وخبره محذوف كمذهب سيبويه والخليل الا انه لا ينوي بهذا المبتدا التاخير والفرق بينه وبين سيبويه نية التاخير وعدمها قال ابو البقا وهو ضعيف ايضا لما فيه من لزوم الحذف والفصل اي لما يلزم من الجمع بين الحذف والفصل ولا يعني بذلك ان المكان من مواضع الحذف اللازم لان القران يلزم ان يتلى على ما انزل وان كان ذلك المكان في غيره يجوز فيه الذكر والحذف الوجه السابع ان الصابئين منصوب وانما جا على لغة بني الحارث وغيرهم الذين يجعلون المثنى بالالف في كل حال نحو رايت الزيدان ومررت بالزيدان نقل ذلك مكي بن ابي طالب وابو البقا وكان شبهة هذا القائل على ضعفها انه راى الالف علامة رفع المثنى وقد جعلت في هذه اللغة ثابتة رفعا ونصبا وجرا وكذلك الواو هي علامة رفع المجموع علامة

ينبغي

ينبغي في حالة النصب والجر كما نصبت الالف وهذا ضعيف بل فاسد الوجه الثامن ان علامة النصب في الصابئون فتحة النون والنون حرف الاعراب كهي في الزيتون وعربون قال ابو البقا فان قيل انما اجاز ابو علي ذلك مع اليا لا مع الواو قيل قد اجازه غيره والقياس لا يدفعه قال شهاب الدين يشير الى مسئلة وهو ان الفارسي اجاز في بعض جموع السلامة وهي ما جرت مجرى المكسر كسنين وسنين ان يجعل الاعراب نونها بشرط ان يكون ذلك مع اليا خاصة دون الواو وينقل اجازه البنين قال الشاعر رحمه الله عليه وكان لنا ابو حسن علي اباً برا ونحن له بنين وفي الحديث الشريف اللهم اجعلها عليهم سنينا كسنين يوسف وقال دعاني من نجد فان سنينه لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا فاثبتا النون في الاضافة فلما جاءت هذه القراءة ووجهت بان علامة النصب فتحة النون وكان المشهور بهذا القول انما هو الفارسي سال ابو البقا هذه المسئلة واجاب بان غيره يجيزه حتى مع الواو وجعل ان القياس لا ياباه قال شهاب الدين القياس ياباه والفرق بينه حال كونه باليا وبين كونه بالواو ظاهر وقد حققته في شرح التسهيل نعم اذا سمي بجمع المذكر السالم جاز فيه خمسة اوجه احدها انه يعرب بالحركات مع الواو ويصير نظير الدون فيقال جاء الزيدون ورايت الزيدون ومررت بالزيدون كجاء الدون ورايت الدون هذا اذا سمي زمانا دام جمعا فلا احفظ ما ذكر ابو البقا ومن اثبت حجة على من نفى لا سيما تقدمه في العلم والزمان الوجه التاسع قال مكي وانما رفع الصابئون لان ان لم يظهر لها عمل في الذين فبقي المعطوف على رفعه الاصلي قبل دخول ان على الجملة وهذا هو بعينه مذهب الفرا اعني يجيز العطف على اسم ان اذا لم يظهر فيه اعراب الا ان عبارة مكي لا توافق هذا ظاهرا قال ابن الخطيب معللا قول الفرا ان ان ضعيفة في العمل ههنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان لم تعمل الا لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل والحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه ليس يبقى مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين والثالث انها انما يظهر اثرها في تغيير الا اما الاسما التي لا تتغير عند اختلاف العوامل فلا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض واذا ثبت هذا فنقول اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب ويجوز ان يقال ان هولاء اخوتك يكرموننا وان نظام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل واذا صارت بحيث لا يظهر لها في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا فهذا تقرير قول الفرا وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم وعلى قول الفرا فلا حاجة اليه وكان ذلك اولى وقرا ابي بن كعب وعثمان بن عفان وعايشة والجحدري وسعيد بن جبير وجماعة والصابين باليا ونقلها صاحب الكشاف عن ابن كثير وهذا غير مشهور عنه وهذه القراءة واضحة التخريج عطفا على لفظ اسم ان وان كان فيها مخالفة لسواد المصحف فهي مخالفة يسيرة ولها نظائر كقراءة قنبل عن ابن كثير سراط وبابه بالسين وكقراءة حمزة اياه في رواية بالزاي وهو مرسوم بالصاد في سائر المصاحف [illegible] وقرا الحسن البصري والزهري والصابيون بكسر الباء بعدها ياء خالصة وهو تخفيف للهمزة كقراءة من قرا يستهزون بضم الزاي [illegible] وقد تقدم قراءة نافع في الهمزة واما النصارى فهو منصوب عطفا على لفظ اسم ان ولا حاجة الى ادعا كونه مرفوعا عطفا على المحل [illegible] قوله من امن يجوز في من وجهان احدهما انها شرطية وقوله فلا خوف جواب الشرط وعلى هذا فمن في محل جزم بالشرط وفلا خوف في محل جزم بكونه جوابه [illegible] والثاني ان تكون موصولة والخبر فلا خوف ودخلت الفا لشبه المبتدا بالشرط فمن على هذا محله الرفع بالابتدا [illegible] لوقوعه خبرا والفا جايزة الدخول كما في غير القران وعلى هذين الوجهين فمحل من رفع بالابتدا [illegible] ان تكون في محل نصب بدلا من اسم ان وما عطف عليه ويكون بدلا من المعطوف فقط [illegible] المراد بهم المومنون حقيقة والمومنون نفاقا [illegible] فالعايد على من الجملة محذوف

فصل

[illegible] معنى قوله ان الذين امنوا اي باللسان وقوله من امن اي بالقلب وعلى هذا فالمراد به المنافقون وقيل ان الذين امنوا على حقيقة الايمان من امن بالله اي ثبت على الايمان بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون [illegible]

عدم عند عدم الشرط فان لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه متحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب
الكبيرة لا القطع بان الله يعفو عنه لا محالة وكان الخوف والحزن حاصلا قبل ظهار العفو **قوله تعالى** لقد اخذ الله
ميثاق بني اسرائيل الاية والمقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفا بعهد الله وهذا متعلق باول السورة وهو
قوله اوفوا بالعقود **قوله** كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم الكلام على كلما مشبعا وقال الزمخشري كلما جاءهم رسول جملة شرطية وقعت
صفة لرسولا والراجع محذوف اي رسول منهم قال فان قلت اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون ناب
عن الجواب لان الرسول الواحد لا يكون فريقين لانه لا يحسن ان تقول ان اكرمت اخي اخاك اكرمت قلت هو محذوف يدل
عليه قوله تعالى فريقا كذبوا وفريقا يقتلون كانه قيل كلما جاءهم رسول ناصبوه وقوله فريقا كذبوا جواب مستانف لقائل
ان يقول كيف فعلوا برسلهم قال ابو حيان وليس كلما شرطا بل كل منصوب على الظرف وما مصدرية ظرفية ولم تجزم العرب
بها اصلا ومع تسليم ان كلما شرط فلا يمتنع لما ذكر اما الاول فلان المراد برسول الجنس لا الواحد بعينه فيصح انقسامه
الى فريقين نحو لا اصحبك ما طلع نجم اي جنس النجوم واما الثاني فيعني انه لا يجوز تقديم معمول جواب الشرط عليه
وهذا الذي منعه انما منعه الفرا وحده واما غيره فاجاز ذلك وهذا مع تسليم ان كلما شرط واما اذا مشينا على انها ظرفية
فلا حاجة الى الاعتذار عن ذلك ولا يمتنع تقديم معمول الفعل العامل في كلما تقول كلما جيتني اخاك اكرمت قال شهاب
الدين هذا واضح من انها ليست شرطا وهذه العبارة تكثر في عبارة الفقها دون النحاة وفي عبارة ابي البقا ما يشبه
فربما قاله الزمخشري فانه قال وكذبوا جواب كلما وفريقا مفعول بكذبوا وفريقا منصوب بيقتلون وانما قدم مفعوله
يقتلون لتواخي روس الاي وقدم مفعول كذبوا مناسبة لما بعده قال الزمخشري فان قلت لم جي باحد الفعلين ماضيا
وبالاخر مضارعا قلت جي بيقتلون على حكاية الحال الماضية استفظاعا للفعل واستحضارا لتلك الحال الشنيعة للتعجب
منها انتهى وقد يقال فلم لا حكيت حال التكذيب ايضا فيجا بالفعل مضارعا لذلك ويجاب بان الاستفظاع في القتل
وشناعته اكثر من شناعة التكذيب وايضا فانه لما جي به مضارعا ناسب روس الاي **قوله تعالى** وحسبوا ان لا تكون
فتنة الاية قرا حمزة والكسائي وابو عمرو ويكون برفع النون والباقون بنصبها فمن رفع فان عنده مخففة من الثقيلة واسمها
ضمير الامر والشان محذوف تقديره انه ولا نافية وتكون تامة وفتنة فاعلها والجملة خبر ان وهي مفسرة لضمير الامر
والشان وعلى هذا فحسب هنا للتيقن لا للشك ومن مجيها لليقين قول الشاعر ٭ حسبت التقى والجود خير تجارة
رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا ٭ اي تيقنت لانه لا يليق الشك بذلك ٭ وانما اضطررنا الى جعلها في الاية الكريمة بمعنى
اليقين لان ان المخففة لا تقع الا بعد يقين فاما قوله رحمة الله عليه ارجوا واامل ان تدنو مودتها ٭ وما اخال لدينا منك تنويل
فظاهر انها مخففة لعدم اعمالها الفعل ووقعت بعد ارجوا واامل وليسا بيقين والجواب من وجهين احدهما ان ان ناصبة
وانما اهملت حملا على ما المصدرية ويدل على ذلك انها لو كانت مخففة لفصل بينها وبين الجملة الفعلية بما سنذكره ويكون هذا
مثل قول الله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة كقوله ٭ احيي فدت نفسي نفوسكما ٭ وحيثما كنتما لقيتما رشدا ٭
ان تحملا حاجة لي خف محملها ٭ فاستوجبا منه عندي بها ويدا ٭ ان تقرءان على اسماء ويحكما ٭ مني السلام وان لا تشعرا احدا
فقوله ان تقران بدل من الحاجة ٭ وقد اهملان ومثله قوله رحمة الله عليه ٭ اني زعيم يا نويقة ان امنت من الرزاح ٭ ونجوت
من وصب العدو الى الرواح ٭ ان تهبطين بلاد قوم يرتعون من الطلاح ٭ وكيف ما قدر فيما ذكرته من الابيات يلزم احد
شذوذين قد قيل باحتمال كل منهما اما اهمال ان واما وقوع المخففة بعد غير علم وعدم الفصل بينها وبين الجملة الفعلية والثاني
من وجهي الجواب ان رجاه واامله قويا حتى قرب من اليقين فاجراهما مجراه في ذلك ٭ واما قول الشاعر ٭ وعلموا ان
يوملون فجادوا ٭ قبل ان يسلوا باعظم سول ٭ فالظاهر انها المخففة وشذ عدم الفصل ٭ ويحتمل ان تكون الناصبة
شذ وقوعها بعد العلم ٭ وشذ اهمالها ففي الاول شذوذ واحد وهو عدم الفصل وفي الثاني شذوذان وقوع الناصبة
بعد العلم واهمالها حملا على ما اختها وجا هنا على الواجب عند بعضهم والاحسن عند اخرين وهو الفصل بين ان المخففة
وبين خبرها اذا كان جملة فعلية متصرفة غير دعا والفاعل اما نفي كهذه الاية واما حرف تنفيس كقوله تعالى علم ان
سيكون منكم مرضى ومثله علمت ان سوف يقوم واما قد كقوله تعالى ونعلم ان قد صدقتنا واما لو وهي غريبة كقوله وان
لو استقاموا ان لو كانوا يعلمون الغيب وتحرزت بالفعلية من الاسمية فانها لا تحتاج الى فاصل كقوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى وان عسى ان يكون وبغير دعا من الواقعة دعا كقوله تعالى ان غضب الله عليه في قراة نافع ومن نصب يكون فان
عنده هي الناصبة للمضارع دخلت على فعل منفي بلا ولا لا تمنع ان يعمل ما بعدها فيما قبلها من ناصب ولا جازم ولا
جار فالناصبة كهذه الاية والجازم كقوله تعالى الا تفعلوه تكن فتنة في الارض الا تنصروه فقد نصره الله والجار
نحو جيت بلا زاد وحسب هنا على بابها من الظن فالناصب لا يقع بعد علم كما ان المخففة لا تقع بعد غيره وقد شذ وقوع
الناصبة وهو نص فيه كقوله رضي الله عنه ٭ اذا الناس قد علموا ٭ ان لا يدانينا في خلقه بشر ٭ وليس لقايل ان يقول
العلم هنا بمعنى الظن اذ الضرورة تدعوا اليه والاكثر بعد افعال الشك النصب بان ولذلك اجمع على النصب في قوله

تعالى

تعالى فلا يرون ان لا يرجع احسب الناس ان يتركوا واما قوله تعالى فلا يرون ان لا يرجع اليهم الجمهور على الرفع لان الروية
بمعنى العلم والحاصل انه متى وقعت بعد علم وجب ان تكون المخففة واذا وقعت بعد ما ليس بعلم ولا شك وجب ان تكون
الناصبة وان وقعت بعد فعل يحتمل اليقين والشك جاز فيها وجهان باعتبارين ان جعلناه يقينا جعلناها المخففة ورفعنا
ما بعدها وان جعلناه شكا جعلناها الناصبة ونصبنا ما بعدها والاية الكريمة من هذا الباب وكذلك قوله تعالى افلا
يرون ان لا يرجع وقوله احسب الناس ان يتركوا لكن لم يقرا في الاولى الا بالرفع ولا في الثانية الا بالنصب لان القراة سنة
متبعة وهذا تحرير القول فيها وانما قلنا ذلك لان بعضهم يقول يجوز فيها بعد افعال الشك وجهان فتوهم هذا انه يجوز
فيها ان يكون المخففة والفعل بعدها باق على معناه من الشك لكن مرتد ما ذكرناه من الصلاحية اللفظية بالاعتبارين
المتقدمين ولهذا قال الزمخشري فان قلت كيف دخل فعل الحسبان على ان التي هي للتحقيق قلت نزل حسبانهم لقوته في صدورهم
منزلة العلم والسبب المقتضي لوقوع المخففة بعد اليقين والناصبة بعد غيره وجواز الوجهين فيما تردد ما ذكروه
وهو ان المخففة تدل على ثبات الامر واستقراره لانها للتوكيد كالمشددة والعلم وبابه كذلك فناسب ان يوقعها بعد
اليقين كقوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم تعلم ان الله على كل شي قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض
الى غير ذلك والنوع الذي لا يدل على ثبات واستقرار تقع بعده الناصبة كقوله تعالى والذي اطمع ان يغفر لي فخشينا ان تصيبنا
دايرة فخشينا ان يرهقهما أاشفقتم ان تقدموا الى غير ذلك والنوع المحتمل للامرين تقع بعده تارة المخففة وتارة
الناصبة لما تقدم من الاعتبارين وعلى كل اعني كونها المخففة او الناصبة فهي سادة مسد المفعولين عند جمهور البصريين
وسد الاول والثاني محذوف عند ابي الحسن اي حسبوا عدم الفتنة كاينا او حاصلا وحكى بعض النحويين انه ينبغي
لمن رفع ان يفصل ان بلا في الكتابة لان الها المضمرة حايلة في المعنى ومن نصب لم يفصل لعدم الحايل بينهما قال ابو عبد الله
هذا ربما ساغ في غير المصحف اما المصحف فلم يرسم الا على الاتصال اذ في هذه العبارة تجوز اذ لفظ الاتصال مشعر بان يكتب
ان لا متوصلة ان بلا في الخط فينبغي ان يقال لا تثبت لهذا صورة اي يثبت لها صورة منفصلة واختلفوا في الفتنة فقيل
هي العذاب اي وظنوا ان لا يكون عذاب وقيل هي الابتلا والاختبار بالقحط والوبا والقتل والعداوة والبغضا
فيما بينهم وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم ان لا تقع
فتنة يحتمل وجهين اما انهم كانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع اخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله واما
انهم ان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطيين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابنا الله واحباوه
وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم وابايهم يدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب قوله
فعموا وصموا اي فعموا عن الحق فلم يبصروا وصموا بعد موسى ثم تاب الله عليهم ببعث عيسى وقيل عموا وصموا في زمان زكريا
ويحيى وعيسى عليهم الصلاة والسلام اي تاب الله على بعضهم حيث امن بعضهم به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد
صلى الله عليه وسلم بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود ومن اصروا على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم
الا ان جمعا منهم امنوا به كعبد الله بن سلام واصحابه وقيل عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم
ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم روية الله جهرة ونزول الملايكة وقال القفال ذكر الله في سورة بني اسرايل
ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الاية فقال وقضينا الى بني اسرايل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا
كبيرا فاذا جا وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم
رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جا وعد
الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا
كثير منهم قوله ثم عموا وصموا كثير منهم في هذا التركيب خمسة اوجه احدها ان الواو علامة جمع الفاعل كما يلحق كما يلحق الفعل
بالتانيث ليدل على تانيث الفاعل كقامت هند وهذه اللغة جارية في المثنى وجمع الاناث ايضا فيقال قاما اخواك وقمن
اخواتك كقوله ٭ وقد اسلماه مبعد وحميم ٭ وقوله ٭ ولكن ديافي ابوه وامه ٭ يحوران يعصرون السليط اقاربه ٭ واستشهد
بعضهم بقوله عليه الصلاة والسلام يتعاقبون فيكم ملايكة ويعبر النحاة عن هذه اللغة بلغة اكلوني البراغيث ولكن الانفع
ان لا يلحق الفعل علامة وافرق النحويون بين لحاق علامة التانيث وعلامة التثنية والجمع بان علامة التانيث الزم لان
التانيث في ذات الفاعل بخلاف التثنية والجمع فانه غير لازم الوجه الثاني ان الواو ضمير عايد على المذكورين العايد
عليهم واو حسبوا وكثير بدل من هذا الضمير كقولك اخوتك قاموا كبيرهم وصغيرهم ونحوه والابدال كثير في القران قال
تعالى الذي احسن كل شي خلقه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الوجه الثالث ان الواو ضمير ايضا
وكثير بدل منه والفرق بين هذا الوجه فهو مفسر بما بعده وهذا احد المواضع التي يفسر فيها الضمير بما بعده وهو ان
يبدل منه ما يفسره وهي مسلة خلاف تقدم تحريرها ٭ الوجه الرابع ان الضمير عايد على من تقدم وكثير خبر مبتدا محذوف
وقدره مكي تقديرين احدهما قال تقديره العمي والصم كثير منهم والثاني العمي والصم كثير منهم ودل على ذلك قوله تعالى

ثم عموا وصموا الفعلي تقديره الاول يكون كثير صادقا على العمي والصمم لا عليهم ومنهم صفة له بمعنى انه صادر منهم وهذا
الذي غير ظاهر وقدره الزمخشري فقال اولئك كثير منهم الوجه الخامس ان كثير مبتدا والجملة الفعلية قبله خبر ولا يقال ان
ان الفعل متى وقع خبرا وجب تاخيره لان ذلك مشروط بكون الفاعل مستترا نحو زيد قام لانه لو قدم فقيل قام زيد لا تلتبس
بالفاعل فان قيل وهذا ايضا يلتبس بالفاعل في لغة اكلوني البراغيث فالجواب انها لغة ضعيفة لا يبالي بها وضعف
ابو البقا هذا الوجه بمعنى اخر فقال لان الفعل قد وقع في موضعه ولا نه غيره وفيه نظر لانا لا نسلم انه قد وقع موقعه وانما
كان ذلك واقعا موقعه لو كان مجردا من علامة ومثل هذه الاية ايضا قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا والجمهور على عموا
وصموا بفتح العين والصاد والاصل عميوا وصمموا كفروا فاعل الاول بالحذف والثاني بالادغام وقرا يحيى بن وثاب
وابراهيم النخعي بضم العين والصاد وتخفيف الميم من عموا قال الزمخشري على تقدير عماهم الله وصمهم اي رماهم وضربوا
بهم بالعمى والصمم كما يقال تركته اذا ضربته بالترك وهو رمح قصير وركبته اذا ضربته بركبتك ولم يعترض عليه ابو
حيان وكان قد قال قبل ذلك بعد ان حكى القراة جرت مجرى زكم الله وازكم الله ولا يقال عمته ولا اصممته
ومما فعل جات مبنية للمفعول الذي لم يسم فاعله وهو متعد به ادخلت همزة النقل وهي نوع غريب في الافعال انتهى فقوله
كما لا يقال عمته ولا اصممته يقتضي ان الثلاثي منها لا يتعدى والزمخشري قد قال على تقدير عماهم الله وصمهم الله فاستعمل
ثلاثيه متعديا فان كان ما قاله ابو حيان صحيحا فينبغي ان يكون كلام الزمخشري فاسدا او بالعكس وقرا ابن ابي عبلة كثير
نصبا على انه نصب لمصدر محذوف وتقدم غير مرة انه عند سيبويه حال وقال مكي ولو نصبت كثيرا في الكلام لجاز ان
تجعله نعتا لمصدر محذوف اي عمى وصمما كثيرا فكانه لم يطلع عليها قراة ولم تصح عنده لشذوذها وقوله فعموا عطفه
بالفا وقوله ثم عموا وصموا عطفه بثم وهو معنى حسن وذلك انهم عقب الحسبان حصل لهم العمى والصمم من غير تراخ فاسند
الفعلين اليهم بخلاف قوله فاصمهم واعمى ابصارهم لان هذا فيمن لم يسبق له هداية فاسند الفعل الحسن لنفسه في
قوله ثم تاب الله عليهم وعطف قوله ثم عموا بحرف التراخي دالة على انهم تمادوا في الضلال الى وقت التوبة **فصل**
المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر واذا كان كذلك فنقول فاعل هذا الجهل اما ان يكون هو الله تعالى والعبد فالاول
يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا
ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا الجهل يسبقه جهل اخر الا ان الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل
الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من
قتل الانبيا وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد **قوله تعالى** لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم الاية لما
تكلم مع اليهود شرع في الكلام هاهنا مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وهذا قول الملكانية
واليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت عيسى واتحد بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله
ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو حجة قاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين
نفسه وبين غيره في ان دلايل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال تعالى انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار
وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اهل السنة بهذا على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا لانه تعالى جعل اعظم
انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين وهو ان الله حرم عليهم الجنة وما واهم النار وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع
يشفع لهم فلو كان الفساق من المومنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم لهذا الوعيد فايدة **قوله تعالى** لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة معناه احد الثلاثة ولذلك منع الجمهور ان ينتصب ما بعده لا تقول ثالث ثلاثة
ولا رابع اربعة قالوا لانه اسم فاعل ويعمل عمل فعله وهنا لا يقع موقعه فعل اذ لا يقال ربعت الاربعة ولا ثلثت الثلاثة
وايضا فانه احد الثلاثة فيلزم ان يعمل في نفسه واجاز النصب بمثل هذا ثعلب ورد عليه الجمهور بما ذكر اما اذا كان من
غير لفظ ما بعده فانه يجوز فيه وجهان النصب والاضافة نحو رابع ثلاثة وان شئت ثلاثة واعلم انه يجوز ان يبنى
من احد الى عشر صيغة اسم فاعل نحو واحد ويجوز قلبه فيقال حادي وثاني وثالث الى عاشر وحينئذ يجوز ان يستعمل مفردا
فيقال ثالث ورابع كما يقال ثلاثة واربعة من غير ذكر مفسر وان يستعمل استعمال اسما الفاعلين ان وقع بعدها مغاير له لفظا
ولا يكون الا ما دونه برتبة واحدة نحو عاشر تسعة وتاسع ثمانية فلا يجامع ما دونه برتبتين نحو عاشر ثمانية ولا
ثامن اربعة ولا يجامع ما فوقه مطلقا فلا يقال سبع عشرة ولا رابع ستة اذا تقرر ذلك فيعطى حكم اسم الفاعل فلا
يعمل الا بشروط واما اذا وافق لفظا وجبت اضافته نحو ثالث ثلاثة وثاني اثنين وفيه خلاف ثعلب ويجوز ان يبنى
ايضا من احد عشر الى تسعة عشر فيقال حادي عشر وثالث عشر ويجوز ان يستعمل مفردا كما ذكرنا ويجوز ان يستعمل مجامعا
لغيره ولا يكون الا موافقا فيقال حادي عشر احد عشر وثالث عشر ثلاثة عشر ولا يقال ثالث عشر اثني عشر وان كان بعضهم
خالف وحكم المونث حكمه في الصفات الصريحة فيقال ثالثة ورابعة وحادية عشرة وثالث عشرة ثلاث عشرة وله احكام
كثيرة مذكورة في كتب النحو **فصل** هذا قول المرقوسية وفيه طريقان احدهما قول المفسرين وهو ان النصارى

يقولون

يقولون ان الالهية بين الله ومريم وعيسى وكل واحد من هولاء اله ويوكد ذلك قوله للمسيح اانت قلت للناس اتخذوني وامي
الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة او واحد من ثلاثة الهة يدل عليه قوله تعالى في الرد عليهم وما من
اله الا اله واحد قال الواحدي والبغوي من قال ان الله تعالى ثالث ثلاثة ولم يرد به ثالث ثلاثة الهة فانه ما من شي الا
والله ثالثه بالعلم لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم
لابي بكر رضي الله عنه ما ظنك باثنين الله ثالثهما الطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر
واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة
وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة واثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله
اختلطت بجسم عيسى اختلاط الما بالخمر واختلاط الما باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل
اله واحد وهذا باطل ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة وليس في الدنيا مقالة اشد
فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى **قوله** وما من اله من زايدة في المبتدا لوجود الشرطين وهما كون الكلام غير
ايجاب وتنكير ما جرته والا بدل من محل اله المجرور بمن الاستغراقية لان محله رفع كما تقدم والتقدير وما من اله في الوجود
الا اله متصف بالوحدانية قال الزمخشري من في قوله من اله للاستغراق وهي المقدرة مع لا التي لنفي الجنس في قوله لا اله
الا الله والمعنى وما من اله قط في الوجود الا اله متصف بالوحدانية وهو الله تعالى فقد حصل من هذا ان من اله مبتدا
وخبره محذوف والا اله بدل على المحل قال مكي ويجوز في الكلام النصب الا الها على الاستثنا قال ابو البقا ولو قري
بالجر بدلا من لفظ اله لكان جايزا في العربية قال شهاب الدين ليس كما قال لانه يلزم زيادة من في الجواب لان النفي
انتقض بالا لو قلت ما قام الا من رجل لم يجز فلذا هذا وانما يجوز ذلك على راي الكوفيين يشترطون تنكير مجرورها
فقط والاخفش لا يشترط شيا قال مكي واختار الكسايي الخفض على البدل من لفظ اله وهو بعيد لان من لا تزاد في الواجب
قال شهاب الدين ولو ذهب ذاهب الى ان قوله الا اله خبر المبتدا ويكون المسالة من الاستثنا المفرغ كانه قيل ما اله الا اله
متصف بالوحدانية لما ظهر له منع لكني لم ارهم قالوه وفيه مجال النظر ثم قال تعالى وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين
كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه ليمسن الذين قاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانية فخص الذين كفروا
والعلة بان بعضهم يومن **قوله** ليمسن جواب قسم محذوف وجواب الشرط محذوف لدلالة هذا عليه والتقدير والله ان لم
ينتهوا ليمسن وجا هذا على القاعدة المقررة وهو انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب سابقهما ما لم يسبقهما ذو خبر وقد يجاب
الشرط مطلقا وقد تقدم ايضا ان فعل الشرط حينئذ لا يكون الا ماضيا لفظا او معنى لا لفظا كهذه الاية فان قيل السابق
هنا الشرط والقسم مقدر فيكون تاخيره مقدرا فالجواب انه لو قصد تاخر القسم في التقدير لاجيب الشرط فلما اجيب القسم
علم انه مقدر التقديم وعبر بعضهم عن هذا فقال لام التوطية للقسم قد تحذف ويراعى حكمها كهذه الاية اذ التقدير ولين لم
كما صرح به في غير موضع كقوله لين لم ينته المنافقون ونظير هذه الاية قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن وان اطعتموهم
انكم لمشركون وتقدم ان هذا النوع من جواب القسم يجب ان يتلقى باللام واحدى النونين عند البصريين الا ما استثني كما تقدم
قال الزمخشري فان قلت فهلا قيل ليمسنهم عذاب اليم قلت في اقامة الظاهر مقام المضمر فايدة وهي تكون الشهادة
عليه بالكفر وقوله منهم في محل نصب على الحال قال ابو البقا اما من الذين واما من ضمير الفاعل في كفروا قال شهاب الدين لم يتغير الحكم
في المعنى لان الضمير الفاعل هو نفس الموصول وانما الخلاف لفظي قال الزمخشري من في قوله ليمسن الذين كفروا منهم للبيان
كالتي في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان قلت فعلى هذا يتعلق منهم بمحذوف كان قلت هو على جعله حالا متعلق ايضا بمحذوف
قلت الفرق بينهما ان جعله حالا يتعلق بمحذوف وذلك المحذوف هو حال في الحقيقة وعلى هذا الوجه يتعلق بفعل مفسر للموصول
الاول كانه قيل اعني منهم ولا محل لاعني لانها كلمة تفسيرية وقال ابو حيان ومن في منهم للتبعيض اي كاينا منهم والرابط حاصل
بالضمير فكانه قيل كافرهم وليس كلهم بقوا على الكفر انتهى يعني هذا تقدير لكونها تبعيضية ويعني كونها في محل نصب على الحال
قوله تعالى افلا يتوبون تقدم نظيره مرارا وان فيه راي مراي الجمهور وتقديم حرف العطف على الهمزة تقديرا وراي
ابي القاسم تبقيته على حاله وحذف جملة معطوف هذا عليها والتقدير ايثبتون على كفرهم فلا يتوبون والاستفهام
فيه قولان اظهرهما انه للتعجب من حالهم اي كيف لا يتوبون ولا يستغفرون من هذه المقالة الشنعا والثاني انه بمعنى الامر
وهو راي ابن زياد والفرا كانه قال توبوا واستغفروا من هاتين المقالتين كقوله فهل انتم منتهون وكلام ابن عطية يفهم
انه للتحضيض قال الله جل وعلا بهم بتحضيضه اياهم على التوبة وطلب المغفرة يعني بذلك من حيث المعنى والا فهم
التحضيض من هذا اللفظ غير مسلم فكيف يفهم ان حرف العطف فصل بين الهمزة ولا المفهم للتحضيض فان قيل هذا انما
يشكل على قولنا ان الا التحضيضية بسيطة غير مركبة فلا يدعى فيها الفصل بحرف العطف اما اذا قلنا انها همزة الاستفهام
دخلت على لا النافية وصار معناهما التحضيض فلا يضر الفصل بحرف العطف لانه عهد في لا النافية الداخل عليها همزة
للاستفهام فالجواب انه لا يجوز مطلقا لان ذلك المعنى قد انسلخ وحدث معنى اخر وهو التحضيض فلا يلزم من الجواز

في الاصل بعد وجود ثم معنى جديد **قوله تعالى** ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية وهذا كقوله وما
محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل قد خلت صفة له كما في الاية الاخرى وتقدم معنى الحصر اي ما هو الا رسول من جنس الرسل
الذين مضوا من قبله وليس باله كما ان الرسل الذين مضوا لم يكونوا آلهة وجاء بالبينات من الله كما اتوا بامثالها ان ابرا الاكمه
والابرص واحيا الموتى باذن الله على يده كما احيا موسى العصا وجعلها حية تسعى وفلق له البحر وضرب البحر فانفجرت
منه اثنتي عشرة عينا وان كان خلقه من غير ذكر فقد خلق الله تعالى آدم من غير ذكر ولا انثى **قوله** وامه صديقة مبتدا
وخبر ولا محل لهذه الجملة من الاعراب وصديقة تانيث صديق وهو بناء مبالغة كفعال وفعول الا انه لا يعمل عمل امثلة
المبالغة فلا يقال زيد شريب العسل كما يقال شراب العسل وان كان القياس اعماله وهو من صدق الثلاثي او من صدق
مضعفا القياس يقتضي الاول لان امثلة المبالغة تطرد من الثلاثي دون الرباعي فانه لم يجي منه الا القليل وقال الزمخشري
بانه من التصديق وكذا ابن عطية الا انه جعله محتملا وهذا واضح لقوله وصدقت بكلمات ربها فقد صرح بالفعل المسند
اليها مضعفا وعلى الاول معناه انها كثيرة الصدق **قوله** كانا ياكلان الطعام لا محل له لانه استينا في وبيان لكونهما كسائر
البشر في احتياجهما الى ما يحتاج اليه كل جسم مولف والاله الحق منزه عن ذلك وقال بعضهم هو كناية عن احتياجهما الى النقض
وهذا ضعيف من وجوه الاول انه كل من اكل الحدث فان اهل الجنة ياكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة
الى الطعام وهذه الحاجة من اقوى الدلايل على انه ليس باله فاي حاجة بنا الى جعله كناية عن شي اخر الثالث ان الاله هو
القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه
كيف يعقل ان يكون الها للعالمين والمقصود من هذه الاية الاستدلال على فساد قول النصارى لان من كان له ام فقد حدث بعد ان لم
يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها وكل من احتاج الى الطعام اشد الحاجة لم يكن الها لان الاله هو الذي يكون غنيا عن جميع
الاشيا وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من ان يحتاج فيه الى دليل **قوله** كيف منصوب بقوله نبين بعده وتقدم ما فيه
من قوله كيف تكفرون ونحوه ولا يجوز ان يكون معمولا لما قبله لان له صدر الكلام وهذه الجملة الاستفهامية في محل نصب لانها
متعلقة للفعل قبلها وقوله ثم انظر انى يوفكون كالجملة قبلها وانى بمعنى كيف ويوفكون ناصبا لانى ويوفكون بمعنى يصرفون
وفي تكرير الامر بقوله انظر ثم انظر دلالة على الاهتمام بالنظر وايضا فقد اختلف متعلق النظرين فان الاول امر بالنظر في كيفية
ايضاح الله تعالى لهم الايات وبيانها بحيث انه لا شك ولا ريب والامر الثاني بالنظر في كونهم صرفوا عن تدبرها والايمان بها
وكونهم قلبوا اعجازا اريبهم قال الزمخشري فان قلت ما معنى التراخي في قوله ثم انظر قلت معناه ما بين العجبين يعني انه بين
لهم الايات بيانا عجبا وان اعراضهم عنها اعجب منه انتهى يعني انه من باب التراخي في الرتب لا في الازمنة ونحوه ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون وسياتي **فصل** يقال افكه يافكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشي
ماقوك عنه وقد افكت الارض اذا صرف عنها المطر والمعنى كيف تصرفون عن الحق قال اهل السنة دلت الاية على انهم مصروفون
عن تامل الحق والانسان يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لذلك فعلمنا
ان الله تعالى صرفهم عن ذلك **قوله تعالى** قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا الاية وهذا دليل ايضا على فساد
قول النصارى وذلك من وجوه الاول ان ذلك ان اليهود كانوا يعادون عيسى عليه الصلاة والسلام ويقصدونه بالسوء
فما قدر على اضرارهم وكان له ايضا انصار وصحابة يحبونه فما قدر على ايصال النفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار
والنفع كيف يعقل ان يكون الها الثاني ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش وطلب الما منهم
صبوا الخل في منخره ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل كونه الها الثالث ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما
سواه ويكون كل ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله لان الاله لا يعبد شيا انما
العبد هو الذي يعبد الاله فلما عرف بالتواتر كونه ملازما على الطاعات والعبادات علمنا انه كان يفعلها لكونه محتاجا
في تحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم
واذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام
حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا **قوله** ما لا يملك يجوز ان يكون ما بمعنى الذي وان تكون نكرة
موصوفة والجملة بعده صلة فلا محل لها او صفة فمحلها النصب وفي وقوع ما على العاقل هنا لاريد به عيسى وامه وجوه
احدها انه اتى بها مرادا بها العاقل لانها مبهمة تقع على كل شي كذا قاله سيبويه او اريد به النوع كقوله فانكحوا ما طاب
لكم من النسا اي النوع الطيب او اريد به العاقل مع غيره لان اكثر ما عبد من دون الله غير عاقل كالاصنام والاوثان
والكواكب والشجر او شبهه على اول احواله لانه في اول احواله لا يوصف بعقل فكيف يتخذ الها معبودا **قوله** والله
هو السميع العليم هو يجوز ان يكون مبتدا ثانيا والسميع خبره والعليم خبر ثان او صفة والجملة خبر الاول ويجوز ان يكون
فصلا وقد عرف ما فيه ويجوز ان يكون بدلا وهذه الجملة الظاهر فيها انها لا محل لها من الاعراب ويحتمل ان تكون في محل
نصب على الحال من فاعل يعبدون اي تعبدون غير الله والحال ان الله تعالى هو المستحق للعبادة لانه يسمع كل شي ويعلمه

والله

والله نحو الكلام الزمخشري فانه قال والله هو السميع العليم متعلق باتعبدون اي اتشركون بالله ولا تخشونه والله الذي
سميع ما يقولون ويعلم ما يعتقدون افتعبدون العاجز والله هو السميع العليم فعلى هذا قوله والله هو السميع العليم المراد منه
التهديد والرابط بين الحال وصاحبها الواو وتجي هاتين الصفتين بعد هذا الكلام في غاية المناسبة فان السميع يسمع ما يشكى
اليه من الضر وطلب النفع ويعلم مواقعهما كيف يكونان **قوله تعالى** يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق الاية
لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى واقام الدلايل على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب
مجموع الفريقين فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تجاوزوا الحدود والغلو نقيض التقصير معناه
الخروج عن الحد **قوله** غير الحق فيه خمسة اوجه احدها انه نعت لمصدر محذوف اي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق
اي غلوا باطلا ولم يذكر الزمخشري غيره الثاني انه منصوب على الحال من ضمير الفاعل في لا تغلوا اي لا تغلوا مجاوزين الحق
ذكره ابو البقا الثالث انه حال من دينكم اي لا تغلوا فيه وهو باطل بل اغلوا فيه وهو حق ويويد هذا ما قاله الزمخشري
فانه قال لان الغلو في الدين غلوان حق وهو ان يفحص عن حقايقه ويفتش عن اباعد معانيه ويجتهد في تحصيل حججه
وغلو باطل وهو ان يتجاوز الحق ويتخطاه بالاعراض عن الادلة الرابع انه منصوب على الاستثنا المتصل الخامس على
الاستثنا المنقطع ذكر هذين القولين ابو حيان عن غيره واستبعدهما فانه قال وابعد من ذهب الى انهما استثنا متصل
ومن ذهب الى انهما استثنا منقطع ويقدر بلكن الحق فاتبعوه قال شهاب الدين رحمه الله والمستثنى منه يعسر تعيينه
والذي يظهر فيه ان قوله في دينكم كانه قيل لا تغلوا في دينكم الا الدين الحق فانه يجوز لكم الغلو فيه ومعنى الغلو فيه ما تقدم
من تقرير الزمخشري له وذكر الواحدي فيه الحال والاستثنا فقال وانتصاب غير الحق من وجهين احدهما الحال والقطع
من الدين كانه قال لا تغلوا في دينكم مخالفين للحق لانهم خالفوا الحق في دينهم ثم غلوا فيه بالاصرار عليه والثاني ان يكون
منصوبا على الاستثنا فيكون الحق مستثنى عن النهي عن الغلو فيه بان يجوز الغلو فيما هو حق على معنى اتباعه والثبات
عليه وهذا نص فيما ذكرناه من ان المستثنى هو دينكم وتقدم معنى الغلو في سورة النسا فظاهر هذه الاعاريب المتقدمة
ان تغلو يتعلى لازم وكذا نص عليه ابو البقا الا ان اهل اللغة يفسرونه بمعنى متعد فانهم قالوا معناه لا تجاوزوا الحد
قال الراغب الغلو تجاوز الحد يقال ذلك اذا كان في السعر غلا واذا كان في القدر والمنزلة غلو وفي السهم غلو وافعالها
جميعا غلا يغلو فعلى هذا يجوز ان ينتصب غير الحق مفعولا به اي لا تتجاوزوا في دينكم غير الحق فان فسرنا تغلو بمعنى
تتباعد واعز قولهم غلا السهم اي تباعد كان قاصرا فيحتمل ان يكون من قال بانه لازم اخذه من هذا الامر الاول
فصل قال بعض المفسرين معنى قوله غير الحق اي في دينكم المخالف للحق لانهم خالفوا الحق في دينهم ثم غلوا فيه
بالاصرار عليه وقال ابن الخطيب معنى الغلو الباطل ان لا يتكلف الشبه واخفا الدلايل وذلك الغلو هو ان اليهود
نسبوا عيسى عليه الصلاة والسلام الى الزنا والى انه كذاب والنصارى ادعوا فيه الالهية **قوله** ولا تتبعوا
اهوا قوم قد ضلوا من قبل الاهوا جمع الهوى وهو ما تدعو اليه شهوة النفس والمراد هنا المذاهب التي تدعو
اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القران الا ذمه قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك
واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى افرايت من اتخذ الهه هواه **قال** ابو عبيد لم تجد الهوى يوضع الا في
موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير وانما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل
سمي الهوى هوى لانه يهوى بصاحبه في النار وانشد في ذم الهوى
ان الهوى لهو الهوان بعينه … فاذا هويت فقد لقيت هوانا
وقال رجل لابن عباس رضي الله عنهما الحمد لله الذي جعل هواي هواك فقال ابن عباس كل هوى
ضلالة **قوله** واضلوا كثيرا في نصب كثيرا وجهان احدهما انه مفعول له وعلى هذا اكثر المفسرين فانهم يفسرونه
بمعنى واضلوا كثيرا منهم او من المنافقين والثاني انه منصوب على المصدرية اي نعت لمصدر محذوف اي اضلالا
كثيرا وعلى هذا فالمفعول محذوف اي اضلوا غيرهم اضلالا كثيرا **فصل** اعلم انه تعالى وصفهم بثلاث درجات
في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل والمراد روسا الضلالة من فريق اليهود والنصارى الماضين والخطاب
للذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نهوا عن اتباع اسلافهم فيما ابتدعوه باهوايهم فبين انهم كانوا مضلين
لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا تجد حالة اقرب الى البعد عن الله تعالى
والقرب من عقاب الله من هذه الحال نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم
في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ولما خاطبهم بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني اسرايل
على لسان داود وعيسى بن مريم قال اكثر المفسرين يعني اهل ايلة لما اعتدوا في السبت قال داود اللهم العنهم واجعلهم
اية فمسخوا قردة واصحاب المايدة لما اكلوا من المايدة لم يومنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اهل السبت فاصبحوا خنازير
وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلما ان اليهود كانوا يفتخرون بانا اولاد الانبيا فذكر الله تعالى
هذه الاية ليدل على انهم ملعونين على السنة الانبيا وقيل داود وعيسى عليهم الصلاة والسلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم

ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم **قوله** من بني اسرائيل في محل نصب على الحال وصاحبها اما الذين واما واو كفروا وهما بمعنى
واحد وقوله على لسان داود وعيسى قال ابو حيان المراد الجارحة لا اللغة يعني ان الناطق بلعن هولاء لسان النبيين
وجاء قوله على لسان بالافراد دون التثنية والجمع فلم يقل على لساني ولا على السنة لقاعدة كلية وهو ان كل جزءين مفردين
من صاحبيهما اذا اضيفا الى كليهما من غير تفريق جاز فيهما ثلاثة اوجه لفظ الجمع وهو المختار ويليه التثنية عند
بعضهم وعند بعضهم الافراد يقدم على التثنية فتقول قطعت روس الكبشين وان شئت راس الكبشين ومنه قد صغت
قلوبكما فتقول لنا جزءين تحرزا من شيئين ليسا جزءين نحو درهميكما وقد جاء من بيوتكما وعمايمكما واسيافكما لامن اللبس وبقولنا
مفردين من نحو العينين واليدين فاما قوله تعالى فاقطعوا ايديهما ففهم بالاجماع وبقولنا من غير تفريق تحرزا من نحو قطعت
راس الكبش السمين والكبش الهزيل ومنه هذه الاية فلا يجوز الا الافراد وقال بعضهم هو مختار اي فيجوز غيره وقد مضى
تحقيق هذه القاعدة قال شهاب الدين وفي النفس من كون المراد باللسان الجارحة شي ويويد ذلك ما قاله
الزمخشري فانه قال نزل الله لعنهم في الزبور على لسان داود وفي الانجيل على لسان عيسى وقوله هذا تاني كونه الجارحة
ثم ذكر الواحدي ذكر عن المفسرين قولين ورجح ما قلته قال رحمه الله وقال ابن عباس تريد في الزبور والانجيل ومعنى
هذا ان الله تعالى لعن في الزبور من يكفر من بني اسرائيل وكذلك في الانجيل وقيل على لسان داود وعيسى لان الزبور
لسان داود والانجيل لسان عيسى علما ان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي مبعوث وانهما لعنا من يكفر به والقول هو الاول
نحو قول الزجاج لذلك ظاهر انه يراد اللسان الجارحة ولكن ليس قولا للمفسرين وعلى لسان متعلق بلعن قال ابو البقا كما
يقال جا زيد على فرس قال شهاب الدين وفيه نظر اذ الظاهر انه حال **قوله** ذلك بما عصوا قد تقدم نظيره وقوله
وكانوا يعتدون في هذه الجملة وجهان اظهرهما ان يكون عطفا على صلة ما وهو عصوا اي ذلك بسبب عصيانهم
وكونهم معتدين والثاني انها استينافية اي اخبر الله تعالى عنهم بذلك قال ابو حيان ويقوي هذا انه جا بغير مرة كالشرح له
وهو قوله كانوا لا يتناهون **قوله** كانوا لا يتناهون التناهي هاهنا له معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور وهو انه تفاعل
من النهي اي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم
فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم وروى ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من كان
قبلكم من بني اسرائيل اذا عمل العامل منهم بالخطيئة نهاه الناهي تعزيرا فاذا كان من الغد جالسه وواكله وشاربه كانه لم يره على الخطيئة
بالامس فلما راى ذلك منهم ضرب قلوب بعضهم على بعض وجعل منهم القردة والخنازير ولعنهم على لسان داود وعيسى
ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والذي نفسي بيده لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتاخذن على يد
السفيه ولتاطرنه على الحق او ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض ويلعنكم كما لعنهم المعنى الثاني التناهي بمعنى الانتهاء
يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه **قوله** عن منكر فعلوه متعلق بيتناهون وفعلوه صفة لمنكر قال
الزمخشري ما معنى وصف المنكر بفعلوه ولا يكون النهي بعد الفعل قلت معناه لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه وعن
مثل منكر فعلوه او عن منكر ارادوا فعله كما ترى امارات الخوض في الفسق والاية تشتوي بهما ويجوز ان يراد لا ينتهون
ولا يمتنعون عن منكر فعلوه بل يصرون عليه ويداومون يقال تناهى عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع عنه وقوله ترى
كثيرا منهم قيل من اليهود كعب بن الاشرف واصحابه يتولون الذين كفروا مشركي مكة حين خرجوا اليها يستجيشوا على النبي
صلى الله عليه وسلم وقال ابن عباس ومجاهد والحسن منهم يعني من المنافقين يتولون اليهود لبيس ما قدمت لهم انفسهم لبئس
ما قدموا من العمل لمعادهم في الاخرة **قوله** ان سخط الله عليهم في محله اوجه احدها انه مرفوع على البدل من المخصوص بالذم
والمخصوص قد حذف واقيمت صفته مقامه فانك تعرب ما اسما تاما معرفة في محل رفع بالفاعل بفعل الذم والمخصوص
بالذم محذوف وقدمت لهم انفسهم جملة في محل رفع صفة له والتقدير لبيس الشي شي قدمته لهم انفسهم فان سخط الله
عليهم بدل من شي المحذوف وهذا هو مذهب سيبويه كما تقدم تقريره الثاني انه هو المخصوص بالذم فتكون فيه الثلاثة
الاوجه المشهورة احدها انه مبتدا والجملة قبله خبره والرابط على هذا العموم عند من يجعل ذلك او لا يحتاج الى رابط
لان الجملة عين المبتدا الثاني انه خبر مبتدا محذوف لانك لما قلت بيس الرجل قيل لك من هو فقلت فلان اي هو فلان
الثالث انه مبتدا خبره محذوف وقد تقدم تحرير ذلك والى كونه مخصوصا بالذم ذهب جماعة الزمخشري ولم يذكر
غيره قال ان سخط الله عليهم هو المخصوص بالذم كانه قيل لبيس زادهم الى الاخرة سخط الله عليهم والمعنى موجب سخط
الله قال شهاب الدين في تقرير هذا المضاف من المحاسن ما لا يخفى على متامله فان نفس السخط المضاف الى الباري
تعالى لا يقال هو المخصوص بالذم انما المخصوص بالذم اسبابه وذهب اليه ايضا الواحدي ومكي وابو البقا الا ان
ابا حيان حكى هذا الوجه عن الزمخشري ولم يصح هذا الاعراب الا على مذهب الفرا والفارسي في جعل ما موصولة او على
مذهب من يجعل ما تمييزا وقدمت لهم صفتها واما على مذهب سيبويه فلا يتاتى ذلك ثم ذكر مذهب سيبويه الوجه الثالث
من اوجه ان سخط انه في محل رفع على البدل من ما قال ذلك ذهب مكي وابن عطية الا ان مكيا حكاه عن غيره قال وقيل

في موضع رفع على البدل من ما في لبيس على انها معرفة قال ابو حيان بعدما حكى هذا الوجه عن ابن عطية ولا يصح
هذا سوا كانت ما تامة او موصولة لان البدل يحل محل المبدل منه وان سخط لا يجوز ان يكون فاعلا لبيس لان فاعل
بيس لا يكون ان والفعل وهو ايراد واضح الوجه الرابع انه في محل نصب على البدل من ما اذا قيل بانها تمييز ذكر ذلك مكي
وابو البقا وهذا لا يجوز البتة وذلك لان شرط التمييز عند البصريين ان يكون نكرة وان ما في محل جرها عندهم من
قبيل اعرف المعارف لانها تشبه المضمر وقد تقدم تقرير ذلك فكيف يقع تمييزا الا ان البدل يحل محل المبدل منه وعند
الكوفيين ايضا لا يجوز ذلك لانهم لا يجيزون التمييز بكل معرفة خصوصا ان والفعل الوجه الخامس انه في محل نصب
على البدل من الضمير المنصوب بقدمت العايد على ما الموصولة او الموصوفة على حسب ما تقدم والتقدير قدمته سخط
الله كقولك الذي رايت زيدا اخوك وفي هذا بحث يذكر في موضعه الوجه السادس انه في موضع نصب على اسقاط
الخافض اذ التقدير ان سخط الله وهذا جار على مذاهب سيبويه والفرا لانهما يزعمان ان محل ان بعد حذف الخافض
في محل نصب الوجه السابع انه محل جر بذلك الخافض وهذا جار على مذهب الخليل والكسائي بانهما يزعمان انها في محل جر
بذلك الخافض المقدر وقد تقدم تحقيق ذلك مرارا وعلى هذا فالمخصوص بالذم محذوف اي لبيس ما قدمت لهم انفسهم
عملهم او صنعهم ولام العلة المقدرة متعلقة اما بجملة الذم اي بسبب ذمهم سخط الله عليهم او بمحذوف بعده اي لان
سخط الله عليهم كان ذمهم كذلك وترى يجوز ان يكون من روية البصر ويكون الكثير الحاضرين لرسول الله صلى الله عليه
وسلم وان تكون العلمية والكثرة على هذا اسلافهم فمعنى ترى تعلم اخبارهم وقصصهم باخبارنا اياك فعلى الاول يكون
قوله يتولون في محل نصب على الحال وعلى الثاني يكون في محل نصب على المفعول الثاني **قوله** لو كانوا الظاهر ان اسم كان
وفاعل اتخذ وهم عايد على كثيرا من قوله ترى كثيرا منهم والضمير المنصوب في اتخذوهم يعود على الذين كفروا
في قوله يتولون الذين كفروا والمعنى لو كانوا يومنون بالله والنبي وهو موسى وما انزل اليه في التوراة في شرع موسى عليه
الصلاة والسلام فلما تعاطوا ذلك ظهر انهم ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه الصلاة والسلام بل مرادهم الضمير في م
الرياسة والجاه ويسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم
فاسقون واجاز القفال ان يكون اسم كان يعود على الذين كفروا وكذلك الضمير المنصوب في اتخذوهم واتخذوهم يعود على
اليهود والمراد بالنبي صلى الله عليه وسلم والتقدير ولو كان الكافرون المتولون مومنين بالنبي والقران ما اتخذهم هولاء
اليهود اوليا والاول اولى لان الحديث عن كثير لا عن المتولين وجاء جواب لو هنا على الافصح وهو عدم دخول اللام عليه
لكونه منفيا ومثله قول الاخطل رحمه الله عليه ٭ لو ان بالعلم تعطى ما تعيش به ٭ لما ظفرت من الدنيا بمعروق ٭ قوله ولكن
كثيرا منهم هذا الاستدراك واضح بما تقدم وقوله كثيرا هو من اقامة الظاهر مقام المضمر لانه عبارة عن كثيرا منهم
المتقدم فكانه قيل ترى كثيرا منهم ولكن ذلك الكثير ولا يريد ويمكن كثيرا من ذلك الكثير فاسقون **قوله تعالى**
لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا الاية لما ذكر عداوة اليهود للمسلمين فلذلك جعلهم قرنا للمشركين
في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين لكونه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين وقال عليه الصلاة والسلام
ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم والمقصود
من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول عليه الصلاة والسلام في قوله لتجدن هي لام متلقى بها القسم
وقد تقدم اعراب هذا عند قوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة وقال ابن عطية اللام للابتدا وليس بشي واشد الناس
مفعول اول وعداوة نصب على التمييز وللذين متعلق بها قويت باللام لما كانت فرعا في العمل على الفعل ولا يضر كونها مونثة
بالتا لانها مبنية عليها فهي كقوله ورهبة عقابك ويجوز ان يكون للذين صفة لعداوة فيتعلق بمحذوف واليهود مفعول ثان
وقال ابو البقا ويجوز ان يكون اليهود هو الاول واشد هو الثاني وهذا هو الظاهر اذ يجوز ان يخبر الله عن اليهود والمشركين
بانهم اشد الناس عداوة للمومنين وعن النصارى بانهم اقرب الناس مودة لهم وليس المراد ان يخبر عن اشد الناس واقربهم
بكونهم من اليهود والنصارى **فان قيل** متى استويا تعريفا وتنكيرا وجب تقديم المفعول الاول وتاخير الثاني كما يجب في المبتدا
والخبر وهذا من ذلك **فالجواب** انه انما يجب ذلك حيث اللبس اما اذا دل دليل على ذلك جاز التقديم والتاخير ومنه قوله
بنونا بنو ابنائنا وبناتنا ٭ بنوهن ابناء الرجال الاباعد ٭ فبنو ابنائنا هو المبتدا وبنونا خبره لان المعنى على تشبيه ابنا
الابنا بالابنا ومثله قول الاخر الام الاحيا اكرمها واعذر الناس بالجيران ادناها ٭ اكرمها هو المبتدا والام الاحيا خبره
وكذا ادناها مبتدا واعذر الناس خبره والمعنى على هذا والاية من هذا القبيل فيما ذكرنا وقوله والذين اشركوا عطف
على اليهود والكلام على الجملة الثانية كالكلام على ما قبلها **فصل** تقدير اللام فيما انك تجد اليهود والمشركين
اشد الناس عداوة مع المومنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال
بمكرهم وكيدهم وقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطا
والسدي المراد النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول عليه الصلاة والسلام وامنوا به ولم يرد جميع النصارى

لأنهم في عداوتهم للمسلمين كاليهود في قتلهم المسلمين وأسرهم وتخريب بلادهم وهدم مساجدهم وإحراق مصاحفهم لا
ولا كرامة لهم بل الآية فيمن أسلم منهم وقال آخرون مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي
طريق كان فإن قدروا على القتل فذاك وإلا فبغصب المال أو السرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة وأما النصارى فليس
مذهبهم ذلك بل الإيذاء في دينهم حرام فهذا وجه التفاوت ثم ذكر تعالى سبب التفاوت فقال ذلك بأن منهم
قسيسين ورهبانا فإن قيل لم أسند تسمية النصارى إليهم بقوله الذين قالوا إنا نصارى ولما ذكر اليهود سماهم
بقوله لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود ولم يسند التسمية إليهم **فالجواب** لأن تسميتهم باليهود
وإن كانت لكونهم من أولاد يهوذا بن يعقوب فهي تسمية حقيقية وإن كانت لكونهم تابوا عن عبادة العجل بقولهم إنا هدنا
إليك فحقيقة أيضا وإن كانت من التحول في دراستهم فكذلك أيضا وأما النصارى فهم الذين سموا أنفسهم حين قال
لهم عيسى عليه الصلاة والسلام من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فلذلك أسند التسمية إليهم وإن كانوا
إنما سموا نصارى لأنهم كانوا يسكنون قرية يقال لها ناصرة فكلهم لم يكونوا ساكنين فيها بل بعضهم وأكثرهم في الحقيقة
لم يوجد فيهم وقد تقدم الكلام في تسميتهم عند قوله تعالى إن الذين آمنوا والذين هادوا في البقرة **قوله** ذلك بأن مبتدأ
وخبر كما تقدم تقريره ومنهم خبر أن وقسيسين اسمها وأن اسمها وخبرها في محل جر بالباء والباء ومجرورها خبر ذلك
والقسيسين جمع قسيس على فعيل وهو مثال مبالغة كصديق وقد تقدم وهو هنا رئيس النصارى وعابدهم وأصله
من تقسس الشيء إذا تتبعه وطلبه بالليل يقال تقسست أصواتهم أي تتبعتها بالليل ويقال لرئيس النصارى قس وقسيس وللدليل
بالليل قسقاس وقسقس قال الراغب وقال غيره القس بفتح القاف تتبع الشيء ومنه سمي عالم النصارى لتتبعه العلم
قال رؤبة بن العجاج * أصبحن عن قس الأذى غوافلا * يمشين هونا خردا بهاللا * ويقال قس الأثر وقصه
بالصاد أيضا ويقال قس وقس بفتح القاف وكسرها وقسيس وزعم ابن عطية أنه أعجمي معرب وقال الواحدي وقد
تكلمت العرب بالقس والقسيس وأنشد المازني * لو عرضت لأيبلي قس * أشعث في هيكله مندس * حن إليها كحنين الطس *
وأنشد لأمية بن أبي الصلت * لو كان منقلبا كانت قساوسة * يحييهم الله في أيديهم الزبر * فهذا كلام أهل اللغة في القسيس
ثم قال وقال عروة بن الزبير ضيعت النصارى الإنجيل وما فيه وبقي منهم رجل يقال له قسيسا يعني بقي على دينه لم
يبدله فمن بقي على هديه ودينه قيل له قسيس وقال قطرب القس والقسيس بلغة الروم قال رحمة الله عليه *
ورهبة مما خبرتنا من قول قس * من الرهبان أكره أن يبوحا * فعلى هذا القس والقسيس مما اتفق فيه اللغتان وهذا يقوي
قول ابن عطية ولم ينقل أهل اللغة في هذا اللفظ القس بضم القاف لا مصدرا ولا وصفا فأما قس بن ساعدة
الإيادي فهو علم فيجوز أن يكون مما غير بطريق العلمية فيكون أصله قس أو قس بالفتح والكسر كما تقدم وقس
ابن ساعدة كان أعلم زمانه وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم يبعث أمة وحده وأما جمع قسيس فجمع تصحيح
كما في الآية الكريمة قال الفراء ولو جمع قسوسا كان صوابا لأنهما في معنى واحد يعني قسا وقسيسا قال ويجمع القسيس على
قساوسة جمعوه على مثال المهالبة والأصل قساسسة فكثرت السينات فأبدلت إحداهن واوا وأنشد لأمية
لو كان منقلبا كانت قساوسة البيت قال الواحدي والقسوسة مصدر القس والقسيس كأنه جعل هذا المصدر
مشتقا من هذا الاسم كالأبوة والأخوة والفتوة من لفظ أب وأخ وفتى وقد تقدم أن القس بالفتح في الأصل هو المصدر
وأن العالم سمي به مبالغة قال شهاب الدين ولا أدري ما حمل من قال إنه معرب مع وجود معناه في لغة العرب كما تقدم
والرهبان جمع راهب كراكب وركبان وفارس وفرسان وقال أبو الهيثم إن رهبانا يكون واحدا ويكون جمعا وأنشد
على كونه مفردا قال الشاعر * لو عاينت رهبان دير في قلل * لانحدر الرهبان يعدو ونزل * ولو كان جمعا لقال يعدون ونزلوا
بضمير الجمع وهذا لا حجة فيه لأنه قد عاد ضمير المفرد على الجمع لتأوله بواحد كقوله تعالى وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما
في بطونه فالهاء في بطونه يعود على الأنعام وقال وطاب ألبان اللقاح وبرد ففي برد ضمير يعود على الألبان وقالوا هو أحسن
الفتيان وأجمله وقال الآخر * لو أن قومي حين أدعوهم حمل * على الجبال الشم لانهد الجبل * إلى غير ذلك مما يطول ذكره
ومن مجيئه جمعا الآية ولم يرد في القرآن إلا جمعا وقال كثير * رهبان مدين والذين عهدتهم * يبكون من حذر
العقاب قعودا * لو يسمعون كما سمعت كلامها * خروا لعزة ركعا وسجودا * قيل ولا حجة فيه لأنه قال والذين فيحتمل
أن الضمير إنما جمع لأجل هذا الجمع لا لكون رهبانا جمعا وأصرح من هذا قول جرير * رهبان مكة لو رأوك تنزلوا *
والعصم من شعف العقول الفادر * قال أبو الهيثم وإن جمع الرهبان الواحد رهابين ورهابنة جاز وإن قلت
رهبانون كان صوابا كأنك تنسبه إلى الرهبانية والرهبانية من الرهبة وهي المخافة وقال الراغب الرهبان
يكون واحدا وجمعا فمن جعله واحدا جمعه على رهابين ورهابنة بالجمع أليق يعني أن هذه الصيغة غلب في
الجمع كالفرازنة والموازجة والكيالجة وقال الليث الرهبانية مصدر الراهب والترهب التعبد في صومعة وهذا
يشبه الكلام المتقدم في أن القسوسة مصدر من القس والقسيس ولا حاجة إلى هذا بل الرهبانية مصدر بنفسها

من

من الرهب وهو التعبد أو من الرهب وهو الخوف ولذلك قال الراغب والرهبانية غلو من تحمل التعبد من فرط الرهبة
وقد تقدم اشتقاق المادة في قوله وإياي فارهبون **فصل** علة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون
بالحرص الشديد على الدنيا قال تعالى ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين
للمعاد والحرص معدن الأخلاق الذميمة لأن من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محظور
منكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم اشتد عداوته مع كل من نال جاها أو مالا وأما النصارى فإنهم في أكثر الأمور معرضون عن
الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فإنه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم بل
يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين وهو المراد بقوله تعالى ذلك بأن منهم
قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون وفيه دقيقة نافعة في طلب الدين وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لأن
النصارى ينازعون في الإلهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون إلا في النبوات ولا شك أن الأول أغلظ لأن النصارى مع
غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل إلى الآخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن أقربهم
مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى وأما اليهود مع أن كفرهم أخف من كفر النصارى طردهم الله وخصهم بمزيد
اللعنة وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا ويؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام حب الدنيا رأس كل خطيئة **فإن
قيل** كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله عليه الصلاة والسلام لا رهبانية في الإسلام
فالجواب أن ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا كونه ممدوحا
على الإطلاق **قوله** وأنهم لا يستكبرون نسق على أن المجرورة بالباء أي ذلك بما تقدم وبأنهم لا يستكبرون **فصل**
المراد بقوله ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى يعني وفد النجاشي الذين قدموا مع جعفر وهم السبعون
وكانوا أصحاب الصوامع وقال مقاتل والكلبي كانوا أربعين رجلا اثنان وثلاثون من الحبشة وثمانية روميون من أهل
الشام وقال قتادة نزلت في ناس من أهل الشام كانوا على شريعة من الحق مما جاء به عيسى عليه الصلاة والسلام فلما
بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم صدقوه وآمنوا به فأثنى الله عليهم بقوله ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا أي علماء
قال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم **قوله** وإذا سمعوا إذا شرطية جوابها ترى وهو العامل فيها وهذه الجملة
الشرطية فيها وجهان أظهرهما أن محلها الرفع نسقا على خبر أنهم الثانية وأنهم لا يستكبرون أي ذلك بأن منهم كذا وأنهم غير
مستكبرين وأنهم إذا سمعوا فالواو عطفت مفردا على مثله والثاني أن الجملة استئنافية أي أنه تعالى أخبر عنهم بذلك
والضمير في سمعوا ظاهره أن يعود على النصارى المتقدمين بعمومهم وقيل إنما يعود لبعضهم وهم من جاء من الحبشة قال
ابن عباس رضي الله عنهما في رواية عطاء يريد النجاشي وأصحابه قرأ عليهم جعفر الطيار بالحبشة كهيعص فأخذ النجاشي تبنة من
الأرض وقال والله ما زاد على ما قال الإنجيل مثل هذا فما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة واختاره ابن عطية قال لأن
الأنصار كلهم ليسوا كذلك **وما** فيما أنزل يحتمل الموصولة والنكرة **ترى** بصرية فيكون قوله تفيض من الدمع جملة في محل
نصب على الحال وقرئ شاذا ترى بالبناء للمفعول أعينهم رفعا وأسند الفيض إلى الأعين مبالغة وإن كان الفائض إنما هو دمعها
لا هي كقول امرئ القيس * ففاضت دموع العين مني صبابة * على النحر حتى بل دمعي محملي * والمراد المبالغة في وصفهم
بالبكاء ويكون المعنى أن أعينهم تمتلئ حتى تفيض لأن الفيض ناشئ عن الامتلاء كقوله * قوارص تأتيني فيحتقرونها *
وقد تملأ الماء الإناء فيفعم * إلى هذين المعنيين نحا الزمخشري فإنه قال فإن قلت ما معنى تفيض من الدمع قلت معناه
تمتلئ من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلئ الإناء حتى يطلع ما فيه من جوانبه فوضع الفيض الذي هو من الامتلاء موضع الامتلاء
وهو من إقامة المسبب مقام السبب أو قصدت المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها أي تسيل
من الدمع من أجل البكاء من قولك دمعت عينه دمعا **قوله** من الدمع فيه أربعة أوجه أحدها أنه متعلق بتفيض ويكون معنى
من ابتداء الغاية والمعنى تفيض من كثرة الدمع والثاني أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من الفاعل في تفيض قاله أبو البقاء
وقدر الحال بقولك مملوءة من الدمع وفيه نظر لأنه كون مقيد ولا يجوز حذفه بل ينبغي أن يقدر كونا مطلقا أي تفيض كائنة من
الدمع وليس المعنى على ذلك فالقول بالحالية لا ينبغي فإن قيل هل يجوز عند الكوفيين أن يكون من الدمع تمييزا لأنهم لا يشترطون
تنكير التمييز والأصل تفيض دمعا كقولك تفقأ زيد شحما فهو من المنتصب عن تمام الكلام فالجواب أن ذلك لا يجوز
لأن التمييز إذا كان منقولا من الفاعل امتنع دخول من عليه وإن كان مقدرا معه فلا يجوز تفقأ زيد من شحم وهذا كما
رأيت مجرور بمن فامتنع أن يكون تمييزا إلا أن الزمخشري في سورة براءة جعله تمييزا في قوله تعالى تولوا وأعينهم تفيض من
الدمع ولا بد من نقل نصه ليعرف قال الله تفيض من الدمع كقولك تفيض دمعا وهو أبلغ من قولك يفيض دمعها لأن العين
جعلت كأنها دمع فائض ومن للبيان كقولك أفديك من رجل ومحل الجار والمجرور النصب على التمييز وفيه ما قد عرفته من
المانعين وهو كونه معرفة وكونه جر بمن وهو فاعل في الأصل سيأتي لهذا مزيد بيان فعلى هذا تكون هذه الآية كذلك عنده
وهو الوجه الثالث الرابع أن من بمعنى الباء أي تفيض بالدمع وكونها بمعنى الباء أي ضعيف وجعلوا منه أيضا قوله تعالى

ينظرون من طرف خفي اي تطرف كما ان الباء تاتي بمعنى من كقوله رحمة الله عليه شربن بماء البحر ثم ترفعت
متى لجج خضر لهن نئيج اي من البحر **قوله** مما عرفوا من الحق من الاولى لابتدا الغاية وهي متعلقة بتفيض والثانية
يحتمل ان تكون لبيان الجنس اي بينت جنس الموصول قبلها ويحتمل ان تكون للتبعيض وقد اوضح الزمخشري هذا غاية
الايضاح قال رحمه الله فان قلت اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلت الاولى لابتدا الغاية
على ان الدمع ابتدا ونشا من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية لبيان الموصول الذي هو ما عرفوا ويحتمل معنى
التبعيض على انهم عرفوا بعض الحق فابكاهم وبلغ منهم فكيف اذا عرفوه كله وعرفوا وقرا القران واحاطوا بالسنة
انتهى ولم يتعرض لما يتعلق به الجار الاول وهو يمكن ان يوخذ من قوة كلامه وايضاح ذلك ان من الاولى متعلقة بمحذوف
على انها حال من الدمع اي في حال كونه ناشيا ومبتدا من معرفة الحق وهو معنى قول الزمخشري على ان الدمع ابتدا ونشا
من معرفة الحق ولا يجوز ان يتعلق بتفيض لئلا يلزم تعلق حرفين متحدين حرفا ومعنى بعامل واحد فان من
في من الدمع لابتدا الغاية كما تقدم اللهم الا ان يعتقد كون من من الدمع للبيان او بمعنى البا فقد يجوز ذلك وليس معناه
في الوضع كالاول واما من الحق فعلى جعله انها للبيان يتعلق بمحذوف اي اعني من كذا وعلى جعله انها للتبعيض
يتعلق بعرفوا وهو معنى قوله عرفوا بعض الحق وقال ابو البقا في من الحق انه حال من العايد المحذوف على الموصول اي مما
عرفوه كاينا من الحق ويجوز ان يكون من قوله تعالى مما عرفوا تعليلية اي ان فيض دمعهم بسبب عرفانهم للحق ويويد قول
الزمخشري وكان من اجله وبسببه فقد يحصل في من الاولى اربعة اوجه وفي الثالث ضعف او منع كما تقدم وفي من الثانية
اربعة ايضا وجهان بالنسبة الى ما يتعلق به هل هو تفيض او محذوف على انها حال من الدمع وفي الثالثة خمسة اثنان
بالنسبة الى معناها هل هي بيانية او تبعيضية وثلاثة بالنسبة الى متعلقها هل هو محذوف وهو اعني او تفيض او عرفوا
وهو حال متعلق بمحذوف ايضا كما ذكره ابو البقا **وقوله** ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يدل على ان
الاخلاص والمعرفة بالقلب مع القول يحوز ايمانا **قوله** يقولون فيه ثلاثة اوجه احدها انه مستانف فلا محل له احرانه تعالى
عنهم بهذه المقالة الحسنة الثاني انها حال من الضمير المجهول في اعينهم وجاز مجي الحال من المضاف اليه لان المضاف جزوه
نحو كقوله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا الثالث انه حال من فاعل عرفوا والعامل فيها عرفوا قال ابو حيان لما حكى
كونه حالا كذا قاله ابن عطية وابو البقا ولم يبينا ذا الحال ولا العامل فيها قال شهاب الدين اما ابو البقا فقد بين ذا الحال
فقال يقولون حال من ضمير الفاعل فقد صرح به ومتى عرف ذو الحال عرف العامل فيها لان العامل في الحال هو العامل في صاحبها
فالظاهر انه اطلع على نسخة مغلوطة من اعراب ابي البقا سقط منها ما ذكرته ثم ان ابا حيان ذكر كونها حالا من المضمر في اعينهم
بما معناه ان الحال لا تجي من المضاف اليه وان كان المضاف جزوه وجعله خطا واحال بيانه على بعض مصنفاته ورد
كونها حالا ايضا من فاعل عرفوا بانه يلزم تقييد معرفتهم للحق بهذه الحال وهو قد عرفوا الحق في هذه الحال وفي غيرها
قال فالاولى ان يكون مستانفا قال شهاب الدين اما ما جعله خطا فالكلام معه في هذه المسئلة في موضع غير هذا
واما قوله يلزم التقييد فالجواب انه انما ذكر هذه الحال لانها اشرف احوالهم لم تخرجت مخرج المدح لهم **قوله** ربنا امنا
في محل نصب بالقول وكذلك فاكتبنا الى قوله الصالحين **فصل** المعنى يقولون ربنا امنا بما سمعنا وشهدنا
بانه حق فاكتبنا مع الشاهدين يريد مع امة محمد عليه الصلاة والسلام كقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا
على الناس وقيل مع كل من انبيائك ومومني عبادك بانك لا اله الا انت غيرك **قوله تعالى** وما لنا لا نومن بالله ما استفهامية
في محل رفع بالابتدا **ولنا** جار ومجرور تقديره اي شي استقر لنا **ولا نومن** جملة حالية وقد تقدم الكلام على
نظير هذه الاية وان بعضهم قال انها حال لازمة لا يتم المعنى الا بها نحو فما لهم عن التذكرة معرضين وقال ابو حيان هنا
وهي المقصود وفي ذكرها فايدة الكلام وذلك كما تقول جا زيد راكبا لمن قال هل جا زيد ماشيا او راكبا **قوله**
وما جانا في محلها وجهان احدهما انه مجرور نسقا على الجلالة اي بالله وبما جانا وعلى هذا فقوله من الحق فيه احتمالان
احدهما انه حال من فاعل جانا اي جانا في حال كونه من جنس الحق والاحتمال الاخر ان تكون من لابتدا الغاية والمراد بالحق
الباري تعالى وتتعلق من حينئذ بجا كقوله جا فلان من عند زيد والثاني ان محله رفع بالابتدا والخبر قوله من الحق
والجملة في موضع الحال كذا قاله ابو البقا ونصر التقدير وما لنا لا نومن بالله والحال ان الذي جانا كاين من الحق والحق يجوز
ان يراد به القران فانه حق في نفسه ويجوز ان يراد به الباري تعالى كما تقدم والعامل فيها الاستقرار الذي تضمنه قوله
لنا **قوله** ونطمع في هذه الجملة ستة اوجه احدها انها منصوبة المحل نسقا على المحكي بالقول قبلها اي يقولون كذا ويقولون
نطمع وهو معنى حسن الثاني انها في محل نصب على الحال من الضمير المستتر في الجار الواقع خبرا وهو لنا لانه تضمن الاستقرار
فرفع الضمير وعمل في الحال والى هذا ذهب الزمخشري فانه قال والواو في ونطمع واو الحال فان قلت ما العامل في الحال
الاولى والثانية قلت العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل اي شي حصل لنا غير مومنين وفي الثانية معنى
هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت ما لنا ونطمع لم يكن كلاما قال شهاب الدين في هذا الكلام نظر

وهو

وهو قوله لانك لو ازلتها الى اخره لانها اذا ازلناها واتينا بنطمع لم نات بها مقترنة بحرف العطف بل مجردة منه
لنحلها محل الاولى الا ترى ان النحويين اذا وضعوا المعطوف موضع المعطوف عليه وضعوه مجردا من حرف العطف وايضا
في بعض نسخ الكشاف ما لنا نطمع من غير واو ومقترنة بنطمع ولكن ايضا لا يصح انك لو قلت ما لنا نطمع كان كلاما كقوله تعالى
فما لهم عن التذكرة معرضين فنطمع واقع موضع مفرد هو حال كما لو قلت ما لك طامعا وما لنا طامعين ورد عليه
ابو حيان هذا الوجه لشيين احدهما ان العامل لا يقتضي اكثر من حال واحدة اذا كان صاحبه مفردا دون بدل او عطف الا
افعل التفضيل على الصحيح والثاني انه يلزم دخول الواو على مضارع مثبت وذلك لا يجوز الا شاذا وبل تقدير مبتدا
اي ونحن نطمع الثالث انها في محل نصب على الحال من فاعل نومن فيكون حالين متداخلين قال الزمخشري ويجوز ان يكون
ونطمع حالا من لا نومن على معنى انهم انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين
وهذا فيه ما تقدم من دخول واو الحال على المضارع المثبت وابو البقا لما اجاز هذا الوجه قدر مبتدا قبل نطمع وجعل
الجملة حالا من فاعل نومن ليتخلص من هذا الاشكال فقال يجوز ان يكون التقدير ونحن نطمع فتكون الجملة حالا من فاعل
نومن الرابع انها معطوفة على نومن فتكون في محل نصب على الحال من ذلك الضمير المستتر في لنا والعامل فيها هو العامل
في الحال قبلها فان قيل هذا الوجه الثاني المتقدم وقد ذكرت عن ابي حيان هناك انه منع مجي الحالين لذي حال واحدة
وبانه يلزم دخول الواو على المضارع فما الفرق بين هذا وذاك فالجواب ان الممنوع تعدد الحال دون عاطف
وهذه الواو عاطفة وان المضارع انما يمتنع دخول واو الحال عليه وهذه عاطفة لا واو حال فافترقا من جهة الواو
كانت في الوجه الثاني واو الحال وفي هذا الوجه واو عطف ولما حكى الزمخشري هذا الوجه ابدى له معنيين حسنين
فقال رحمه الله وان يكون معطوفا على لا نومن على معنى وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين
او على معنى وما لنا لا نجمع بينهما بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له ان يطمع في صحبة الصالحين الخامس انها
جملة استينافية قال ابو حيان الاحسن والاسهل ان يكون استينافا اخبر منهم بانهم طامعون في انعام الله عليهم
بادخالهم مع الصالحين فالواو عاطفة هذه الجملة على جملة وما لنا لا نومن قال شهاب الدين وهذا المعنى
هو معنى كونها معطوفة على المحكي بالقول قبلها لا شي واحد فان فيه الاخبار عنهم بقوله بهم كيت وكيت السادس ان
تكون ونطمع معطوفا على نومن اي وما لنا لا نطمع قال ابو حيان هنا ويظهر لي وجه غير ما ذكروه وهو ان يكون معطوفا
على نومن على انه منفي لنفي نومن التقدير وما لنا لا نومن ولا نطمع فيكون في ذلك انكار لانتفا ايمانهم وانتفا طمعهم مع
قدرتهم على تحصيل الشيين الايمان والطمع في الدخول مع الصالحين قال شهاب الدين غير ما ذكروه لانه قد ذكره
بلفظه ابو البقا فقال ونطمع يجوز ان يكون معطوفا على نومن اي وما لنا لا نطمع فقد صرح بعطفه على الفعل المنفي
بلا غاية ما في الباب ان الشيخ زاده بسطا **والطمع** قال الراغب هو نزوع النفس الى الشي شهوة له ثم قال ولما كان اكثر الطمع
من جهة الهوى قيل الطمع طبع والطمع يدنس الاهاب وقال ابو حيان الطمع قريب من الرجا يقال منه طمع يطمع طمعا قال
تعالى خوفا وطمعا وطماعة وطماعية كالكراهية فالطماعية ان يخفف الذئب غاذيه والتشديد فيها خطا واسم الفاعل
طمع كفرح واشر ولم يحك ابو حيان غيره وحكى الراغب طمع وطامع وينبغي ان يكون ذلك باعتبارين كقولهم فرح
لمن شانه ذلك وفارح لمن يتجدد له فرح **قوله** ان يدخلنا اي بان يدخلنا فمحلها نصب او جر على ما تقدم **ومع** على بابها
من المصاحبة وقيل هي بمعنى في فلا حاجة اليه لاستقلال المعنى مع بقاء الكلمة على موضوعها **فصل**
قال المفسرون ان اليهود عيروهم وقالوا لم امنتم فاجابوهم بهذا والمراد بقولهم يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته
ودار رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما **قوله تعالى** فاثابهم الله بما
قالوا قرا الحسن فاتاهم الله من اتاه كذا اي اعطاه والقراة الشهيرة اولى لان الاثابة فيها تنبيه على انه ذلك الاجل
عمل بخلاف الايتا فانه يكون على عمل وعلى غيره وقوله جنات مفعول ثان لاثابهم اولاتاهم على حسب القراتين
وتجري من تحتها الانهار في محل نصب صفة لجنات وخالدين حال مقدرة **فان قيل** ظاهر الاية يدل على انهم انما
استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار وذلك غير ممكن
لان مجرد القول لا يفيد الثواب فالجواب من وجهين الاول انه قد تبين من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو
المعرفة وذلك قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل
الايمان الثاني روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال قوله تعالى بما قالوا يريد بما سالوا يعني قولهم فاكتبنا
مع الشاهدين **فصل** دلت الاية على ان المومن الفاسق لا يخلد في النار من وجهين احدهما انه تعالى قال وذلك جزا
المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله تعالى مما عرفوا من الحق ومن الاقرار
وهو قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فاما ان يقال ان هذه الاية دالة على ان المعرفة وهذا الاقرار يوجب
هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب ثم ينقل من الجنة الى

النار وهو باطل بالاجماع . او يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة والمطلوب الثاني انه تعالى قال
والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشي
هو الملازم له الذي لا ينفك عنه وهذا يقتضي تخصيص الدوام بالكفار قوله وذلك جزا مبتدا وخبر واشير
بذلك الى الثواب او الايتا المحسنين يحتمل ان يكون من باب اقامة الظاهر مقام المضمر والاصل وذلك جزاوهم وانما
ذكر وصفهم الشريف منبها على ان هذه الخصلة محصلة لجزاوهم بالخير ويحتمل ان يراد كل محسن فيندرجون تحته
اندراجا اوليا والمراد بالمحسنين الموحدين من المومنين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم الاية لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد الى بيان الاحكام وذكر جملة اولها ما
يتعلق بالمطاعم والمشارب واللذات وهي هذه الاية والطيبات ما تشتهيه النفوس وتميل اليه القلوب وفيه
قولان الاول قال المفسرون ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الناس يوما في بيت عثمان بن مظعون فوصف القيامة وبالغ
في الانذار والتحذير فرق له الناس وبكوا فاجتمع عشرة من الصحابة رضي الله عنهم وهم ابو بكر وعلي بن ابي طالب
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وابو ذر الغفاري وسالم مولى ابي حذيفة والمقداد بن الاسود وسلمان الفارسي
ومعقل بن مقرن وتشاوروا واتفقوا على ان يترهبوا ويلبسوا المسوح ويجبوا مذاكيرهم ويصوموا الدهر ويقوموا
الليل ولا يناموا الفرش ولا ياكلوا اللحم والودك ولا يقربوا النسا والطيب ويسيحوا في الارض وحلفوا على ذلك فبلغ
النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فاتى دار عثمان بن مظعون الجمحي فلم يصادفه فقال لامراته ام حكيم بنت ابي امية
واسمها الحولاء وكانت عطارة حق ما بلغني عن زوجك واصحابه فكرهت ان تكذب وكرهت ان تبدي على زوجها فقالت
يا رسول الله ان كان اخبرك عثمان فقد صدقك فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما دخل عثمان اخبرته بذلك
فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو واصحابه فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الم انبا انكم اتفقتم على كذا وكذا
قالوا بلى يا رسول الله ما اردنا الا الخير فقال عليه الصلاة والسلام اني لم اومر بذلك ثم قال ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا
وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي النسا فمن رغب عن سنتي فليس مني
ثم رجع الى الناس وخطبهم فقال ما بال اقوام حرموا النسا والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا اما اني لست
امركم ان تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس في ديني ترك اللحم ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة امتي الصوم ورهبانيتهم
الجهاد اعبدوا الله ولا تشركوا به شيا وحجوا واعتمروا واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا
يستقم لكم فانما هلك من كان قبلكم بالتشديد شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم فاولئك بقاياهم في الديارات
والصوامع فانزل الله هذه الاية وعن عثمان بن مظعون انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصا واستخصا
ان خصا امتي الصيام فقال يا رسول الله ايذن لنا في السياحة فقال سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول
الله ايذن لنا في الترهب فقال ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظار الصلاة وعلى هذا ظهر وجه النظم بين
هذه الاية وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز
عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه
هذه الاية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مامورين بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا
النهي ومن المعلوم ان حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله
اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كثر التنعم وذلك كان الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه
في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي طاعته ويمنعه عن طلب
جادة الاخرة واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان ذلك الميل اضعف
وحينيذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى
عن الرهبانية والجواب من وجوه الاول الرهبانية المفرطة والاحتراز التام من الطيبات واللذات مما
يوقع الضعف في الاعضا الرييسة التي هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيها اختل الفكر وتشوش العقل
ولا شك ان اكمل السعادات واعظم القربات انما هو معرفة الله سبحانه وتعالى فاذا كانت الرهبانية الشديدة مما توقع الخلل
في ذلك لا جرم وقع النهي عنها الثاني سلمنا ان اشتغال النفس باللذات يمنعها عن الاشتغال بالسعادات
العقلية ولكن في حق النفوس الضعيفة واما النفوس المستعلية الكاملة فانه لا يكون اشتغالها باللذات الحسية
مانعا لها من الاشتغال بالسعادات العقلية فان المشاهد بعض النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم
امتنع عليها الاشتغال بمهم اخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها بمهم مانعا لها من الاشتغال بمهم اخر وكلما قويت
النفس كانت هذه الحال اكمل واذا كان كذلك فالمراد الكمال من الجهتين الثالث ان من استوفى اللذات الحسية وكان الوجه
غرضه بتلك الاستعانة على استيفا اللذات العقلية فان مجاهدته اتم من مجاهدة من اعرض عن اللذات الحسية الرابع

ان

ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة
والمحبة والطاعة فانه يفيد عمارة الدنيا والاخرة فكانت هذه الحالة اكمل القول الثاني في تفسير هذه الاية
ذكره القفال رحمه الله وهو انه تعالى قال في اول السورة اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك
لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهي البحيرة والسايبة والحام وكانوا
يحلون الميتة والدم وغيرهما فامر الله تعالى ان لا يحرموا ما احله الله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود فقوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم يحتمل وجوها الاول لا تعتقدوا تحريم ما احل الله لكم
وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما احله الله لكم وثالثها لا تجتنبوها اجتنابا يشبه الاجتناب عن المحرمات فهذه
الوجوه الثلاثة تحمل على الاعتقاد والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها
بنذر او يمين ونظيره قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك وسادسها ان يخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا
لا يمكنه التمييز وحينيذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا وكذلك اذا خلط النجس بالطاهر
والاية محتملة لكل هذه الوجوه لا يبعد حملها على الكل قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين فقيل لا تتجاوزوا
الحلال الى الحرام وقيل لا تسرفوا كقوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا وقيل هو جب المذاكير وجعل تحريم الطيبات اعتداء لانه
اعتداء وتعد عما احله الله فنهى عن الاعتداء ليدخل تحت النهي عن تحريمها قوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا
طيبا في نصب حلالا ثلاثة اوجه اظهرها انه مفعول به اي كلوا شيا حلالا وعلى هذا الوجه ففي الجار والمجرور وهو مما
رزقكم وجهان احدهما انه حال من حلالا لانه في الاصل صفة لنكرة فلما قدم عليها انتصب حالا والثاني انه من لابتدا
الغاية في الاكل اي ابتدوا اكلكم الحلال من الذي رزقه الله لكم الوجه الثاني من الاوجه المتقدمة انه حال من الموصول او من
عايده المحذوف اي رزقكموه فالعامل فيه رزقكم الثالث انه نعت لمصدر محذوف اي اكلا حلالا وفيه تجوز وقال كلوا
مما رزقكم الله ولم يقل كلوا ما رزقكم الله لان من للتبعيض فكانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات
والخيرات وايضا ارشاد الى ترك الاسراف كقوله ولا تسرفوا قال عبد الله بن المبارك الحلال ما اخذته من وجهه والطيب
ما غذا ونما فاما الجوامد كالطين والتراب وما لا يغذي فمكروه الا على وجه التداوي قالت عايشة رضي الله عنها
كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب الحلوا والعسل قوله واتقوا الله تاكيد للوصية بما امر به وزاده تاكيدا بقوله
الذي انتم به مومنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتها قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية
وهذا النوع الثاني من الاحكام المذكورة ووجه المناسبة بين هذا الحكم والذي قبله حتى حسن ذكره عقيبه انا ذكرنا
ان سبب نزول الاية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملاذ واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك
فلما نهاهم الله عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله تعالى هذه الاية وقد تقدم اعراب نظيرها في البقرة
واشتقاق مفرداتها قوله ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان قرا حمزة والكسايي وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف
القاف دون الف بعد العين وابن ذكوان عن ابن عامر بما عاقدتم بزنة فاعلتم والباقون عقدتم بتشديد القاف
فاما التخفيف فهو الاصل واما التشديد فيحتمل اوجها احدها انه للتكثير لانه المخاطب به جماعة والثاني انه بمعنى المجرد
فيوافق القراة الاولى ونحوه قدر وقدر الثالث انه يدل على توكيد اليمين نحو والله الذي لا اله الا هو والرابع انه يدل على تاكيد
العزم بالالتزام الخامس انه عوض من الالف في القراة الاخرى قال شهاب الدين لا ادري ما معناه ولا يجوز ان يكون للتكرير
اليمين فان الكفارة تجب ولو بمرة واحدة وقد تجرا ابو عبيد على هذه القراة وزيفها فقال التشديد للتكرير مرة بعد مرة
ولست امن ان الكفارة في اليمين الواحدة لانها لم تكرر وقد رد الناس في ذلك ردوا تلك المعاني المتقدمة واجاب
الواحدي بوجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى والثاني هب انها تفيد التكرير
كما في قوله تعالى وغلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان
فقد حصل التكرير واما لو عقد اليمين باحدهما دون الاخر لم تنعقد فسلمت القراة تلاوة ومعنى ولله الحمد واما
عاقدتم فيحتمل ان يكون بمعنى المجرد نحو جاوزت الشي وجزته وقال الفارسي عاقدتم يحتمل امرين احدهما ان يكون بمعنى فعل
كطارقت النعل وعاقبت اللص والاخر ان يراد به فاعلت التي تقتضي فاعلين كان المعنى بما عاقدتم عليه الايمان عداه
بعلى لما كان بمعنى عاهد عليه كما عدى ناديتم الى الصلاة بالى وبابها ان يقول ناديت زيدا وناديناه من جانب الطور لما كان
بمعنى دعوت الى كذا قال تعالى ممن دعا الى الله ثم اتسع فحذف الجار ونقل الى المفعول ثم حذف الضمير العايد من الصلة
الى الموصول اذ صار بما عاقدتموه الايمان كما حذف من قوله فاصدع بما تومر قال شهاب الدين رحمه الله يريد ان
يبين معنى المفاعلة فاتى بهذه النظاير والتضمين والحذف للعايد على التدريج والمعنى بما عاقدتم عليه الايمان وعاقدتكم
الايمان عليه فنسب المعاقدة الى الايمان مجازا ولقايل ان يقول قد لا يحتاج الى عايد حتى يحتاج الى هذا التكلف الكبير
وذلك بان يجعل ما مصدرية والمفعول محذوف تقديره بما عاقدتم غيركم الايمان اي بمعاقدتكم غيركم الايمان ويتخلص من مجاز

اخر وهي نسبة المعاقدة الى الايمان فان هذا الوجه نسب الى المعاقدة الى الغير وهي نسبة حقيقية وقد نص على هذا
الوجه جماعة قالوا اما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن مواخذكم بعقدكم وبتعقيدكم او بمعاقدتكم الايمان اذا
حنثتم فحذف وقت المواخذة لانه معلوم او يكون ماعقدتم بحذف المضاف وقد نحف ابو حيان على ابو علي كلامه
فقال قوله انه مثل طارقت النعل وعاقبت اللص ليس مثله لانك لا تقول طرقت ولا عاقبت وتقول عاقدت اليمين وعقدتها
فهذا غير لازم لابي علي لان مراده ان مثله من حيث ان المفاعلة بمعنى المشاركة من اثنين منتفية عنه كانتفائها
من عاقبت وطارقت اما كونه يقال فيه ايضا كذا فلا يضره ذلك في التشبيه وقال ايضا تقدير حذف حرف
الجر ثم الضمير على التدريج بعيد وليس بنظير فاصدع بما تومر لان امر يتعدى بنفسه تارة وبحرف الجر اخرى وان
كان الاصل الحرف وايضا فاني اصدع بما تومر لا ان امر يتعدى بنفسه تارة يتعين ان يكون بمعنى الذي بل الظاهر انها
مصدرية وكذلك هنا الاحسن ان تكون مصدرية لمقابلتها بالمصدر وهو اللغو قال الواحدي يقال عقدت فلان اليمين
والعهد والحبل عقدا اذا وكده والحكمة ومثل ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد مثله عاقد بالالف وقد تقدم الكلام
عليه في سورة النساء عند قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم وعقدت فتلخص في هذه ثلاث قراات في المشهور وفي تلك
قرااتان وتقدم في النساء انه روي عن حمزة عقدت بالتشديد فيكون فيها ايضا ثلاث قراات وهو اتفاق غريب
فان حمزة عن اصحاب التخفيف في هذه السورة وقد روي عنه التثقيل في النساء والمراد بقوله عقدتم وعاقدتم
اي قصدتم وتعمدتم وتقدم الكلام على ذلك في سورة البقرة **قوله** فكفارته اطعام مبتدا وخبر والضمير
في فكفارته فيه اربعة وجوه احدها انه ان يعود على الحنث الدال عليه سياق الكلام وان لم يجر له ذكر اي فكفارة
الحنث الثاني ان يعود على ان ما ان جعلناها موصولة اسمية وهو على حذف مضاف اي فكفارة نكثه كذا قدره
الزمخشري الثالث ان يعود على العقد لتقدم الفعل الدال عليه الرابع ان يعود على اليمين وان كانت مونثة لانها بمعنى الحلف قاله
ابو البقا وليس بظاهر واطعام مصدر مضاف لمفعوله وهو يقدر بحرف وفعل مبني للفاعل اي فكفارته ان يطعم الحانث
عشرة وفاعل المصدر يحذف ولا ضرورة تدعو الى تقديره بفعل مبني للمفعول اي ان يطعم عشرة لان في ذلك خلافا
تقدم التنبيه عليه فعلى الاول يكون محل عشرة نصبا وعلى الثاني يكون محلها رفعا على ما لم يسم فاعله وفايدة ذلك تظهر
في التابع فاذا قلت يعجبني اكل الخبز وان قدرته مبنيا للفاعل فتتبع الخبز بالجر على اللفظ والنصب على المحل وان قدرته
مبنيا للمفعول اتبعته جرا ورفعا فتقول يعجبني اكل الخبز والسمن والسمن والسمن وفي الحديث نهى عن قتل الابتر وذو
الطفيتين برفع ذو على معنى ان يقتل الابتر قال ابو البقا وبعد ان يقدر اي المصدر بفعل قد سمي فاعله لان ما قبله وما بعده
خطاب يعني فهذه قرينة تقوي ذلك لان المعنى فكفارته ان تطعموا انتم ايها الحالفون وقد تقدم ان تقديره بالمبني للفاعل
هو الراجح ولو لم توجد قرينة لانه الاصل **قوله** من اوسط فيه وجهان احدهما انه في محل رفع خبر لمبتدا محذوف يبينه
ما قبله تقديره طعامهم من اوسط ويكون الكلام قد تم عند قوله مساكين وسياتي له مزيد بيان قريبا ان شا الله تعالى الثاني
انه في موضع نصب لانه صفة للمفعول الثاني والتقدير قوتا او طعاما كاينا من اوسط واما المفعول الاول فهو عشرة وهو
المضاف اليه المصدر وما موصولة اسمية والعايد محذوف اي من اوسط الذي تطعمونه وقدر ابو البقا مجرورا بمن فقال
الذي تطعمون منه وفيه نظر لان من شرط العايد المجرور في الحذف ان يتحد الحرفان والمتعلقان والحرفان هنا وان اتفقا
وبما من ومن الا ان العامل اختلف فان من الثانية متعلقة بتطعمون والاولى متعلقة بمحذوف وهو الكون المطلق لانها
وقعت صفة للمفعول المحذوف وقد يقال ان الفعل لما كان منصبا على قوله من اوسط وكانه عامل فيه وانما قدرنا متعلقا لضرورة
الصناعة **فان قيل** الموصول لم يجر بمن انما انجر بالاضافة فالجواب ان المضاف الى الموصول كالموصول في ذلك
نحو مر بغلام الذي مررت واهليكم مفعول اول لتطعمون والثاني محذوف كما تقدم اي تطعمون اهليكم واهليكم جمع
سلامة ونقص من الشروط كونه ليس علما ولا صفة والذي حسن ذلك انه كثيرا ما يستعمل استعمال مستحق لكذا في قولهم هو
اهل لكذا اي مستحق له فاشبه الصفات فجمع جمعها ومما تعالى شغلتنا اموالنا واهلونا قوا انفسكم واهليكم نارا وفي الحديث
ان لله اهلين قيل يا رسول الله من هم قال قرا القران هم اهل القران خاصته فقوله اهل الله جمع حذفت نونه للاضافة
ويحتمل ان يكون مفردا فيكتب اهل الله فهو في اللفظ واحد وقرا جعفر الصادق اهاليكم بسكون اليا وفيه تخريجان
احدهما ان اهالي جمع تكسير لاهله فهو شاذ في القياس كليلة وليال قال ابن جني اهال بمنزلة ليال واحدها اهلاه
وليلاه والعرب تقول اهل واهله قال الشاعر ٭ واهله ود قد سررت بودهم ٭ وقياس قول ابي زيد انه يجعله
جمعا لواحد مقدر نحو احاديث واعاريض واليه يشير قول ابن جني اهال بمنزلة ليال واحدها اهلاه وليلاه
فهذا يحتمل ان يكون بطريق السماع ويحتمل ان يكون بطريق القياس كما يقول ابو زيد والثاني ان هذا اسم جمع لاهل
قال الزمخشري كالليالي في جمع ليلة والاراضي في جمع ارض وقوله في جمع ليلة وجمع الارض اراد بالجمع اللغوي لان
باسم الجمع جمع في المعنى ولا يريد انه جمع ليلة وارض صناعة لانه قد فرضه انه اسم جمع فكيف يجعله جمعا اصطلاحا

وكان

وكان قياس قراة جعفر تحريك اليا بالفتحة لخفتها ولكنه شبه اليا بالالف فقدر فيها الحركة وهو كثير في النظم
كقول النابغة رحمه الله عليه ٭ ردت عليه اقاصيه وامده ٭ ضرب الوليدة بالمسحاة في الثاد ٭ وقول الاخر
٭ كان ايديهن بالقاع العرق ٭ ايدي جوار يتعاطين الورق ٭ وقد مضى ذلك **فصل** في قدر هذا
الاطعام فقال قوم يطعم كل مسكين مدا من الطعام بمد النبي صلى الله عليه وسلم وهو رطل وثلث من غالب قوت البلد
وكذلك في جميع الكفارات وهو قول زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وبه قال سعيد بن المسيب والحسن والقاسم
وسليمان بن يسار وعطا والشافعي وقال اهل العراق عليه لكل مسكين مدان وهو نصف صاع ويروى ذلك عن عمر وعلي
وقال ابو حنيفة ان اطعم من الحنطة فنصف صاع وان اطعم من غيرها فصاع وهو قول الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير
ومجاهد والحكم ولو غداهم وعشاهم لا يجوز وجوزه ابو حنيفة ويروى ذلك عن علي لا يجوز الدراهم والدنانير والخبز
ولا الدقيق بل يجب اخراج الحب اليهم وجوز ابو حنيفة كل ذلك ولو صرف الكل الى مسكين واحد لا يجوز وقال بعضهم
ان لم يجد غيره جاز والا فلا وجوز ابو حنيفة ان يصرف طعام عشرة مساكين الى مسكين واحد في عشرة ايام
ولا يجوز ان يصرف الى احد مسلم غير محتاج فان صرف الى ذمي او غني لم يجز وجواز ابو حنيفة صرفه الى اهل الذمة
واتفقوا على ان صرف الزكاة الى اهل الذمة لا يجوز **فصل** واختلفوا في الوسط فقيل من خير قوت عيالكم والوسط
الخير قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقال عبيدة السلماني الاوسط الخبز والخل والاعلى الخبز واللحم
والادنى الخبز البحت والكل يجزي **قوله** او كسوتهم فيه وجهان احدهما انه نسق على اطعام اي فكفارته اطعام
عشرة او كسوة تلك العشرة والثاني انه عطف على محل من اوسط وهو كذا قاله الزمخشري وهذا انما يتمشى على وجه
سبق في قوله من اوسط وهو ان يكون من اوسط خبر المبتدا محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من اوسط
فالكلام عنده تام على قوله عشرة مساكين ثم ابتدا اخبار اخر بان الطعام يكون من اوسط كذا واما اذا قلنا ان من اوسط
هو المفعول الثاني فيستحيل عطف كسوتهم عليه لتخالفهما اعرابا وقرا الجمهور كسوتهم بكسر الكاف وقرا ابراهيم النخعي
وابو عبد الرحمن السلمي وسعيد بن المسيب بضمها وقد تقدم في البقرة انهما لغتان في المصدر وفي الشي المكسو قال الزمخشري
كالقدوة في القدوة والاسوة في الاسوة الا ان الذي قرا في البقرة بضمها هو طلحة فلم يذكروه هنا ولا ذكروا هولا هناك
وقرا سعيد بن جبير وابن السميفع او كاسوتهم بكاف الجر الداخلة على اسوة قال الزمخشري بمعنى او مثل ما تطعمون
اهليكم اسرافا وتقتيرا لا تنقصونهم من مقدار نفقتهم ولكن تواسون بينهم فان قلت ما محل الكاف قلت
الرفع تقديره او طعامهم كاسوتهم بمعنى كمثل طعامهم ان تطعمهم الاوسط انتهى وكان قد تقدم انه يجعل من اوسط
مرفوع المحل خبر المبتدا محذوف فتكون الكاف عنده مرفوعة عطفا على من اوسط وقال ابو البقا قريبا من هذا فانه
قال فالكاف في موضع رفع اي او مثل اسوة اهليكم وقال ابو حيان انه في موضع نصب عطفا على محل من اوسط
لانه عنده مفعول ثان الا ان هذه القراة تنفي الكسوة من الكفارة وقد اجمع الناس على انها احدى الخصال الثلاثة
لكن لصاحب القراة ان يقول استفيدت الكسوة من السنة لما لو قام الاجماع على ان مستند الكسوة في الكفارة عن
الاية فانه يصح الرد على هذا القارى والكسوة في اللغة معناها اللباس وهي كل ما يكتسى به **فصل** كل من
لزمته كفارة يمين فهو فيها مخير ان شا اطعم عشرة مساكين وان شا كساهم وان شا اعتق رقبة فان اختار الكسوة
فاختلفوا في قدرها فذهب قوم الى ان يكسو كل مسكين ثوبا واحدا مما يقع عليه اسم الكسوة ازار او ردا او قميص
او سراويل او عمامة او مقنعة او كسا او نحوها وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعطا وطاوس واليه ذهب
الشافعي وقال مالك يجب لكل انسان ما تجوز فيه صلاته فيكسو الرجل ثوبا والمراة ثوبين درعا وخمارا وقال سعيد
ابن المسيب لكل مسكين ثوبان **قوله** او تحرير رقبة عطف على الطعام وهو مصدر مضاف لمفعوله والكلام عليه
كالكلام على اطعام عشرة من جواز تقديره بفعل مبني للفاعل وللمفعول وما قيل في ذلك ومن قوله فمن لم يجد نصبا م
كقوله في الشافعي لم يجد نصابا شهرين وقد تقدم ذلك **فصل** المراد بالرقبة الجملة قيل الاصل في هذا
المجاز ان الاسير في العرب كان يجمع الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة فك رقبة ثم
جرى ذلك على العتق فاذا اختار العتق يجب اعتاق رقبة مومنة وكذلك جميع الكفارات مثل كفارة القتل والظهار
والجماع في نهار رمضان يجب فيها اعتاق رقبة مومنة واجاز ابو حنيفة رضي الله عنه والثوري اعتاق الرقبة الكافرة
في جميعها الا كفارة القتل لان الله تعالى قيد الرقبة فيها بالايمان قلنا المطلق يحمل على المقيد كما ان الله تعالى قيد الشهادة
بالعدالة في موضع فقال واشهدوا ذوي عدل منكم واطلق في موضع فقال واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم العدالة شرط
في جميعها حملا للمطلق على المقيد كذلك هذا ولا يجوز اعتاق المرتد بالاتفاق عن الكفارة ويشترط ان يكون سليم الرق
حتى لو اعتق عن كفارته مكاتبا او ام ولد او عبدا اشتراه بشرط العتق او اشترى قريبه الذي يعتق عليه بنية الكفارة
يعتق ولا يجوز عن الكفارة وجوز اصحاب الراي عتق المكاتب اذا لم يكن ادى شيا من النجوم وعتق القريب عن

الكفارة ويشترط ان تكون الرقبة سليمة من كل عيب يضر بالعمل ضررا بينا حتى لا يجوز مقطوع احدى اليدين او احدى الرجلين ولا الاعمى ولا الزمن ولا المجنون المطبق ويجوز الاعور والاصم والمقطوع الاذنين والانف لان هذه العيوب لا تضر بالعمل ضررا بينا وعند ابي حنيفة كل عيب يفوت جنسا من المنفعة يمنع الجواز حتى يجوز مقطوع احدى اليدين ولم يجوز مقطوع احدى الاذنان **فصل** معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة فلا يجوز له ترك جميعها ومتى اتى باي واحد من هذه الثلاثة خرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه العقود الثلاثة فذلك هو الواجب المخير وقال بعض الفقها الواجب واحد لا بعينه هذا الكلام يحتمل القرين الاول ان يقال الواجب عليه ان يدخل واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في القول لان الشي الذي لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف والثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون الشي واجبا لعينه في علم الله تعالى هو لانه لا يجوز تركه بحال واجمعت الامة على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال وتمام هذا البحث مذكور في اصول الفقه **فان قيل** اي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل **فالجواب** من وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه على ان هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجب البداية بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التسهيل والتخفيف في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد طعاما ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر اما العبد فيجب على مولاه اطعامه وكسوته **قوله** فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام اذا عجز الذي لزمته كفارة اليمين عن الاطعام والكسوة او تحرير الرقبة يجب عليه صوم ثلاثة ايام والعجز ان لا يفضل من ماله عن قوته وقوت عياله وحاجته ما يطعم او يكسو او يعتق فانه يصوم ثلاثة ايام وقال بعضهم اذا ملك ما يمكنه الاطعام وان لم يفضل عن كفايته فليس له الصيام وهو قول الحسن وسعيد بن جبير واختلفوا في وجوب التتابع في هذا الصيام فذهب جماعة الى انه لا يجب فيه التتابع بل ان شاء تابع وان شاء فرق والتتابع افضل وهو احد قولي الشافعي وذهب قوم الى وجوب التتابع فيه قياسا على كفارة القتل والظهار وهو قول الثوري وابي حنيفة ويدل عليه قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات واجيب بان القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح ان تكون حجة وايضا نقل عن ابي بن كعب انه قرأ فعدة من ايام اخر متتابعات ثم ان التتابع هناك ما كان شرطا واجبا لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له علي ايام من رمضان افاقضيها متفرقات فقال عليه الصلاة والسلام ارأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم اما كان يجزيك فقال بلى فقال فالله احق ان يعفو وان يصفح وهذا الحديث وان وقع جوابا عن السؤال في صوم رمضان الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فهذا من اقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا **قوله** ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة تكفر عنكم حنث اليمين وقت حلفكم واذا حلفتم قال ابو البقا انه منصوب على الظرف وناصبه كفارة اي ذلك كفارة الاطعام وما عطف عليه تكفر عنكم حنث اليمين وقت حلفكم قال الزمخشري ذلك المذكور كفارة ولو قيل تلك كفارة لكان صحيحا بمعنى تلك الاشياء والتانيث للكفارة والمعنى اذا حلفتم وحنثتم فترك ذكر الحنث لوقوع العلم بان الكفارة انما تجب بالحنث بالحلف لا بنفس الحلف كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فلا بد من هذا الذي ذكر الزمخشري وهو تقدير الحنث ولذلك عيب على ابي البقا قوله العامل في اذا كفارة ايمانكم لان المعنى ذلك تكفير ايمانكم وقت حلفكم فيلزم ان الكفارة ليست واقعة في وقت الحلف فكيف تعمل في الظرف ولا ينعقد ظرفا الا اذا المحضة الظرفية وليس فيها معنى الشرط وهو غير الغالب فيها وقد يجوز ان يكون شرطا ويكون جوابها محذوفا على قاعدة البصريين يدل عليه ما تقدم وهو نفس المتقدم على مذهب الكوفيين والتقدير اذا حلفتم وحنثتم فذلك كفارة ايمانكم كقولهم انت ظالم ان فعلت **فصل** اختلفوا في تقديم الكفارة على الحنث فذهب قوم الى جوازه لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير وهو قول عمر وابن عباس وعائشة وبه قال الحسن وابن سيرين واليه ذهب مالك والاوزاعي والشافعي واحمد الا ان الشافعي يقول ان كفر بالصوم قبل الحنث لا يجوز لانه بدني انما يجوز الاطعام والكسوة والعتق لانه مالي فاشبه تعجيل الزكاة كما يجوز تقديم الزكاة على الحول ولا يجوز تعجيل صوم رمضان قالوا وفي قوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين وقبل الحنث فيجوز لانعقاد سببها وهو اليمين فصارت كملك النصاب وقال ابو حنيفة

لايجوز

لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث **قوله** واحفظوا ايمانكم قيل المراد به ترك الحلف اي لا تحلفوا وقيل المراد تقليل الايمان اي لا تكثروا منها قال الشاعر ○ قليل الالايا حافظ ليمينه ○ فان بدرت منه الالية برت ○ والصحيح ان المراد منه حفظ اليمين عن الحنث هذا اذا لم يكن يمينه على ترك مندوب او فعل مكروه فالافضل ان يحنث نفسه ويكفر للحديث المتقدم **قوله** كذلك هذه الكاف نعت لمصدر محذوف عند جمهور المعربين اي يبين الله اياته تبيينا مثل ذلك التبيين وعند سيبويه انه حال من ضمير ذلك المصدر على ما عرف **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس الاية هذا النوع الثالث من الاحكام المذكورة هنا ووجه اتصاله بما قبله انه تعالى قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة الامور المستطابة للجمهور الخمر والميسر فبين الله تعالى انهما داخلين في المحللات بل في المحرمات وقد تقدم بيان الخمر والميسر في سورة البقرة وبيان الانصاب والازلام في اول هذه السورة وفي اشتقاق الخمر وجهان احدهما سمي خمرا لمخامرته العقل خالطه فستره والثاني قال ابن الاعرابي تركت فاختمرت اي تغير ريحها **فصل** قال القرطبي تحريم الخمر كان بتدريج ونوازل كثيرة لانهم كانوا مولعين بشربها واول ما نزل في امرها يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس اي في تجارتهم فلما نزلت هذه الاية ترك بعض الناس وقالوا لا حاجة لنا فيما فيه اثم كبير ولم يتركه بعضهم لاخذ منفعتها وتركها ثم انها نزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى تركها بعضهم وقالوا لا حاجة لنا فيما يشغلنا عن الصلاة وشربها بعضهم في غير اوقات الصلاة حتى نزلت هذه الاية فصارت حراما عليهم وذلك في سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة احد **قوله** رجس خبر عن هذه الاشيا المتقدمة **فان قيل** كيف اخبر عن جمع بمفرد **فاجاب** الزمخشري بانه على حذف مضاف اي انما شان الخمر هكذا وكذا ذكر للاعتد تعرضه للضمير في فاجتنبوا كما سياتي وكذا قرره ابو البقا فقال لان التقدير انما عمل هذه الاشيا قال ابو حيان بعد حكايته كلام الزمخشري ولا حاجة الى هذا بل الحكم على هذه الاربعة انفسها انها رجس ابلغ من تقدير هذا المضاف كقوله انما المشركون نجس وهو كلام حسن واجاب ابو البقا ايضا بانه يجوز ان يكون خبرا عن الخمر وحذف خبر المعطوفات لدلالة خبر الاول عليها قال شهاب الدين فعلى هذا يجوز ان يكون خبرا عن الاخيرة وحذف خبر ما قبله لدلالة خبر ما بعده عليه لان الثاني نحو قوله تعالى فالله ورسوله احق ان يرضوه هذين التقديرين **والرجس** قال الراغب هو الشي القذر رجل رجس ورجال ارجاس ثم قال وقيل رجس ورجز للصوت الحسن الشديد يقال للغير رجاس شديد الهدير وغمام راجس ورجاس شديد الرعد وقال الزجاج هو اسم لكل ما استقذر من عمل قبيح يقال رجس ورجس بكسر الجيم وفتحها يرجس رجسا اذا عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة صوت الرعد قال الشاعر ○ وكل رجال السوق رجسا ○ وفرق ابن دريد بين الرجس والرجز والركس فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والركس العذرة والنتن وقال والرجس يقال للاثنين فيحصل من هذا انه اسم للشي القذر المنتن او انه في الاصل مصدر **قوله** من عمل الشيطان في محل رفع لانه صفة لرجس وهذا ايضا مشكل لكونه رجسا لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله والخبيثات للخبيثين والهاء في فاجتنبوه تعود على الرجس اي فاجتنبوا الذي اخبر به مما تقدم من الخمر وما بعدها قال ابو البقا انها تعود على الفعل يعني الذي قدر مضافا الى الخمر وما بعدها والى ذلك نحا الزمخشري قال فان قلت الى م يرجع الضمير في قوله فاجتنبوه قلت الى المضاف المحذوف او تعاطيهما او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان وقد تقدم ان الاحسن ان هذه الاشيا جعلت نفس الرجس مبالغة **قوله** في الخمر فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق بيوقع ان يوقع بينكم هذين الشيئين في الخمر بسبب شربها وفي تفيد السببية كقوله عليه الصلاة والسلام ان امراة دخلت النار في هرة الثاني انها متعلقة بالبغضاء لانه مصدر معرف بال الثالث انه متعلق بالعداوة وقال ابو البقا ويجوز ان يتعلق في بالعداوة او بالبغضاء اي ان تتعادوا وان تتباغضوا بسبب شرب الخمر وعلى هذا الذي ذكره تكون المسألة من باب التنازع وهو الوجه الرابع الا ان في ذلك اشكالا وهو ان من حق المتنازعين ان يصلح كل منهما للعمل وهذا العامل الاول وهو العداوة ولو سلط على المتنازع فيه لزم الفصل بين المصدر ومعموله باجنبي وهو المعطوف وقد يقال بانه في بعض صور التنازع يلزم اعمال الثاني وذلك في فعلي التعجب اذا تنازعا معمولا فيه وتقدم ذلك في البقرة **فصل** اعلم انه تعالى امر باجتناب هذه الاشيا ذكر فيها نوعين من المفسدة الاول ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر الثاني المفسدة المتعلقة بالدين وهو قوله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فاما شرح هذه العداوة اما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشرب بها مع جماعة ويكون غرضه الاستئناس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ويكون غرضه من ذلك الاجتماع تاكيد المحبة والالفة الا انه ينقلب في الاغلب الى الضد فان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة

العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين اولئك الاحباب وتلك المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة
بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضا كما فعل الانصاري الذي شج راس سعد بن ابي وقاص بلحي الجمل وروي ان قبيلتين
من الانصار شربوا الخمر وانتشوا فعبث بعضهم على بعض فلما صحوا راى بعضهم في وجه بعض اثار ما فعلوا وكانوا اخوة
ليس في قلوبهم ضغاين فحدثت بينهم ضغاين فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة
والاخوة فينقلب الامر وتحصل نهاية العداوة والبغضا واما الميسر ففيه بازا التوسعة على المحتاجين في الاجحاف
بارباب الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه ورجا انه يصير غالبا فيه وقد ينتهي
لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شي من المال والى ان يقامر على لحيته واهله وولده قال قتادة كان الرجل يقامر
على الاهل والمال ثم يبقى مسلوب الاهل والمال ولا شك انه يبقى بعد ذلك فقيرا مسكينا ويصير من اعظم الاعدا
لاولئك الذين غلبوه فظهر ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضا بين الناس في العداوة والبغضا
تفضي الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وذلك مضاد لمصالح العباد فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب
والازلام ثم افردهما هاهنا **فالجواب** لان هذه الاية خطاب مع المومنين لقوله يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر واظهار ان هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الاية النهي عن
الخمر والميسر لا جرم افردهما في اخر الاية بالذكر قال شهاب الدين ويظهر شي اخر انه لم يفرد الخمر والميسر بالذكر اخرا بل ذكر معهما
شيا يلزم منه عدم الانصاب والازلام فكانه ذكر الجميع اخرا بيانه انه قال في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله لعبادة
الانصاب او الذبح عليها الاصنام على ما تقدم تفسيره او الشروع عن الصلاة باشتغالكم بالازلام كما تقدم فذكر الله
والصلاة مبهمان على الانصاب والازلام واما النوع الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة
بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة واما كون شرب الخمر يمنع عن ذكر الله وعن الصلاة فظاهر لان شرب
الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله وعن الصلاة
واما كون الميسر مانعا عن ذكر الله وعن الصلاة فلانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله
شيا سواه وان صار مغلوبا صار شدة اهتمامه بان يحتال بحيلة حتى يصير غالبا مانعا من ان يخطر بباله شيا سواه
ولا شك ان هذه الحالة مما يصد عن ذكر الله وعن الصلاة ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد
العظيمة في الدين قال تعالى فهل انتم منتهون هذا الاستفهام فيه معنى الامر اي انتهوا وروي انه لما نزل قوله تعالى لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الاية
قال عمر رضي الله عنه انتهينا يا رب ويدل على ان المراد منه الامر ايضا عطف الامر الصريح عليه في قوله واطيعوا الله قيل
انتهوا عن شرب الخمر وعن كذا تجي هذه الجملة الاستفهامية المصدرة باسم مخبر عنه باسم فاعل دال على ثبوت النهي واستقراره
ابلغ من صريح الامر قال ابن الخطيب وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد
ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك وكانه قيل له اتفعله وقد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله فهل
انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتها مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتها واعلم ان هذه الاية دالة على
تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة بانما وهي للحصر فكانه تعالى قال لا رجس ولا شي من عمل الشيطان الا هذه
الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله عليه الصلاة والسلام شارب الخمر كعابد وثن
وثالثها انه تعالى قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح فاذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة ورابعها
ما تقدم من اشتمال الاستفهام على النهي وخامسها قوله بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا وظاهره الامر
بالطاعة فيما تقدم ذكره من امرهم بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اي احذروا عن مخالفتهما في هذه
التكاليف وسادسها قوله تعالى فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في
حق من خالف في هذا التكليف واعرض عن حكم الله تعالى لان معناه انكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول
قد خرج من عهدة التبليغ والاعذار والانذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذلك الى الله تعالى
وهذا تهديد عظيم وهذا نص صريح في ان كل مسكر حرام لاشتماله على ما يشتمل عليه الخمر وقال عليه الصلاة والسلام
كل مسكر حرام ان على الله ان لا يشربه عبد في الدنيا الا سقاه الله يوم القيامة من طينة الخبال هل تدرون ما طينة
الخبال قال عرق اهل النار وقال عليه الصلاة والسلام من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرمها في الاخرة
وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال اشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول لعن الله الخمر وشاربها وساقيها
وبايعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه واكل ثمنها **قوله تعالى** ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح الاية سبب نزول هذه الاية ان الصحابة لما نزل تحريم الخمر قالوا يا رسول الله كيف باخواننا الذين
ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون من مال الميسر فالمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه

الاية

الاية مشابهة قوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي انكم حين استقبلتم
بيت المقدس استقبلتموه بامري فلا اضيع ذلك **قوله** اذا ما اتقوا ظرف منصوب بما يفهم من الجملة السابقة
وهي ليس وما في خبرها والتقدير لا ياثمون ولا يواخذون وقت اتقائهم ويجوز ان يكون ظرفا محضا وان يكون فيه معنى الشرط
وجوابه محذوف او متقدم على ما مر **فصل** الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فلذلك يقال الطعم خلاف
الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروبات كقوله تعالى ومن لم يطعمه فانه مني وعلى هذا فيجوز ان يكون قوله فيما
طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يوكل وكما يشرب وقد تقول العرب تطعم اي ذق
حتى تشتهي فاذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذواق صلح للماكول والمشروب جميعا **فصل** اعلم انه تعالى شرط
نفي الجناح بحصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة بحصول التقوى والاحسان وللناس في هذا قولان احدهما
انه من باب التوكيد ولا يغير حرف العطف في ذلك كقوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون حتى ان ابن مالك
جعل هذا من التوكيد اللفظي المنسوب له في النحو والثانية انه للتاكيد الا انه جعل التغاير حاصلا بتقرير المتعلقات
واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاثة على وجوه احدها قال الاكثرون الاول عمل الاتقا والثاني دوام الاتقا والثبات
عليه والثالث اتقا ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه وثانيها الاول اتقا جميع المعاصي قبل نزول هذه الاية والثاني
اتقا الخمر والميسر وما في هذه الاية والثالث اتقا ما يجب تحريمه بعد نزول هذه الاية وهذا قول الاصم وثالثها اتقوا الكفر
ثم الصغاير والكباير ورابعها قال القفال الاول عبارة عن القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البدا
فاوجب على المومنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية
عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثاني تضم الى هذه التقوى في الاحسان الى الخلق وخامسها ان
المقصود من هذا التكرير التاكيد والمبالغة على الحث على الايمان والتقوى **فان قيل** لم شرط رفع الجناح على تناول
المطعومات بشرط شي من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل انما يجب عليه جناح في ترك التقوى والايمان
الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جايز **فالجواب** ليس هذا
اشتراطا بل بيان لان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في
الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول
ليس لاحد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مومنا محسنا تريد ان زيدا تقي مومن محسن وانه غير مواخذ بما فعل
فصل قال ابن الخطيب زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما يكون موقعة للعداوة والبغضا
وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الاية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل منه شي من تلك المفاسد بل
حصل منه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل
نزول اية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في ان تحويل القبلة فقال
وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال على الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا
وهذا للمستقبل لا للماضي وهذا القول مردود باجماع الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روى ابو بكر الاصم
انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغايبين
عنا في البلدان لا يشعرون ان الله تعالى حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الايات وعلى هذا التقدير فالحل
قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الاية لكن في حق الغايبين الذين لم يبلغهم هذا النص **قوله**
والله يحب المحسنين اي انه تعالى ما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح فقط بل بين ان يحبه الله وهذه اشرف
الدرجات **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله الاية اللام جواب قسم محذوف اي والله ليبلونكم الله الاية
وقد تقدم انه يجب اللام واحدى النونين في مثل هذا الجواب واللام في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين **قوله**
بشي متعلق بليبلونكم اي ليختبرنكم بشي وقوله من الصيد في محل جر صفة لشي فيتعلق بمحذوف **قوله** من الظاهر انها
تبعيضية لانه لم يحرم صيد الحلال ولانه الحل ولا صيد البحر وقيل انها لبيان الجنس قال مكي وقيل من لبيان الجنس
فلما قال بشي لم يعلم من اي جنس هو فبين فقال من الصيد كما تقول لاعطينك شيا من الذهب وبهذا الوجه بدا ابو
البقا ثم قال وقيل انها للتبعيض وكونها للبيان فيه نظر لان الصحيح انها لا تكون للبيان والقايل بانها للبيان يشترط
ان يكون المبين بها معرفا بال الجنسية كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وبه قال ابن عطية ايضا والزجاج هو
الاصل في ذلك فانه قال وهذا كما تقول لامتحننك بشي من الرزق وكما قال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
والمراد بالصيد المصيد لقوله تعالى تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف
بنيل الايدي والرماح ما يكون عينا **قوله** تناله في محل جر لانه صفة ثانية لشي واجاز ابو البقا ان يكون
حالا اما من الصيد واما من شي وان كان نكرة لانه قد وصف فتخصص واستبعد ابو حيان جعله حالا من الصيد

واما من شيء وان كان نكرة لان قد وصف فتخصص واستبعد ابو حيان جعله حالا من الصيد ووجه الاستبعاد انه
ليس المقصود بالحديث عنه وقرا الجمهور تناله بالمثناة فوقية لتانيث الجمع وابن وثاب والنخعي بالمثناة من تحت لان
تانيثه غير حقيقي **فصل** هذه الاية نزلت عام الحديبية وكانوا محرمين ابتلاهم الله بالصيد وكانت الوحوش
تغشى رحالهم كثيرة فهموا باخذها فنزلت هذه الاية اي ليختبرنكم وفايدة البلوى اظهار المطيع من العاصي وانما بعض
الصيد لانه ابتلاهم بصيد البر خاصة وقيل صيد الاحرام دون صيد الاحلال قوله تناله ايديكم يعني الفرخ
والبيض وما لا يقدر ان يفر من صغار الصيد ورماحكم يعني الكبار من الصيد ليعلم الله اللام متعلقة بليبلونكم
والمعنى ليتميز او ليظهر لكم وقد نص بتحقيقه في البقرة وان هذه تسمى لام كي وقرا بعضهم ليعلم بضم اليا وكسر
اللام من اعلم والمفعول الاول على هذه القراة محذوف اي ليعلم الله عباده والمفعول الثاني قوله من يخافه
فاعلم منقوله بهمزة التعدية من علم المتعدية لواحد بمعنى عرف وهذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال وقيل هو
في معناه نقيل معاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر العلوم وهو خوف الخايف وقيل هذا بحذف المضاف
والتقدير ليعلم اوليا الله من يخافه الغيب وقيل ليرى الله لانه قد علم وقوله بالغيب اي يخاف الله ولم يره لقوله الذين
يخشون ربهم بالغيب يخافون فلا يصطادون في حالة الاحرام وكقوله الذين يومنون بالغيب وقيل معنى يخافه
بالغيب اي باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور واحدا وغيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا
الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم **قوله** بالغيب في محل نصب على الحال من فاعل يخافه
ملتبسا بالغيب وقد تقدم معناه في البقرة والمعنى من يخافه حال كونه غايبا عن رويته كقوله من خشي الرحمن بالغيب
وجوز ابو البقا فيه ثلاثة اوجه احدها ما ذكرناه والثاني انه حال من من في من يخافه والثالث ان البا بمعنى في
والغيب واقع موقع غايب اي يخافه في المكان الغايب عن الخلق فعلى هذا يكون متعلقا بنفس الفعل قبله وعلى الاولين يكون متعلقا
بمحذوف على ما عرفت **قوله** فمن اعتدى بعد ذلك اي اصطاد بعد تحريمه فله عذاب اليم والمراد عذاب الاخرة
والتعذيب في الدنيا قال ابن عباس رضي الله عنهما هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه وجعا وينزع ثيابه
قال القفال وهذا جايز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما وقال فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا **قوله تعالى** يا ايها الذين
امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية في المراد بالصيد الاول انه الذي يتوحش سوا كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا
المحرم اذا قتل سبعا لا يوكل لحمه ضمن ولا يجاوز به شاة وهو قول ابي حنيفة وقال زفر يجب قيمته بالغا ما بلغ
الثاني ان الصيد ما يوكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي وغيره وسلم ابو حنيفة انه
لا يجب الجزا في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذيب واستدل الشافعي بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا
لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فاحل الصيد خارج الاحرام فحيث ان الصيد هو ما حل اكله
وقال عليه الصلاة والسلام خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والكلب العقور وفي
رواية اخرى السبع العادي فوصفها بكونها فواسق علة الجعل قتلها ومعنى كونها فواسق كونها موذية والاذى في
السباع اقوى منها فوجب جواز قتلها **قوله** وانتم حرم في محل نصب على الحال من فاعل تقتلوا وحرم جمع حرام
وحرام يكون للمحرم وان كان في الحل ولمن في الحرم وان كان حلالا وهما سيان في النهي عن قتل الصيد وهل يدخل فيه
المحرم بالعمرة فيه خلاف وهذه الاية نزلت في رجل يقال له ابو اليسر شد على حمار وحش وهو محرم فقتله وهذا
يدل على المنع من القتل ابتدا والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من
الكلاب والطير سوا كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال فله ان يتصيد في الحل وليس له ان يتصيد في الحرم
قوله منكم في محل نصب على الحال من فاعل قتله اي كاينا منكم وقيل من للبيان وليس بشي لان كل من قتل صيدا حكمه
ذلك فان قلت هذا وارد ايضا على جعله حالا فالجواب انه لم يقصد لذلك مفهوم حتى انه لو قتله غيرهم
لم يكن عليه جزا لانه قصد بالخطاب معنى اخر وهو المبالغة في النهي عن قتل الصيد **قوله** متعمدا حال ايضا
من فاعل قتله فعلى راي من يجوز تعدد الحال يجيزها ذلك ومن منع يقول ان منكم للبيان حتى لا يتعدد الحال ومن
يجوز ان تكون شرطية وهو الظاهر وموصولة والفا لشبهها بالشرطية ولا حاجة اليه وان كان نقلوه في مواضع
قوله فجزا مثل الفا جواب الشرط او زايده لشبه المبتدا بالشرط فعلى الاول الجملة بعدها في محل جزم وعلى الثاني
في محل رفع وما بعد من على الاول في محل جزم ولكنه شرطا وعلى الثاني لا محل له لكونه صلة وقرا عاصم وحمزة
والكسائي فجزا مثل بتنوين جزا ورفعه ورفع مثل وباقي السبعة برفعه مضافا الى مثل ومحمد بن مقاتل بتنوين جزا
ونصبه ونصب مثل والسلمي برفع جزا منونا ونصب مثل وقرا عبد الله فجزاوه برفع جزا مضافا للضمير مثل
ومضافا فاما قراة الكوفيين فواضحة لان مثل صفة لجزا اي فعليه جزا موصوف بكونه مثل ما قتله اي مماثله

قالوا

قالوا ولا ينبغي اضافة جزا الى المثل الم تر انه ليس عليه جزا مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه جزا المقتول لا جزا مثل
المقتول الذي لم يقتله وجوز ابو البقا ومكي وغيرهما ان يرتفع مثل على البدل وذكر الزجاج وجها غريبا وهو ان يرتفع مثل
على انه خبر لجزا ويكون جزا مبتدا قال والتقدير فجزا ذلك الفعل مثل ما قتل ويويد هذا الوجه قراة عبد الله فجزاوه
مثل الا ان الاحسن ان يقدر ذلك المحذوف ضمير العود على المقتول لا ان يقدره فجزا ذلك الفعل ومثل بمعنى مماثل قال
مكي قال الزمخشري وغيره وهو معنى اللفظ فانها في قوة اسم الفاعل الا ان مكيا توهم ان مثلا قد يكون بمعنى غير مماثل
فانه قال ومثل في هذه القراة يعني قراة الكوفيين بمعنى مماثل والتقدير فجزا مماثل لما قتل يعني في القيمة او في الخلقة على
اختلاف العلما ولو قدرت مثلا على لفظه لصار المعنى فعليه جزا مثل المقتول من الصيد وانما يلزمه جزا المقتول بعينه
لا جزا مثله لانه اذا ادى جزا مثل المقتول صار انما ادى جزا ما لم يقتل لان مثل المقتول لم يقتله فصح ان المعنى فعليه جزا
مثل المقتول وكذلك تعرب القراة بالاضافة عند جماعة قال شهاب الدين مثل بمعنى مماثل ابدا فكيف يقول ولو قدرت مثلا
على لفظه وايضا فقوله لصار المعنى الى اخره هذا الاشكال الذي ذكره لا يتصور مجيئه في هذه القراة اصلا وانما ذكره
الناس في قراة الاضافة كما سياتي وكانه نقل هذا الاشكال من قراة الاضافة الى قراة التنوين واما قراة باقي السبعة
فاستبعدها جماعة قال الواحدي ولا ينبغي اضافة الجزا الى المثل لان عليه جزا المقتول لا جزا مثله فانه لا جزا عليه مما لم
يقتله وقال مكي بعدما تقدم عنه ولذلك بعد قوم الاضافة عند جماعة لانها توجب جزا مثل الصيد المقتول ولا
التفات الى هذا الاستبعاد فان اكثر القرا عليها وقد اجاب الناس عن ذلك باجوبة شديدة لما خفيت على اوليك الطعنوا
في المتواتر منها ان جزا مصدر مضاف لمفعوله تخفيفا والاصل فعليه جزا مثل ما قتل اي ان يجزي مثل ما قتل ثم اضيف كما تقول
عجبت من ضرب زيد اي من ضرب زيدا ذكر ذلك الزمخشري وغيره وبسط ذلك ان الجزا هنا بمعنى القضا والاصل فعليه ان
يجزي المقتول مثل الصيد مثله من النعم ثم حذف المفعول الاول لدلالة الكلام عليه واضيف المصدر الى ثانيهما كقولك
زيد فقير ويعجبني اعطاوك الدرهم اي اعطاوك اياه ومنها ان مثل مقحمة كقولهم مثلك لا يفعل ذلك وانا اكرم مثلك
اي انا اكرمك ونحوه قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به وكقوله ليس كمثله شي والتقدير ليس كهو شي فمثل زايدة وقوله
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات اي كمن هو في الظلمات ومنها ان يكون
المعنى فجزا من مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم من فضة وهذا خلاف الاصل فالجواب بما تقدم وما يجوز ان تكون موصولة
اسمية او نكرة موصوفة والعايد محذوف على كلا التقديرين ومثل ما قتل من النعم فمن رفع جزا ففيه اربعة اوجه
احدها انه مرفوع بالابتدا والخبر محذوف تقديره فعليه جزاوه والثاني انه خبر لمبتدا محذوف تقديره فالجواب جزا
والثالث انه فاعل لفعل محذوف اي فيلزمه جزا او يجب عليه جزا الرابع انه مبتدا وخبره مثل وقد تقدم ان مثل ذلك عند
ابي اسحق الزجاج وتقدم ايضا رفع مثل في قراة الكوفيين على احد ثلاثة اوجه النعت والبدل والخبر حيث قلنا
جزا مبتدا عند الزجاج اما قراة فجزاوه مثل فظاهرة ايضا واما قراة فجزا مثل برفع جزا وهو منه ونصب مثل فعلى
اعمال المصدر المنون في مفعوله وقد تقدم ان قراة الاضافة منه وهو نظير قوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما وفاعله محذوف اي فجزا احدكم او القاتل اي ان يجزي القاتل للصيد واما قراة فجزا مثل بنصبهما فجزا منصوب
على المصدر او على المفعول به ومثل صفة بالاعتبارين والتقدير فليخرج جزا او فليغرم جزا مثل **قوله**
من النعم فيه ثلاثة اوجه احدها انه صفة لجزا مطلقا اي سوا رفع ام نصب نون او لم ينون اي ان ذلك الجزا
يكون من جنس النعم فهذا الوجه لا يمتنع بحال الثاني انه متعلق بنفس جزا لانه مصدر الا انه لا يجوز الا في قراة من اضاف
جزا الى مثل فانه لا يلزم منه محذور بخلاف ما اذا نونته وجعلت مثل صفته او بدلا منه او خبرا له فانك تمنع حينيذ لانك ان
جعلته موصوفا بمثل كان ذلك ممنوعا من وجهين احدهما ان المصدر الموصوف لا يعمل وهذا قد وصف والثاني انه مصدر فهو
بمنزلة الموصول والمعمول من تمام صلته وقد تقرر انه لا يتبع الموصول الا بعد تمام صلته لئلا يلزم الفصل باجنبي وان
جعلته بدلا لزم ان يتبع الموصول قبل تمام صلته وذلك كله لا يجوز الثالث ذكره ابو البقا وهو ان يكون حالا من عايد
الموصول المحذوف فان التقدير فجزا مثل الذي قتل حال كونه من النعم وهذا وهم لان الموصوف بكونه من النعم انما هو
جزا الصيد المقتول واما الصيد نفسه فلا يكون من النعم والجمهور على فتح عين النعم وقرا الحسن بسكونها فقال ابن
عطية هي لغة وقال الزمخشري استثقل الحركة على حرف الحلق كما قالوا الشعر في الشعر **فصل** اختلفوا
في هذا العمد فقال قوم هو تعمد قتل الصيد مع نسيان الاحرام اما قتله متعمدا وهو ذاكر لاحرامه فلا حكم عليه وامره
الى الله لانه اعظم من ان يكون له كفارة وهو قول مجاهد والحسن وقال اخرون هو ان يعمد المحرم قتل الصيد ذاكرا لاحرامه
فعليه الكفارة واختلفوا فيما لو قتله خطا فذهب اكثر الفقها الى ان العمد والخطا واحد في لزوم الكفارة قال الزهري
على المتعمد بالكتاب وعلى المخطي بالسنة وقال سعيد بن جبير لا تجب كفارة الصيد بقتل الخطا وهو قول داود
فصل المراد بالمثل ما يقرب من الصيد المقتول شبها من حيث الخلقة لا من حيث القيمة وقال محمد بن الحسن

الصيد ضربان ما له مثل وما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف
المثل الواجب هو القيمة **فصل** اذا قتل المحرم الصيد وادى جزاءه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزاء اخر وقال داود
لا يجب حجة الجمهور بهذه الاية فان ظاهرها يقتضي ان يكون علة وجوب الجزاء هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم بتكرر
العلة **فان قيل** اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لم يقع الطلاق مرتين
فالجواب ان القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرار الوجوب لتكرر العلة واما دخول الدار فهو شرط لوقوع
الطلاق فلم يلزم تكرار الحكم عند تكرر الشرط واحتج داود بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه فجعل العائد
الانتقام لا الكفارة **قوله** يحكم به ذوا في موضع رفع صفة لجزاء او في موضع نصب على الحال منه او على النعت
لجزاء فيمن نصبه وخصص ابو البقاء كونه صفة بقراءة تنوين جزاء والحال بقراءة اضافته ولا فرق بل يجوز ان تكون
الجملة نعتا او حالا بالاعتبارين لانه اذا اضيف الى مثل فهو باق على تنكيره لان مثل لا يتعرف بالاضافة وكذلك
خصص مكي الوصف بقراءة اضافة الجزاء الى مثل فانه قال ومن النعم في قراءة من اضاف الجزاء الى مثل صفة لجزاء ويحسن
ان يتعلق بالمصدر فلا يكون صفة واما المصدر يتعدى الى من النعم واذا جعلته صفة فمن متعلقة بالجزاء المحذوف
وهو فعليه وفي هذا الكلام نظر من وجهين احدهما قد تقدم وهو التخصيص بقراءة الاضافة والثاني انه خبر جعل
من النعم صفة علقها بالخبر المحذوف لما تضمنه من الاستقرار وليس كذلك لان الجار اذا وقع صفة تعلق بمحذوف
ذلك المحذوف هو الوصف في الحقيقة وهذا الذي جعله متعلقا لهذه الصفة ليس صفة للموصوف في الحقيقة بل هو
خبر عنه الا ترى انك لو قلت عندي رجل من بني تميم ان من بني متعلق بوصف محذوف في الحقيقة لا بقولك
عندي ويمكن ان يقال وهو بعيد جدا انه اراد التعلق المعنوي وذلك ان العامل في الموصوف عامل في صفته والتعلق
من هذه الحيثية ولكن انما يتاتى ذلك حيث جعلنا الخبر عاملا في المبتدا او قلنا ان الجار يرفع الفاعل ولم يعتمد
وانما ذكرنا هذه التوجيهات لان العاملين يدلك ممن لا يلتفت قولهم بالكلية والالف في ذوا علامة الرفع لانه مثنى وقد
تقدم الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وتصاريفها وقرا الجمهور ذوا بالالف وقرا محمد بن جعفر الصادق ذو ويلفظ به
الافراد وقالوا ولا يريد بذلك الوحدة بل يريد يحكم به من هو من اهل العدل وقال الزمخشري وقيل اراد الامام فعلى
هذا تكون الوحدة مقصودة **ومنكم** في محل رفع صفة لذوا اي انهما يكونان من جنسكم في الدين ولا يجوز ان يكون صفة
لعدل لانه مصدر قال ابو البقاء يعني ان المصدر ليس من جنسهم فكيف يوصف بكونه منهم **فصل**
المعنى يحكم بالجزاء رجلان عدلان قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد يحكم به في جزاء الصيد رجلان صالحان
منكم من اهل قبلتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه الاشياء من النعم فيحكمان به وتمسك بها في ايجاب المثل
من النعم عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر وابن عباس وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم حكموا
في بلدان مختلفة وازمان شتى بالمثل من النعم فحكم حاكمهم في النعامة ببدنة وهي لا تساوي بدنة وفي حمار الوحش
ببقرة وهي لا تساوي بقرة وفي الضبع كبش وهو لا يساوي كبشا فدل على انهم نظروا الى ما يقرب من الصيد شبها من
حيث الخلقة وروي عن عمر وعثمان وابن عباس انهم قضوا في حمام مكة بشاة وروى جابر بن عبد الله ان عمر
ابن الخطاب قضى في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وقال ميمون بن
مهران جاء اعرابي الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال ابو بكر ابي بن كعب
فقال الاعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم
فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء امرناك به وعن قبيصة بن جابر حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر بن الخطاب
وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى قال عليه شاة قال وانا ارى ذلك قال اذهب فاهد شاة
قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المومنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره فما فجاني الا عمر وعلاني بالدرة وقال
اتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن بن عوف واحتج ابو حنيفة رضي
الله عنه في ايجاب القيمة بان التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد واجيب بان وجوه المشابهة بين الصيد وبين النعم
مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى عن الاضعف **فصل** الذي له مثل ضربان ما حكمت فيه
الصحابة بحكم لا يعدل الى غيره لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى
اجتهاد عدلين وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت فيه الصحابة وفيما لم يحكم فيه **فصل** يجوز ان يكون القاتل
احد العدلين ان كان خطا فانه وان تعمد فلا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما لا يجوز في تقويم المتلفات واجيب
بان الله تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل واذا صدر عنه القتل خطا كان عدلا فاذا حكم هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل
وقد روي ان بعض الصحابة وطئ فرسه ظبيا فسال عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت اعدل يا امير المومنين فاحكم فقال
عمر انما امرتك ان تحكم وما امرتك ان تزكيني فقال اري جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى **فصل**

لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان اخران بمثل غيره فوجهان احدهما يتخير والثاني ياخذ بالاغلظ والله اعلم **فصل**
استدل بهذه الاية بعض مثبتي القياس فقال لان الله تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لان
الشارع تعبد بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة والعمل بشهادة الشاهدين والعمل بتقويم المقومين
في قيم المتلفات واروش الجنايات والعمل بحكم الحاكمين في مثل جزاء الصيد وعمل القاضي بالفتوى والعمل
بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول لم ادعيتم ان تشبيه صورة بصورة شرعية في الحكم الشرعي
وهو عين هذه المسائل التي عددتها فذلك باطل في بديهة العقل فان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون
الظن حجة في تلك الصور كونه حجة في مسالة القياس لان الفرق ظاهر بين البابين لان في جميع الصور
المذكورة الحكم انما يثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس
فانه شرع عام في جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام الشخص الجزئية متعذر اما التنصيص
على الاحكام الكلية العامة الباقية الى اخر الدهر غير متعذر فظهر الفرق **قوله** هديا فيه ستة اوجه
اظهرها انه حال من الضمير في به قال الزجاج هو منصوب على الحال المعنى يحكم به مقدرا ان يهدى يعني انه
حال مقدرة لا مقارنة ولذا قال الفارسي كقولك معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا الثاني انه حال من جزاء
سواء قرئ مرفوعا ام منصوبا منونا او مضافا وقال الزمخشري هديا حال من جزاء فيمن وصفه بمثل لان الصفة
خصصته فقرب من المعرفة وكذا خصصه ابو حيان وهذا غير واضح بل الحال منه جائزة مطلقا كما تقدم الثالث
انه منصوب على التمييز قاله ابو البقاء ومكي لان مثلا قال علي البيان وهو التمييز في المعنى وكانهما ظنا ان تمييزا
لما ابهم في المثلية اذ ليس لها شيء يصلح للتمييز غير هذا وفيه نظر من حيث ان التمييز انما يرفع الابهام عن الذوات
لا عن الصفات وهذا كما رايت انما رفع ابهاما عن صفة لان الهدي صفة في المعنى اذ المراد مهدى الخامس انه
منصوب على محل مثل فيمن خفضه لان محله النصب بعمل المصدر فيه تقديرا كما تقدم السادس انه بدل من جزاء فيمن
نصبه **قوله** بالغ الكعبة صفة لهديا ولم يتعرف بالاضافة لانه عامل في الكعبة النصب تقديره بالغا الكعبة لكن
التنوين قد حذف استخفافا والاضافة غير حقيقية مثله عارض ممطرنا وكقول الاخر

يا رب غابطنا لو كان يطلبكم ... لاقى مباعدة منكم وحرمانا

فان الاضافة فيها غير محضة وقرا الاعرج هديا بكسر الدال وتشديد الياء **فصل** المعنى يحكمان به هديا
يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يويد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به شيئا يشترى
به شيء وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا غير وقيل المعنى يحكمان به شيئا يشترى به
ما يكون هديا وهذا بعيد عن الظاهر **وسميت** الكعبة كعبة لارتفاعها والعرب تسمي كل بيت مرتفع كعبة والكعبة
هنا انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يفعلان في الكعبة ولا عندها ملاصقا لها ونظيره قوله تعالى ثم محلها
الى البيت العتيق والمراد ببلوغه للكعبة ان يذبح في الحرم ويتصدق باللحم على مساكين الحرم **وقال** ابو
حنيفة رضي الله عنه له ان يتصدق به حيث شاء كما ان له ان يصوم حيث شاء وجه القول الاول ان الذبح ايلام
فلا يجوز ان يكون قربة بل القربة ايصال اللحم الى الفقراء **قوله** او كفارة عطف على قوله فجزاء او وهنا للتخيير **ونقل**
ابن عباس رضي الله عنهما انها ليست للتخيير بل للترتيب وهذا على قراءة من رفع فجزاء واما من نصبه فقال الزمخشري
اجعلها خبر مبتدا محذوف كانه قيل او الواجب عليه كفارة ويجوز ان يقدر فعليه ان يجزي جزاء او كفارة فيعطف
كفارة على ان يجزي يعني ان عليه يكون خبرا مقدما وان يجزي مبتدا موخرا فيعطف الكفارة على هذا المبتدا وقرا نافع
وابن عامر باضافة كفارة لما بعدها والباقون بتنوينها ورفع ما بعدها فاما قراءة الجماعة فواضحة ورفع طعام على
احد ثلاثة اوجه احدها انه بدل من كفارة اذ هي من جنسه الثاني انه بيان لها لما تقدم قاله الفارسي ورده ابو حيان
بان مذهب البصريين اختصاص عطف البيان بالمعارف دون النكرات قال شهاب الدين ابو علي يخالف في ذلك ويقول
بان دلالة منهما شجرة مباركة زيتونة فزيتونة عطف بيان لشجرة وكذا قوله تعالى من ماء صديد عنده بدل من ماء والبدل
فيهما محتمل بلا حجة له والبدل قد يجيء للبيان الثالث انه خبر مبتدا محذوف اي هي طعام اي تلك الكفارة واما قراءة
نافع وابن عامر فوجهها ان الكفارة لما تنوعت الى تكفير بالطعام وتكفير بالجزاء المماثل وتكفير بالصيام حسن اضافتها لاحد
انواعها تبيينا لذلك والاضافة تكون بادنى ملابسة كقول الشاعر

اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ... اذاعت سلمى غزلها في القراب

اضاف الكوكب اليها لقيامها عند طلوعها بهذا اولى ووجهها الزمخشري فقال وهذه الاضافة مبينة كانه قيل او كفارة
من طعام مساكين كقولك خاتم فضة بمعنى من فضة قال ابو حيان اما ما زعمه فليس من هذا الباب لان خاتم فضة من
باب اضافة الشيء الى جنسه والطعام ليس جنسا للطعام الا بعيد جدا قال شهاب الدين كان من حقه ان يقول والكفارة

ليست جنسا للطعام لان الكفارة في التركيب نظير خاتم في ان كلا منهما هو المضاف الى ما بعده فكما ان خاتما هو المضاف الى جنسه ينبغي ان يقال الكفارة ليست جنسا للطعام لاجل المقابلة لكن لا يمكن ان يقال ذلك وان الكفارة كما تقدم جنس للطعام والجزاء والصوم فالطريق في الرد على الزمخشري ان يقال شرط الاضافة بمعنى من ان يضاف جزء الى كل بشرط صدق اسم الكل على الجزء نحو خاتم فضة وكفارة طعام ليس كذلك بل هي اضافة كل الى جزء وقد استشكل جماعة هذه القراءة من حيث ان الكفارة ليست للطعام انما هي لقتل الصيد كذا قاله ابو علي الفارسي وغيره وجوابه ما تقدم ولم يختلف السبعة في جمع مساكين هنا وان اختلفوا في البقرة. قالوا والفرق بينهما ان قتل الصيد لا يجزي فيه اطعام مسكين فاخذ على انه قد قرأ عيسى بن عمر والاعرج بتنوين كفارة ورفع طعام مسكين بالتوحيد قالوا ومرادهما بيان الجنس لا التوحيد **قوله** او عدل نسق على جزاء والجمهور على فتح العين وقرأ ابن عباس وطلحة بن مصرف والجحدري بكسرها. قال الفراء العدل بالكسر ما عادل الشيء من جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان غلام يعدل غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت قيمته من غير جنسه تعينت العين فقلت عدل **وقال** ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة. فقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سوا قد تقدم الكلام عليه في البقرة عند قوله ولا يؤخذ منها عدل وقوله صياما نصب على التمييز كقولك عندي رطلان عسلا لان المعنى او قدر ذلك صياما ما فيه ادخال حرف من يقول رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام واصل صياما صواما فاعل كما تقدم مرارا **فصل** معنى الاية انه في جزاء الصيد يخير بين ان يذبح المثل من النعم فيتصدق باللحم على مساكين الحرم لكل مسكين مد من طعام او يصوم عن كل مد يوما وله ان يصوم حيث شاء لانه لا نفع فيه للمساكين **وقال** مالك ان لم يخرج المثل يقوم الصيد ثم يجعل القيمة طعاما فيتصدق به او يصوم **وقال** ابو حنيفة لا يجب المثل من النعم بل يقوم الصيد فان شاء صرف تلك القيمة الى شيء من النعم وان شاء الى الطعام فيتصدق به فان شاء صام عن كل نصف صاع برا وصاعا من غيره يوما **وقال** الشعبي والنخعي جزاء الصيد على الترتيب والجمهور على التخيير وان قاتل الصيد مخير في تعيين احد هذه الثلاثة **وقال** محمد بن الحسن التخيير في الحكمين لقوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا او كذا او كذا وجوابه ان الله تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين ايها شاء واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في الخلقة او القيمة **قوله** ليذوق فيه ستة اوجه احدها انه متعلق بجزاء قال الزمخشري قال ابو حيان انما يتأتى ذلك حيث يضاف الى مثل او ينون جزاء وينصب مثل وعلل ذلك بانه اذا رفع مثل كان صفة للمقدر واذا وصف لم يعمل الا ان يتقدم المعمول على صفته نحو يعجبني الضرب زيدا الشديد فيجوز **قال** شهاب الدين وكذا لو جعله بدلا ايضا او خبرا لما تقدم من انه يلزم ان يتبع الموصول او يخبر عنه قبل تمام صلته وهو ممنوع. وقد افهم كلام الشيخ بصريحه في ان قراءة اضافة الجزاء الى مثل يجوز ما قاله الزمخشري واما انا اقول لا يجوز ذلك ايضا لان ليذوق من تمام صلة المصدر وقد عطف عليه قوله او كفارة او عدل فيلزم ان يعطف على الموصول قبل تمام صلته وذلك لا يجوز لو قلت جاء الذي ضرب وعمرو زيدا لم يجز للفصل بين الصلة وابعاضها والموصول باجنبي فتامله **الثاني** انه متعلق بفعل محذوف يدل عليه قوة الكلام كانه قيل جوزي بذلك ليذوق **الثالث** انه متعلق بالاستقرار المقدر قبل قوله فجزاء اذ التقدير فعليه جزاء ليذوق. الرابع انه متعلق بصيام اي صومه ليذوق. الخامس انه متعلق بطعام اي طعام ليذوق وذكر هذه الاوجه الثلثة ابو البقاء وهي ضعيفة جدا واجودها الاول. السادس انها تتعلق بعدل نقله ابو حيان عن بعض المعربين وهو غلط **والوبال** سوء العاقبة وما يخاف ضرره **قال** الراغب والوابل المطر الثقيل القطر ولمراعاة الثقل قيل للامر الذي يخاف ضرره وبال قال تعالى فذاقوا وبال امرهم ويقال طعام وبيل وكلأ وبيل يخاف وباله قال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا وقال غيره والوبال في اللغة ثقل الشيء في المكروه. يقال مرعى وبيل اذا كان يستوخم وماء وبيل اذا كان لا يستمرأ واستوبلت الارض كرهتها خوفا من وبالها **والذوق** هنا استعارة بليغة وانما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلاثة اشياء اثنان منها يوجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام **قوله** عفا الله عما سلف يعني قبل التحريم ونزول الاية **وقال** السدي عما سلف في الجاهلية. وقيل هذا يدل على قول من لا يوجب الجزاء الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء انه ومن عاد انه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه ووجه هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء والجزاء هو الكافي فهذا يقتضي ان الانتقام كاف في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء اخر فلا يجب عليه الجزاء ثانيا **قوله** ومن عاد فينتقم من يجوز ان يكون شرطية فالفاء جوابها وينتقم خبر لمبتدأ محذوف اي فهو ينتقم فلا يجوز الجزم مع الفاء البتة **قال** سيبويه الفاء في قوله

ومن

ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه فمن يؤمن بربه فلا يخاف بحثا ان في هذه الايات اضمارا مقدرا والتقدير فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه قليلا فمن يؤمن بربه فلا يخاف وبالجملة فلا بد من اضمار ليكون ذلك الفعل خبرا عنه لان الفعل يصير بنفسه جزاء فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدأ احتجنا الى ادخال الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفاء لغوا. ويجوز ان تكون من موصولة ودخلت الفاء في خبر المبتدأ لما اشبه الشرط فالفاء زائدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة الى اضمار مبتدأ بعد الفاء بخلاف ما تقدم **قال** ابو البقاء حسن دخول الفاء كون فعل الشرط ماضيا لفظا ولكنه يختم خبر **فصل** معنى الاية ومن عاد فينتقم منه في الاخرة والله عزيز ذو انتقام واعلم انه اذا تكرر من المحرم قتل الصيد يتعدد عليه الجزاء عند عامة اهل العلم **قال** ابن عباس رضي الله عنهما اذا قتل المحرم صيدا متعمدا يسال هل قتلت قبلها شيئا من الصيد فان قال نعم لم يحكم عليه وقيل اذهب فينتقم الله منك وان قال لم اقتل قبله شيئا حكم عليه ولكن يملأ ظهره وبطنه ضربا وجيعا وكذلك حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في وج وهو واد بالطائف **واختلفوا** في المحرم هل يجوز له اكل لحم الصيد فذهب قوم الى انه لا يحل له بحال ويروى ذلك عن ابن عباس وهو قول طاوس وبه قال سفيان الثوري لما روى عبد الله بن عباس عن الصعب ابن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمارا وحشيا وهو بالابواء او بودان فرده رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فلما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهي قال انا لم نرده عليك الا انا حرم **وذهب** الاكثرون الى انه يجوز للمحرم اكله اذا لم يصطده بنفسه ولا صيد لاجله او باشارته وهو قول عمر وعثمان وابي هريرة وبه قال عطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وهو مذهب مالك والشافعي واحمد واسحاق واصحاب الراي وانما رد النبي صلى الله عليه وسلم على الصعب بن جثامة لانه ظن انه صيد من اجله. ويدل على الجواز ما روي نافع مولى ابي قتادة ابن ربعي الانصاري انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع اصحاب له محرمين وهو غير محرم فراى حمارا وحشيا فاستوى على فرسه فسال اصحابه ان يناولوه سوطا فابوا فسالهم رمحه فاخذه ثم شد على الحمار فقتله فاكل منه بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وابى بعضهم فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سالوه عن ذلك فقال انما هي طعمة اطعمكموها الله **وروى** جابر بن عبد الله رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحم الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوا او يصاد لكم **فصل** واذا اتلف المحرم صيدا من الصيد لا مثل له من النعم مثل بيض او طائر دون الحمام ففيه قيمته يصرفها الى الطعام فيتصدق به او يصوم عن كل مد يوما واختلفوا في الجراد فرخص فيه بعضهم وقالوا هو من صيد البحر والاكثرون على تحريمه وان اصابها فعليه صدقة **قال** عمر رضي الله عنه في الجرادة تمرة **وروي** عنه وعن ابن عباس رضي الله عنهم قبضة من طعام **قوله** تعالى احل لكم صيد البحر الاية والمراد بالبحر جميع المياه **قال** عمر رضي الله عنه صيده ما اصطيد وجميع ما يصطاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع اجناسها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة انها حرام **وقال** الاكثرون انها حلال لعموم هذه الاية **قوله** وطعامه نسق على صيد اي احل لكم الصيد وطعامه فالصيد الاصطياد والطعام اي انه اسم مصدر ويقدر المفعول حينئذ محذوفا اي اطعامكم اياه انفسكم ويجوز ان يكون الصيد بمعنى المصيد والهاء في طعامه يعود على البحر على هذا اي احل لكم مصيد البحر وطعام البحر فالطعام على هذا غير الصيد وعلى هذا ففيه وجوه احسنها ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما رمي به في البحر او نضب عنه الماء من غير معالجة **وقال** سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وعكرمة وقتادة صيد البحر هو الطري وطعامه هو المليح منه وهذا ضعيف لان المليح كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار وايضا فان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره كاصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فحصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر **روي** عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة طعامه ما قذفه الماء الى الساحل ميتا. ويجوز ان يعود الهاء على هذا الوجه ايضا على الصيد بمعنى المصيد وهو ان يكون طعام بمعنى مطعوم ويدل على ذلك قراءة ابن عباس وعبد الله بن الحارث وطعمه بضم الطاء وسكون العين **قوله** متاعا في نصبه وجهان احدهما انه منصوب على المصدر واليه ذهب مكي وابن عطية وابو البقاء وغيرهم والتقدير متعكم به متاعا تنتفعون وتأتدمون به **قال** مكي لان قوله احل لكم بمعنى امتعتكم به امتاعا كقوله كتاب الله عليكم والثاني انه مفعول من اجله قال الزمخشري احل لكم تمتيعا لكم وهو في المفعول له بمنزلة قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة في باب الحال لان قوله متاعا لكم مفعول له مختص بالطعام كما ان نافلة حال مختص بيعقوب يعني احل لكم طعامه تمتيعا لتنايكم تاكلونه طريا ولسيارتكم يتزودونه قديدا انتهى فقد خصص الزمخشري كونه مفعولا له بكون الفعل وهو احل مسندا لقوله طعامه وليس عليه لحل الصيد وانما هو عليه لحل الطعام فقط وانما حمله على ذلك مذهبه وهو مذهب ابي حنيفة من ان صيد البحر منقسم الى ما يوكل والى ما لا يوكل وان طعامه هو

هو الماكول منه وانه لا يمنع التمثيل الا بالماكول منه طريا وقديدا وقوله نافلة يعني ان هذه الحال مختصة بيعقوب لانه
ولد ولد بخلاف اسحق فانه ولده لصلبه والنافلة انما يطلق على ولد الولد دون الولد فكذا متاعا الا ان هذا يودي
الى ان الفعل الواحد يسند لفاعلين متعاطفين يكون في اسناده الى احدهما معللا والى الاخر ليس لذلك فاذا قلت
قام زيد وعمرو اجلالا لك فيجوز ان يكون قام زيد هو المختص بالاجلال او بالعكس هذا فيه الباس واما ما اورده
من الحال في الاية الكريمة فثم قرينة اوجبت صرف الحال الى احدهما بخلاف ما نحن فيه من الاية الكريمة واما
غير مذهبه فانه يكون له مفعولا له غير مختص باحد المتعاطفين وهو ظاهر جلي ولكم ان قلنا متاعا مصدر
فيجوز ان يكون صفة له ويكون مصدرا مبينا لكونه وصف وان قلنا انه مفعول له فيتعلق بفعل محذوف اي اعني لكم نحو
ثمت اجلالا لك ويجوز ان يكون اللام مقوية لتعدية الصدر اذ التقدير لان تمتعكم ولان اجلك وهذا ما جا من نظاير
فصل يعني متاعا لكم اي منفعة لكم وللسيارة يعني المارة وجملة حيوانات الما على قسمين سمك وغيره اما السمك
فميتة حلال مع اختلاف انواعها لقوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد ولا فرق بين ان
يموت بسبب او بغير سبب وعند ابي حنيفة لا يحل الا ان يموت بسبب من وقوع على حجر او انحسار الما عنه ونحو ذلك
واما غير السمك فقسمان قسم يعيش في البر كالضفدع والسرطان فلا يحل اكله وقال مالك وابو مجلز وعطا وسعيد
ابن جبير وغيرهم كلما يعيش في البر وله فيه حياة فهو صيد البر ان قتله المحرم وداه وزاد ابو مجلز ذلك الضفدع
والسلاحف والسرطان وقسم يعيش في الما ولا يعيش في البر الا عيش المذبوح فاختلف فيه فقيل لا يحل شي منه
الا السمك وهو قول ابي حنيفة وقيل ان ميت الكل حلال لان كلها سمك وان اختلفت صورتها كالجريث يقال له حية
الما وهو على شكل الحية واكله مباح بالاتفاق وهو قول ابي بكر وعمر وابن عباس وزيد بن ثابت وابي هريرة وبه قال شريح
والحسن وعطا وهو قول مالك وظاهر مذهب الشافعي وذهب قوم الى ان ما له نظير في البر يوكل فميتته من حيوانات البحر
مثل كلب الما والخنزير والحمار ونحوها وقال الاوزاعي كل شي عيشه في الما فهو حلال قيل والتمساح قال نعم وقال الشعبي
لو ان اهلي اكلوا الضفادع لاطعمتهم وقال سفيان الثوري ارجو ان لا يكون بالسرطان باس وظاهر الاية حجة لمن اباح
جميع حيوانات البحر وكذلك الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام في البحر هو الطهور ماوه والحل ميتته قوله وحرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما ذكر تعالى تحريم الصيد على المحرم في ثلاث مواضع من هذه السورة وهي قوله غير محلي الصيد
وانتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
واتفق المسلمون على تحريم الصيد على المحرم وهو الحيوان الوحشي الذي يحل اكله فاما ما لا يحل اكله فلا يحرم بالاحرام ويحرم اخذه
وقتله ولا جزا على من قتله لقوله عليه الصلاة والسلام خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح الغراب والحداة والعقرب
والفارة والكلب العقور وقال عليه الصلاة والسلام خمس قتلهن حلال في الحرم الحية والعقرب والحداة والفارة وقال
عليه الصلاة والسلام يقتل المحرم السبع العادي وقال سفيان بن عيينة الكلب العقور كل سبع يعقر ومثله عن مالك
وذهب اصحاب الراي الى وجوب الجزا في قتل ما لا يوكل لحمه كالفهد والنمر والخنزير ونحوها الا الاعيان المذكورة في الخبر وقاسوا
عليها الذيب فلم يوجبوا فيه الكفارة واما المتولد من الماكول وغيره فيحرم اكله ويجب فيه الجزا لان فيه جزا من الصيد
واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحرم على المحرم فقال علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس
انه حرام على المحرم بكل حال وهو قول السدي واسحق لظاهر الاية وروي ان الحرث كان خليفة عثمان على الطايف فصنع لعثمان
طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحوش فبعث الى علي بن ابي طالب فجاه الرسول فقال علي اطعموه قوما حلالا فانا حرم
ثم قال علي انشد الله من كان هاهنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم
فابى ان ياكله فقالوا نعم وقال الشافعي لحم الصيد حلال للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له لقوله عليه
الصلاة والسلام صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا صيد للمحرم بغير
اعانته واشارته حل له لان ابا قتادة اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي رواية هل معكم منه شي قالوا نعم
فناولته العضد فاكلها وهذا يدل على تخصيص عموم القران بخبر الواحد قوله ما دمتم ما مصدرية ودمتم صلتها وهي
مصدرية ظرفية اي حرم عليكم صيد البر مدة دوامكم محرمين والجمهور على ضم دال دمتم من لغة من قال دام يدوم وقرا يحيى
دمتم بكسرها من لغة من يقول دام يدام كخاف يخاف ومات كالغتين في مات يموت ويمات كما تقدم والجمهور على حرم مبنيا
للمفعول صيد رفعا على قيامه مقام الفاعل وقري وحرم مبنيا للفاعل صيد نصبا على المفعول به والجمهور على حرما بضم الحا
والراء جمع حرام بمعنى محرم كقذال وقذل وقرا ابن عباس رضي الله عنهما حرما بفتحهما اي ذوي حرم اي احرام وقيل
جعلهم بمنزلة المكان الممنوع منه والاحسن ان يكون من باب رجل عدل جعلهم نفس المصدر فان حرما بمعنى احرام وتقدم
ان المصدر يقع للواحد فما فوق بلفظ الواحد والبر معروف قال الليث ويستعمل نكرة يقال جلست برا وخرجت برا قال

الازهري

الازهري وهو من كلام المولدين وفيه نظر لقول سلمان الفارسي لكل امرئ جوانيا وبرانيا اي باطن وظاهر وهو من تغيير النسب
وقد تقدم اشتقاق هذه المادة في البقرة ثم قال واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا
على الطاعة محترزا عن المعصية وقدم اليه على تحشرون للاختصاص اي تحشرون اليه لا الى غيره اولتناسب روس الاي
قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس لانه لما حرم الاصطياد على المحرمين وبين ان الاحرام سبب
لامن الوحش والطير بين هاهنا ان ذلك التحريم الذي حرمه الاحرام انما كان بسبب حرمة هذا البيت الحرام كما انه سبب لامن
الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الافات والمخافات قوله جعل الله فيها وجهان احدهما انه بمعنى صير
فيتعدى لاثنين اولهما الكعبة والثاني قياما والثاني ان يكون بمعنى خلق فيتعدى لواحد وهو الكعبة وقياما وقال بعضهم
ان جعل هنا بمعنى بين وحكم وهل ينبغي ان يحمل على تفسير المعنى لا تفسير اللغة اذ لم ينقل اهل العربية انها تكون بمعنى بين
ولا حكم ولكن يلزم من الجعل البيان واما البيت فانتصابه على احد وجهين اما البدل واما عطف البيان وفايدة ذلك
ان بعض الجاهلية وهم خثعم سموا بيتا الكعبة اليمانية فجي بهذا البدل والبيان تمييزا له من غيره وقال الزمخشري
البيت الحرام عطف بيان على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما تجي الصفة كذلك واعترض عليه ابو حيان بان شرط البيان
الجمود والجمود لا يشعر بمدح وانما يشعر به المشتق ثم قال الا ان يريد انه لما وصف البيت بالحرام اقتضى المجموع ذلك فيمكن
والكعبة لغة كل بيت مربع وسميت الكعبة كعبة لذلك واصل اشتقاق ذلك من الكعب الذي هو احد اعضا الادمي قال
الراغب كعب الرجل الذي ملتقى الساق والقدم والكعبة كل بيت على هيئتها في التربيع والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة وقيل
سميت كعبة لانفرادها من البنا وقيل سميت كعبة لارتفاعها من الارض واصلها من الخروج والارتفاع وسمي الكعب كعبا
لنتوه وخروجه من جانبي القدم ومنه قيل للجارية اذا قاربت البلوغ وخرج ثدياها تكعبت والكعبة لما ارتفع ذكرها
سميت بهذا الاسم ويقولون لمن عظم امره فلان على كعبة وذو الكعاب بيت كان في الجاهلية لبني ربيعة وتقدم الكلام
في هذه المادة اول السورة فصل قالوا بنيت الكعبة الكريمة خمس مرات الاول بنا الملايكة قبل ادم عليه الصلاة
والسلام والثانية بنا ابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام والثالثة بنا قريش في الجاهلية وحضر رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذا البنا الرابعة بنا ابن الزبير الخامسة بنا الحجاج وهو البنا الموجود اليوم وهكذا كانت في زمن الرسول
عليه الصلاة والسلام قال الماوردي في الاحكام السلطانية كانت الكعبة بعد ابراهيم عليه الصلاة والسلام
مع جرهم والعمالقة الى ان انقرضوا وخلفتهم فيها قريش بعد استيلايهم على الحرم بعد القلة وعزهم بعد الذلة فكان اول من
جدد بنا الكعبة بعد ابراهيم قصي بن كلاب وسقفها بخشب الدوم وجريد النخل ثم بنتها قريش بعده ورسول الله صلى
الله عليه وسلم ابن خمس وعشرين سنة وشهد بناها وكان بابها في الارض فقال ابو حذيفة بن المغيرة يا قوم ارفعوا باب
الكعبة حتى لا تدخل الا بسلم فانه لا يدخلها حينيذ الا من اردتم فان جاء احد ممن تكرهون رميتم به فيسقط فصار
نكالا لمن يراه ففعلت قريش ذلك فكان سبب بنايها ان الكعبة استهدمت وكان فوق القامة فارادوا تعليتها قوله
قياما قراة الجمهور بالف بعد اليا وابن عامر قيما دون الف بزنة عنب والقيام هاهنا يحتمل ان يكون مصدرا لقام يقوم
والمعنى ان الله جعل الكعبة سببا للكعبة اليها اي لزيارتها والحج اليها او لانها يصلح عندها امر دينهم ودنياهم
فيها يقومون ويجوز ان يكون القيام بمعنى القوام فقلبت الواو يا لانكسار ما قبلها كذا قال الواحدي وفيه نظر اذ لا
حرجت لاعلاله اذ هو كالسواك فينبغي ان يقال ان القيام والقوام بمعنى واحد قال قوام دنيا وقوام دين فاما اذا
دخلتها التا لزمت اليا نحو القيامة واما قراة ابن عامر فاستشكلها بعضهم بانه لا يخلو اما ان يكون مصدرا
على فعل واما ان يكون على فعال فان كان الاول فينبغي ان يصح الواو كحول وعور وان كان الثاني فالقصر لا ياتي الا في شعر
وقرا الجحدري قيما بتشديد اليا وهو اسم دال على ثبوت الصفة وقد تقدم تحقيقه اول النسا والله اعلم فصل
معنى كونه قياما للناس او سبب لقوام مصالح الناس في امر دينهم ودنياهم اما الدين فلان به يقوم الحج والمناسك واما الدنيا
فما يجبى اليه من الثمرات وكانوا يامنون فيه من النهب والغارة فلا يتعرض لهم احد في الحرم وكانوا اهل الحرم امنين
على انفسهم واموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه وابنه لم يتعرض له ولو جنى الرجل اعظم الجنايات ثم التجا الى الحرم
لم يتعرض له قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم والمراد بقوله قياما للناس اي لبعض
الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدهم فلهذا
السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم قوله والشهر الحرام والهدي والقلايد قياما واعلم انه تعالى جعل
هذه الاربعة اشيا اسبابا لقيام الناس وقوامهم فاحدها الكعبة كما تقدم بيانه وثانيها الشهر الحرام ومعنى كونه
سببا لقيام الناس وهو ان العرب كانت تقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض في ساير الاشهر فاذا دخل الشهر
الحرام زال الخوف وسافروا للتجارات وامنوا على انفسهم واموالهم وحصلوا في الشهر قوتهم طول السنة فلولا الشهر
الحرام لفنوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم والمراد بالشهر الاشهر الحرم وهي ذو القعدة

وذو الحجة والمحرم ورجب * وثالثها الهدى وسمي كونه سببا لقيام الناس لان الهدى ما يهدى الى البيت ويذبح هناك
ويفرق لحمه في الفقرا فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقرا * ورابعها القلائد وسمي كونها قياما للناس ان من قصد
البيت في الشهر الحرام او في غير الشهر الحرام ومعه هدي قد قلده او قلد نفسه من لحا شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الحدا
من العرب يلقى الهدي مقلدا وهو يموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم يتعرض لها صاحبها ايضا وكل ذلك انما كان لان الله تعالى
اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام **فصل** قال القرطبي ذكر العلما في جعل الله تعالى هذه الاشيا قياما للناس ان
الله تعالى خلق الخلق على سليقة الادميين من التحاسد والتنافس والتقاطع والتدابر والسلب والغارة والقتل
والثار فلم يكن بد من الحكمة الالهية والمشية الاولية ان يكون مع المال دراع يحمد معه المال فقال تعالى اني جاعل في
الارض خليفة فامرهم الله تعالى بالخلافة وجعل امورهم الى واحد منهم يمنعهم من التنازع ويحملهم على التالف من التقاطع
ويرد الظالم عن المظلوم ويقرر كل يد على ما يستولى عليه **واعلم** ان جور السلطان زعاما واحدا اقل اذاية من كون الناس
فوضى لحظة واحدة فانشا الله تعالى الخليفة ليجري على رايه الامور ويكف الله تعالى عادية الامور فعظم الله تعالى في قلوبهم
البيت الحرام فاوقع في نفوسهم هيبته وحرم بينهم حرمته فكان من لجا اليه معصوما بحيا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم **قوله** ذلك فيه ثلاثة اوجه * احدها انه خبر مبتدا محذوف اي الحكم الذي حكمنا
ذلك لا غيره * الثاني انه مبتدا وخبره محذوف اي ذلك الحكم هو الحق لا غيره * والثالث انه منصوب بفعل مقدر يدل عليه
السياق اي شرع الله ذلك وهذا اقواها لتعلق لام العلة به وتعلموا منصوب باضمار ان بعد لام كي لا بها وان الله وما في خبرها
سادة مسد المفعولين او احدهما على الخلاف المتقدم وان الله بكل شي عليم نسق على ان قبلها **فان قيل** اي اتصال لهذا
الكلام بما قبله **قيل** لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم ان هذه الحالة لو دامت
بهم لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه وادى ذلك الى فنايهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه تعالى
القى في قلوبهم تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل
الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح
معايشهم وهذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات وانه بكل شي عليم
وقيل في الجواب ان الله تعالى جعل الكعبة قياما للناس لانه يعلم صلاح العباد كما يعلم ما في السموات وما في الارض وقال
الزجاج وقد سبق في هذه السورة الاخبار عن الغيوب والكشف عن الاخبار مثل قوله سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين
ومثل اخباره بتحريفهم الكلم فقوله ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض والله **قوله تعالى** اعلموا ان
الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم لما ذكر تعالى انواع رحمته لعباده ذكر بعد شدة العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجا
والخوف قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه
غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكره
بعده وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا يدل على تغليب جانب الرحمة على جانب العذاب
قوله تعالى ما على الرسول الا البلاغ الاية لما قدم الترهيب والترغيب بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم
اتبعه ذلك التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه مكلف بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبنا
وانا عالم بما تبدون وبما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم ان الله غفور رحيم **قوله** الا البلاغ
في رفعه وجهان احدهما انه فاعل بالجار قبله لاعتماده على النفي اي ما استقر على الرسول الا البلاغ * والثاني انه مبتدا
وخبره الجار قبله وعلى التقديرين فالاستثنا مفرغ والبلاغ يحتمل ان يكون مصدرا لبلغ مشددا اي ما عليه الا التبليغ
فجاز على حذف الزوايد كنبات بعد انبت * ويحتمل ان يكون مصدر بلغ مخففا بمعنى البلوغ ويكون المعنى ما عليه الا البلوغ
بتبليغه فالبلوغ مستلزم للتبليغ فعبر باللازم عن الملزوم **قوله تعالى** قل لا يستوي الخبيث والطيب الاية لما رغب
في الطاعة والتنزه عن المعصية بقوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب والله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول
الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع اخر من الترغيب في الطاعة وترك المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث
والطيب قال المفسرون الحلال والحرام * وقال السدي المومن والكافر * وقيل المطيع والعاصي * وقال الردي والجيد قال
القرطبي وعلى ضرب المثال والصحيح انه عام في الاعمال والناس والمعارف من العلوم وغيرها فالخبيث ما لا نفع فيه وان كثر
والطيب وان قل نافع ولو اعجبك كثرة الخبيث نزلت في شريح بن ضبيعة البكري وحجاج من بكر بن وايل فاتقوا الله ولا
تتعرضوا للحجاج وان كانوا مشركين فقد مضت قصته اول السورة * يا اولي الالباب لعلكم تفلحون وجواب لو اعجبك كثرته
محذوف اي ولو اعجبك كثرة الخبيث لما استوى من الطيب لما اجدى شيا في المساواة **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا
لا تسالوا عن اشيا الاية في اتصالها بما قبلها وجوه * احدها انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ كانه قال ما بلغه
الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه اليكم فلا تسالوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا

تكليف

تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض من التكليف ما يثقل عليكم ويشق * وثانيها انه تعالى لما قال ما على
الرسول الا البلاغ وهذا ادعا منه للرسالة * ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل
التعنت كما حكى عنهم قولهم لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا
والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرايع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعوى الرسالة باظهار انواع
كثيرة من المعجزات فطلب الزيادة بعد ذلك من باب التعنت وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها يوجب ما يسوكم
مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا * ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار للرسول بهذه
المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها فبين ان ظهورها ربما يوجب سوهم * وثالثها ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا
الامور على ظواهرها ولا تسالوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسوكم **قوله** عن اشيا متعلق بتسالوا * واختلف النحويون في
اشيا على خمسة مذاهب * احدها وهو راي الخليل وسيبويه والمازني وجمهور البصريين انها اسم جمع من لفظه فهي مفردة
لفظا جمع معنى كطرفا وقصبا واصلها شيا بهمزتين بينهما الف ووزنها فعلا لطرفا فاستثقلوا اجتماع همزتين بينهما
الف لا سيما وقد سبقها حرف علة وهي اليا وقد كثر دور هذه اللفظة في لسانهم فقلبوا الكلمة بان قدموا لامها وهي
الهمزة الاولى على فايها وهي الشين فقالوا اشيا فصار وزنها لفعا ومنعت من الصرف لالف التانيث الممدودة ورجح هذا
المذهب بانه لم يلزم منه شي غير القلب والقلب في لسانهم كثير كالحادي والقسي وناء وادر وارام ورضيا في قراة
قنبل وايس * والاصل واحد وقوس ونأى ودور وارام ورضيا وياس * واعترض بعضهم على هذا بان القلب على خلاف
الاصل وانه لم يرد الا في ضرورة او في قليل من الكلام وهذا مردود بما تقدم من الامثلة ونحن لا ننكر ان القلب غير مطرد
واما الشاذ القليل فنحو قولهم وعملي في لعمري وشرايع في شراع قال رحمه الله

وكان اولاها كعاب معامر * ضربت على شزن فهن شراعي

واما مذاهب الاية فانه يرد عليها اشكالات هذا المذهب سالم منها فلذلك اعتبره الجمهور دون غيره * وقال ابن الخطيب منع
الصرف لثلاثة اوجه * احدها ما تقدم وهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلا مثل حمرا فلم ينصرف مثل
حمرا * وثانيها لما كانت في الاصل شيا ثم جعلت اشيا منع ذلك الصرف * وثالثها انا لما قطعنا الحرف الاخير منه وجعلنا
اوله اي الكلمة اذا قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف كلمة ونصف الكلمة لا يقبل الاعراب ومن حيث ان ذلك الحرف
الذي قطعناه لم نحذفه بالكلية بل الصقناه باول الكلمة فكانها باقية بتمامها فلا جرم منعناه في بعض وجوه الاعراب
دون بعض * المذهب الثاني وبه قال الفرا ان اشيا جمع لشي على فعيل كلين ثم خفف الى شي كما خففوا لينا وهينا الى لين
وهين وميت ثم جمعه بعد تخفيفه واصله اشيا بهمزتين بينهما الف بعد يا بزنة افعلا فاجتمع همزتان لام الكلمة
والتي للتانيث والالف تشبه الهمزة والجمع ثقيل فخففوا الكلمة بان قلبوا الهمزة الاولى يا لانكسار ما قبلها فاجتمع يا ان
اولاهما مكسورة فحذفوا اليا التي هي عين الكلمة تخفيفا فصارت اشيا ووزنها الان بعد الحذف افلا فمنع الصرف
لاجل الف التانيث وهذه طريقة بعضهم في تصريف هذا المذهب كمكي بن ابي طالب * وقال بعضهم كابي البقا انها لما صار
اشيا حذفت الهمزة الثانية التي هي لام الكلمة لانها بها حصل الثقل وفتحت اليا المكسورة لتسلم الف الجمع فصار وزنها
افعا * المذهب الثالث وبه قال الاخفش ان اشيا جمع شي بزنة فلس اي ليس مخففا من شي كما يقوله الفرا بل جمع شي وقال
ان فعلا يجمع على افعلا فصار اشيا بهمزتين بينهما الف بعد يا ثم عمل فيه ما عمل في مذهب الفرا والطريقتان المذكورتان
عن مكي وابي البقا في تصريف هذا المذهب جاريان هنا واكثر المصنفين يذكرون مذهب الفرا عنه وعن الاخفش
قال مكي وقال الفرا والاخفش والزيادي اشيا وزنها افعلا واصلها اشيا هينين واهونا لكنه خفف ثم
ذكر تصريف الكلمة الى اخره * وقال ابو البقا وقال الاخفش والفرا اصل الكلمة شي مثل هين ثم خفف بالحذف وذكر
التصريف الى اخره فهولاء نقلوا مذهبهما شيا واحدا والحق ما ذكرته عنهما والدليل عليه ما قاله الواحدي فانه قال
وذهب الفرا في هذا الحرف مذهب الاخفش غير انه خلط حين ادعى انها كهين ولين حين جمعا على اهونا والينا
وهين مخفف هين فلذلك اجاز جمعه على افعلا وشي ليس مخففا من شي حتى جمع على افعلا * وهذان المذهبان اعني
مذهب الفرا والاخفش وان سلما من منع الصرف بغير علة فقد رده ما الناس * قال الزجاج وهذا القول غلط لان
شيا فعل وفعل لا يجمع على افعلا * فاما هين ولين فاصله هيين ولين يجمع على افعلا كما يجمع فعيل على افعلا مثل نصيب
وانصبا * قال شهاب الدين وهذا غريب جدا اعني كونه جعل ان اصل هين هيين بزنة فعيل وكذا لين وليين ولذلك
صرح بتشبيههما بنصيب * والناس يقولون ان هينا اصله هيون كميت اصله ميوت ثم اعل الاعلال المعروف واصل لين
ليين بياين الاولى ساكنة والثانية مكسورة فادغمت الاولى في الاشتقاق يباعدهم فان الهين من هان يهون ولانهم
جمعوه على افعلا اظهروا الواو فقالوا اهونا * وقال الزجاج ان المازني ناظر الاخفش في هذه المسالة فقال له كيف تصغر
اشيا فقال اقول اشيا فقال المازني لو كانت افعلا لردت في التصغير الى واحدها فقيل شييات مثل شعيعات * واجاع

واجماع البصريين ان تصغيرا صدقا يدان كانت لمونث صديقات وان كان لمذكر صديقون فانقطع الاخفش وبسط
هذا ان الجمع المكسر اذا صغر فاما ان يكون من جموع القلة وهي اربع على الصحيح افعلة وافعل وافعال وفعلة فيصغر
على لفظه • وان كان من جموع الكثرة فلا يصغر على لفظه على الصحيح وان ورد منه شي عد شاذا كاصيلان تصغير اصلان
جمع اصيل بل يرد الى واحده • فان كان من غير العقلا صغر وجمع بالوا و والنون فيقول في تصغير رجال صعيرون
رجيلون وان كان اسم جمع كقوم ورهط او اسم جنس كتمر وشجر صغر على لفظه كسائر المفردات رجعنا الى اشيا فتقيم
لها على لفظها يدل على انها اسم جمع لان اسم الجمع يصغر على لفظه نحو رهيط وقويم وليست بجمع تكسير اذ هي من جموع الكثرة
ولم ترد الى واحدها وهذا لازم للاخفش لانه بصري والبصري لابد وان يفعل ذلك • فاصيلان عنده شاذ فلا يقاس
عليه وفي عبارة مكي قال ايضا فانه يلزمهم ان يصغروا اشيا على اشويات او على شييات وذلك لم يقله احد • قال
شهاب الدين قوله شويات ليس بجيد فان هذا ليس موضع قلب الواو يا • الا ترى انك اذا صغرت بيتا قلت بييتا الا ان
الكوفيين يجيزون ذلك فيمكن ان يرى رايهم • وقد رد مكي ايضا مذهب الاخفش والفرا بشيين احدهما انه يلزم
منه عدم النظير اذ لم يقع افعلا جمعا لفعيل فيكون هذا نظيره • وهين واهونا شاذ لا يقاس عليه • والثاني ان حذفه
واعتلاله يجري على غير قياس فهذا القول خارج في جمعه واعتلاله عن القياس والسماع • المذهب الرابع وهو قول
الكسائي وابي حاتم انها جمع شي على افعال لا ينصرف كابيات • قال الزجاج اجمع البصريون واكثر الكوفيين على ان
قول الكسائي خطا والزموه ان لا تصرف ابنا واسما • قال شهاب الدين والكسائي قد استشعر بهذا الرد فاعتذر عنه
ولكن بما لا يقبل قال الكسائي رحمه الله هي اشيا على وزن افعال لكنها اكثرت في الكلام فاشبهت فعلا فلم تصرف
كما لم يصرف حمرا قال وجمعوها اشاوي كما جمعوا عذرا وعذاري وصحرا وصحاري واشياوات كما قيل حمراوات
يعني انهم عاملوا اشيا وان كانت على افعال معاملة حمرا وعذرا في جمع التكسير والتصحيح الا ان الفرا والزجاج اعترضا
على هذا الاعتذار فقال الفرا لو كان كما قال لكان املك الوجهين ان يجري لان الحرف اذا كثر في الكلام خف وجاز ان يجري
كما كثرت التسمية بيزيد واجروه في النكرة وفيه يا زايدة تمنع من الاجرا والمراد بالاجرا الصرف • وقال الزجاج اجمع
البصريون واكثر الكوفيين وقد تقدم انفا • وقال مكي وقال الكسائي وابو عبيد لم ينصرف اي اشيا لانها اشبهت حمرا
لان العرب تقول اشياوات كما تقول حمراوات قال ويلزمهما ان لا يصرفا في الجمع ابنا واسما لقول العرب فيهما اسماوات وابناوات
وقد تقدم شرح هذا • ثم ان مكيا رحمه الله بعد ان ذكر عن الكسائي ما تقدم ونقل مذهب الاخفش والفرا • قال وقال ابو حاتم
اشيا افعال جمع شي كابيات فهذا يوهم ان مذهب الكسائي المتقدم غير هذا المذهب وليس كذلك بل هو هو • وقد اجاب
بعضهم عن الكسائي بان النحويين قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي دون المعنوي يدل على ذلك مسالة سراويل
في لغة من يمنعه فان فيه اقوالا احدها انه مفرد اعجمي حمل على موازنه في العربية اعني صيغة مصابيح مثلا • ويدل له ايضا
انهم اجروا الف الالحاق والمقصورة مجرى الف التانيث المقصورة ولكن مع العلمية فاعتبروا مجرد الصورة • المذهب
الخامس ان وزنها افعلا ايضا جمعا لشي بزنة ظريف وفعيل يجمع على افعلا كنصيب وانصبا وصديق واصدقا ثم حذفت
الهمزة الاولى التي هي لام الكلمة وفتحت اليا لتسلم الف الجمع فصارت اشيا ووزنها بعد الحذف افعا وجعله مكيا في التصريف
التصريف مذهبا للاخفش من حيث انه يبدل الهمزة يا ثم يحذف احدى اليائين • قال رحمه الله وحسن الحذف في الجمع حذفها
في الواحد وانما حذفت من الواحد تخفيفا لكثرة الاستعمال اذ شي يقع على كل مسمى من عرض وجوهر او جسم فلم تنصرف
لهمزة التانيث في الجمع قال وهذا قول حسن جار في الجمع وترك الصرف على القياس لولا ان التصغير يعترضه كما اعترض
الاخفش • قال شهاب الدين هذا قول حسن فيه نظر لكثرة ما يرد عليه وهو ظاهر مما تقدم • ولما ذكر ابو حيان هذا المذهب
قال في تصريفه ثم حذفت الهمزة الاولى وفتحت اليا لكون ما بعدها الفا قال ووزنها في هذا القول الى افعا وفي القول قبله
الى افلا كذا رايته افيا باليا وهذا غلط فاحش فان في جوزت ان يكون هذا غلطا من الكاتب وانما كانت افعا بالعين فصحفها
الكاتب الى افيا وقد رد الناس هذا القول بان اصل شي شي بزنة صديق دعوى من غير دليل وبانه ينبغي ان لا يصغر على لفظه
بل يرد الى مفرده كما تقدم تحريره فقد تلخص القول في اشيا انها هل هي اسم جمع واصلها شيا كطرفا ثم قلبت لامها قبل
فائها فصار وزنها لفعا او جمع صريح فاذا قيل بانها جمع صريح فهل اصلها افعلا ثم تحذف فتصير الى افعا او افلا
او ان وزنها افعال كابيات • قوله ان تبد شرط وجوابه تسوكم وهذه الجملة الشرطية في محل جر صفة لاشيا وكذا
الشرطية المعطوفة ايضا • وقرا ابن عباس رضي الله عنهما ان تبد لكم تسوكم ببنا الفعلين للفاعل مع كون حرف المضارعة
تا مثناة من فوق والفاعل ضمير اشيا • وقرا الشعبي فيما نقله عنه ابن عطية ان يبد بفتح اليا من تحت وضم الدال يسوكم بفتح
اليا من تحت والفاعل ضمير عايد على ما يليق تقديره بالمعنى اي ان يبد لكم جواب سوالكم اي سوالكم ولا جائز ان يعود على
اشيا لانه جار مجرى المونث المجازي ومتى اسند فعل الى ضمير مونث مطلقا وجب لحاق العلامة على الصحيح ولا يلتفت
لضرورة الشعر • ونقل غيره عن الشعبي انه قرا ان يبد لكم يسوءكم باليا من تحت فيهما الا انه ضم اليا الاولى وفتح الثانية

والمعنى

والمعنى ان يبد اي يظهر السوال عنها يسوكم ذلك السوال اي جوابه وهو لانه سبب في ذلك والبدية وهو الله تعالى
والضمير في عنها يحتمل ان يعود على نوع الاشيا المنهي عنها لا عليها انفسها قاله ابن عطية • ونقل الواحدي عن صاحب
النظم ونظره بقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين يعني ادم ثم جعلناه يعني ابن ادم فعاد الضمير
على ما دل عليه الاول ويحتمل ان يعود عليها انفسها قاله الزمخشري بمعناه • **قوله** حين ينزل القران في هذا الظرف
احتمالان اظهرهما انه منصوب بتسالوا • **قال** الزمخشري وان تسالوا عنها عن هذه التكاليف الصعبة حين ينزل القران
في زمان الوحي وهو ما دام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبد لكم تلك التكاليف التي تسوكم وتومروا بتحملها فتعرضوا
انفسكم لغضب الله لتفريطكم فيها • ومن هنا قلنا ان الضمير في عنها عائد على الاشيا الاول على نوعها والثاني ان الظرف
منصوب بتبد لكم اي تظهر لكم تلك الاشيا حين نزول القران • قال بعضهم في الكلام تقديم وتاخير لان التقدير عن اشيا
ان تسالوا عنها تبد لكم حين نزل القران وان تبد لكم تسوكم ولا شك ان المعنى على هذا الترتيب الا انه لا يقال في ذلك
تقديم وتاخير فان الواو لا تقتضي ترتيبا فلا فرق ولكن انما يتم هذا اولا على قوله وان تسالوا النائب وهي الزجر عن السوال
فانه قدم لهم ان سوالهم عن اشيا متى ظهرت ساتهم قبل ان يخبرهم بانهم ان سالوا عنها بدت لهم ليزجروا وهو معنى لا بد منه
قوله عفى الله عنها فيه وجهان احدهما انه في محل جر لانه صفة اخرى لاشيا والضمير على هذا في عنها تعود على اشيا
ولا حاجة الى ادعا التقديم والتاخير في هذا كما قاله بعضهم • قال التقدير لا تسالوا عن اشيا عفى الله عنها ان تبد لكم
الى اخر الاية لان كلا من الجملتين الشرطيتين وهذه الجملة صفة لاشيا فمن اين ان هذه الجملة مستحقة للتقديم على ما قبلها
وكان هذا القائل انما قدرها متقدمة ليتضح انها صفة لا مستانفة • والثاني انها لا محل لها لاستينافها • والضمير
في عنها على هذا يعود على المسالة المدلول عليها بلا تسالوا • ويجوز ان يعود على اشيا وان كان في الوجه الاول يتعين هذا
لضرورة الربط بين الصفة والموصوف **فصل** في سبب نزول هذه الاية ما روى قتادة عن انس سالوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى احفوه المسالة فغضب فصعد المنبر فقال لا تسالوني اليوم عن شي الا بينته لكم فجعلت
انظر يمينا وشمالا فاذا كل رجل لاف راسه في ثوبه يبكي فاذا رجل كان اذا لاحى الرجال يدعى لغير ابيه فقال يا رسول الله من
ابي قال حذافة ثم انشا عمر فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا نعوذ بالله من الفتن فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ما رايت في الخير والشر كاليوم قط انه صورت لي الجنة والنار حتى رايتهما ورا الحائط وكان قتادة يذكر عند
هذا الحديث هذه الاية • وقال يونس عن ابن شهاب اخبرني عبيد الله بن عبد الله قال قالت ام عبد الله بن حذافة لعبد الله
ابن حذافة ما سمعت بابن قط اعق منك امنت ان تكون امك قد قارفت بعض ما تقارف نسا الجاهلية فتفضحها على اعين
الناس • قال عبد الله بن حذافة والله لو الحقني بعبد اسود • وروي ان عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله انا حديث عهد بجاهلية
فاعف عنا يعف الله عنك فسكن غضبه • وروي ابن عباس رضي الله عنهما قال كان قوم يسالون رسول الله صلى الله عليه وسلم
استهزا فيقول الرجل من ابي ويقول الرجل تضل ناقته اين ناقتي فانزل الله هذه الاية • وروي عن علي بن ابي طالب رضي
الله عنه قال لما نزلت ولله على الناس حج البيت قال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله في كل عام فاعرض
عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يومنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت
ولو وجبت ما استطعتم ما تركوني ما تركتكم فانما اهلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيايهم فاذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فاجتنبوه فانزل الله هذه الاية فان من سال عن الحج لربما من ان يومر به في كل
عام فيسوه ومن سال عن نسبه لم يامن ان يلحقه بغيره فيفتضح • وقال مجاهد نزلت حين سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحام الا تراه ذكرها بعد ذلك • وكان عبد الله بن عمر يقول ان الله ان احل احلوا وان حرم
اجتنبوا او ترك بين ذلك اشيا لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله ثم يتلو هذه الاية • وقال ابو ثعلبة الخشني
ان الله تعالى بين في الاية الاولى فرايض فلا تضيعوها ونهى عن اشيا فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها
وعفى عن اشيا من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم بين ان تلك الاشيا التي سالوا عنها ان ابديت لهم ساتهم ثم بين ان سالوا
عنها ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سالوا عنها اظهر لهم ما يسوهم • وقال عليه الصلاة والسلام ان من اعظم
المسلمين في المسلمين جرما من سال عن شي لم يحرم فحرم من اجل مسالته • وقوله وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد
لكم معناه ان صبرتم حين ينزل القران بحكم من فرض او نهي وليس في ظاهره شرح ما بكم اليه حاجة ومست
حاجتكم اليه فاذا سالتم عنها حينئذ تبد لكم عفى الله عنها والله غفور حليم • واعلم ان السوال على قسمين احدهما
السوال عن شي لم يجز ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السوال منهي عنه بهذه الاية • والقسم الثاني السوال
عن شي نزل به القران لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا يجب السوال عنه وهو معنى قوله وان تسالوا عنها حين ينزل
القران تبد لكم والفايدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الاية الاولى من السوال اوهم ان جميع انواع السوال ممنوع
منه فذكر ذلك تمييزا لهذه القسم عن ذلك **فان قيل** قوله وان تسالوا عنها هذا الضمير عايد الى الاشيا المذكورة

في قوله لا تسألوا عن أشياء فكيف يعقل في أشياء بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعا ومأمورا معا **فالجواب**
من وجهين ● الأول جاز أن يكون السؤال منها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ● الثاني أنهما وإن كانا نوعين مختلفين إلا
أنهما في كون كل واحد منهما مسؤولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كان في الحقيقة نوعين مختلفين
فإن قيل ما ذكر من كراهة السؤال والنهي عنه يعارضه قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون **فالجواب**
هذا الذي أمر الله عباده هو ما تقرر وثبت وجوبه مما يجب العمل عليهم به والذي نهى عنه هو ما لم يتعبد الله به عباده
ولم يتعبد في كتابه **قوله** قد سألها الضمير في سألها ظاهره يعود على أشياء لكن قال الزمخشري ● فإن قلت كيف
قال لا تسألوا عن أشياء ثم قال قد سألها ولم يقل سأل عنها **قلت** ليس يعود على أشياء حتى يتعدى إليها بعن وإنما
يعود على المسألة المدلول عليها بقوله لا تسألوا أي قد سأل المسألة قوم ثم أصبحوا بها أي بمرجوعها كافرين ● ونحى
ابن عطية منحاه قال أبو حيان ولا يتجه قولهما إلا على حذف مضاف وقد صرح به بعض المفسرين أي قد سأل أمثالها
أي أمثال هذه المسألة أو أمثال هذه السؤالات **وقال** الحوفي في سألها الظاهر عود الضمير على أشياء ولا يتجه حمله
على ظاهره لا من جهة اللفظ العربي ولا من جهة المعنى أما من جهة اللفظ فلأنه كان ينبغي أن يعدى بعن كما عدي في الأول
وأما من جهة المعنى فلأن المسؤول عنه مختلف قطعا فإن سؤالهم غير سؤال من قبلهم فإن سؤال هؤلاء مثل من سأل أين ناقتي
وما في بطن ناقتي وأين أبي وأين مدخلي وسؤال أولئك غير هذا نحو أنزل علينا مائدة أرنا الله جهرة اجعل لنا إلها
وسؤال ثمود الناقة ونحوه **وقال** الواحدي نقلا عن الجرجاني وهذا السؤال في هذه الآية يخالف معناه
معنى السؤال في قوله لا تسألوا عن أشياء وإن تسألوا عنها ● ألا ترى أن السؤال في الآية الأولى قد عدي بالجار وههنا
لم يعد بالجار لأن السؤال ههنا طلب العين التي نحو سألتك درهما أي طلبته منك والسؤال في الآية الأولى سؤال
عن حال الشيء وكيفيته وإنما عطف بقوله قد سألها قوم على ما قبلها وليست بمثلها في التأويل لأنه إنما نهاهم عن تكليف
ما لم يكلفوا ولم يوضع عنهم فيما اشتركا في وصف واحد وهو أنه خوض في الفضول وفيما لا حاجة إليه ● وقيل
يجوز أن يعود على أشياء لفظا لا معنى كما قال النحويون في مسألة عندي درهم ونصفه أي ونصف درهم آخر ومنه

وكل أناس قاربوا قيد فحلهم ● ونحن خلعنا قيده فهو سارب ●

وقرأ النخعي سالها بالإمالة من غير همز وهما لغتان ومنه يتسايلان وإنما أماله لسال كإمالة حمزة خاف ● وقد تقدم
تحقيق ذلك في البقرة عند قوله فإن لكم ما سألتم وسل بني **فصل** قال المفسرون يعني قوم صالح سألوا
الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث
لنا ملكا نقاتل في سبيل الله فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك
منه فسألوا ثم كفروا فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا أشياء فلعلكم
إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك **قوله** من قبلكم متعلق بقوله سألها **فإن قيل** هل يجوز أن يكون صفة لقوم
فالجواب أنه منع من ذلك جماعة معللين بأن ظرف الزمان لا يقع خبرا ولا صفة ولا حالا عن الجثة وقد تقدم
نحو هذا أول البقرة عند قوله والذين من قبلكم فإن الصلة كالصفة فيها متعلق بكائن فما تقدم لأجل الفواصل
قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام الآية لما منع الناس من البحث عن أمور لم
يكلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم من التزام أمور لم يكلفوا بالتزامها ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع
بهذه الحيوانات وكانوا في غاية الحاجة إلى الانتفاع بها بين الله تعالى ذلك باطل **جعل** يجوز أن يكون بمعنى سمى
ويتعدى لمفعولين أحدهما محذوف والتقدير ما جعل أي ما سمى الله حيوانا بحيرة قاله أبو البقاء قال الله تعالى إنا
جعلناه قرآنا ● وقال ابن عطية والزمخشري وأبو البقاء فإنها تكون بمعنى شرع ووضع أي ما شرع الله ولا أمر **قال**
الواحدي بعد كلام طويل يعني ما جعل الله من بحيرة ما أوجبها ولا أمر بها **وقال** ابن عطية وجعل في هذه
الآية لا تكون بمعنى خلق لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء كلها ولا بمعنى صير لأن التصيير لا بد له من مفعول ثان
فمعناه ما سن الله ولا شرع ● وخرج الآية على التصيير ويكون المفعول الثاني محذوفا أي ما صير الله بحيرة مشروعة
وفي قوله لم يعد اللغويون من معانيها شرع نظر لأن الآية المتقدمة تدل على ذلك وهي قوله تعالى جعل الله الكعبة
البيت الحرام **والبحيرة** فعيلة بمعنى مفعولة ودخول تاء التأنيث عليها لا ينقاس ولكن لما جرت مجرى الأسماء
الجوامد أنثت وقد تقدم إيضاح هذا في قوله والنطيحة واشتقاقها من البحر والبحر السعة ● ومنه بحر الماء لسعته
وهي الناقة المشقوقة الأذن يقال بحرت أذن الناقة أي شققتها شقا وأشقار الناقة بحيرة ومبحورة ●
واختلف أهل اللغة في البحيرة عند العرب ما هي اختلافا كثيرا فقال أبو عبيد هي الناقة التي تنتج خمسة أبطن
في آخرها ذكر فتشق أذنها وتترك فلا تركب ولا تحلب ولا تطرد عن مرعى ولا ماء وإذا لقيها المعيي لم يركبها وروي
ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما إلا أنه لم يكن في آخرها ذكر ● وقال بعضهم إذا أنتجت الناقة خمسة أبطن نظر

في الخامس إن كان ذكرا نحروه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنها وتركوها ترعى وترد ولا تركب ولا تحلب وهذه
البحيرة ● وروي هذا عن قتادة **وقال** بعضهم البحيرة الأنثى التي يكون خامس بطن كما تقدم بيانه إلا أنها
لا يحل للنساء لحمها ولا لبنها فإن ماتت حلت لهن **وقال** بعضهم البحيرة بنت السائبة وسيأتي تفسير السائبة
فإذا ولدت السائبة أنثى شقوا أذنها وتركوها مع أمها ترعى وترد ولا تركب حتى للمعيي هذا قول مجاهد وابن جبير
وقال بعضهم هي التي منع درها أي لبنها لأجل الطواغيت فلا يحلبها أحد وبه قال سعيد بن المسيب **وقيل**
هي التي تترك في المرعى بلا راع قاله ابن سيده **وقيل** إذا ولدت خمس إناث شقوا أذنها وتركوها **وقال**
بعضهم ويعزى لمسروق إنها إذا ولدت خمسا أو سبعا شقوا أذنها ● **وقيل** هي الناقة تلد عشرة أبطن فتشق أذنها
طولا بنصفين وتترك فلا تركب ولا تحلب ولا تطرد عن مرعى ولا ماء وإذا ماتت حل لحمها للرجال دون النساء نقله ابن عطية
وكذا قال أبو القاسم الراغب **وقيل** البحيرة السقب إذا ولد نحروا أذنه وقالوا اللهم إن عاش فقني وإن مات فذكي وإذا مات
أكلوه ● ووجه الجمع بين هذه الأقوال أن العرب كانت تختلف أفعالها في البحيرة **والسائبة** قيل كان الرجل إذا قدم
من سفر أو شكر نعمة سيب بعيرا فلم يركب ويفعل به ما تقدم في البحيرة وهذا قول أبي عبيد ● **وقيل** هي الناقة تنتج عشر
إناث **وقال** القرطبي ليس بينهن ذكر فلا تركب ولا تشرب لبنها إلا الضيف أو ولد قاله الفراء ● **وقيل** ما ترك لآلهتهم
فكان الرجل يجيء بما شاء من ماله إلى السدنة فيتركه عندهم ويسيل لبنه ● **وقيل** هي الناقة تترك ليحج عليها حجة **ونقل**
ذلك عن الشافعي ● **وقيل** هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث قاله علقمة ● والسائبة هنا فيها قولان أحدهما
أنها اسم فاعل على بابه من ساب يسيب أي يسرح كسيب الماء وهو مطاوع سيبه فساب وانساب ● والثاني أنه بمعنى مفعول
نحو عيشة راضية ويجيء فاعل بمعنى مفعول قليلا نحو ماء دافق **والذي** ينبغي أن يقال إنه فاعل بمعنى ذي كذا أي
بمعنى النسب نحو قولهم لابن أي صاحب لبن ومنه في أحد القولين عيشة راضية وماء دافق أي ذات رضى وذات دفق وكذا
هذا أي ذات سيب **والوصيلة** هنا فعيلة بمعنى فاعلة على ما سيأتي في تفسيره فدخول التاء قياس واختلف أهل اللغة
فيها أهل هي من جنس الغنم أو من جنس الإبل **ثم اختلفوا** بعد ذلك أيضا فقال الفراء هي الشاة تنتج سبعة أبطن
عناقين عناقين فإذا ولدت في آخرها عناقا وجديا قيل وصلت أخاها فجرت مجرى السائبة **وقال** الزجاج
هي الشاة إذا ولدت ذكرا كان لآلهتهم وإذا ولدت أنثى كانت لهم **وقال** ابن عباس رضي الله عنهما هي الشاة تنتج سبعة
أبطن فإن كان السابع أنثى لم تنتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فيأكلها الرجال والنساء وإن كان ذكرا ذبحوه وأكلوه جميعا
وإن كان ذكرا وأنثى قالوا وصلت أخاها فيتركونها معه لا تذبح ولا ينتفع بها إلا الرجال دون النساء فإن ماتت اشتركوا
مع الرجال فيها **وقال** ابن قتيبة إن كان السابع ذكرا ذبح وأكله الرجال دون النساء وقالوا خالصة لذكورنا ومحرم
على أزواجنا وإن كان أنثى تركت في الغنم وإن كان ذكرا وأنثى فكقول ابن عباس **وقيل** هي الشاة تنتج عشر إناث متواليات
في خمسة أبطن ثم ما ولدت بعد ذلك فللذكور دون الإناث وبهذا قال أبو إسحق وأبو عبيدة إلا أن أبا عبيدة قال وإذا ولدت
ذكرا وأنثى معا قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوه لمكانها ● **وقيل** هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فإن كان جديا ذبحوه
وإن كان أنثى أبقوها وإن كان ذكرا وأنثى قالوا وصلت أخاها هذا كله عند من يخصها بجنس الغنم وأما من قال إنها من
الإبل فقال هي الناقة تبتكر فتلد أنثى ثم تثني بولادة أنثى أخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها لآلهتهم ويقولون قد وصلت
أنثى بأنثى ليس بينهما ذكر **والحامي** اسم فاعل من حمى يحمي أي منع واختلف فيه أهل اللغة فقال الفراء هو الفحل
يولد لولد ولده فيقولون قد حمى ظهره فلا يركب ولا يستعمل ولا يطرد عن ماء ولا شجر ● **وقال** بعضهم وهو الفحل ينتج
من بين أولاده وذكورها وإناثها عشر إناث روي ذلك عن ابن عطية ● وقال بعضهم هو الفحل يولد من صلبه عشرة أبطن
فيقولون قد حمى ظهره فيتركونه كالسائبة فيما تقدم وهذا قول ابن عباس وابن مسعود وإليه مال أبو عبيدة والزجاج وروي
عن الشافعي أن الفحل يضرب في مال صاحبه عشر سنين وهو من الأنعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي **قال** ابن زيد
هو الفحل ينتج له سبع إناث وهو من الأنعام التي حرمت متواليات فيحمي ظهره فيفعل به ما تقدم فهذا اختلاف أهل
اللغة في هذه الأشياء إنه باعتبار اختلاف مذاهب العرب وآرائهم الفاسدة فيها **وقد** أنشد أهل اللغة
في واحد من هذه الألفاظ معنى يخصه وأنشدوا في البحيرة قوله ●

محرمة لا يأكل الناس لحمها ● ولا نحن في شيء كذاك البحائر ●

وأنشدوا في السائبة

وسائبة لله مالي تشكرا ● إن الله عافى عامرا ومجاشعا ●

وأنشدوا في الوصيلة لتأبط شرا

أجدك أما كنت في الناس ناعقا ● تراعي بأعلى ذي المجاز الوصائلا ●

وأنشدوا في الحامي

حماها أبو قابوس في عز ملكه ● كما قد حمى أولاد أولاده الفحلا ●

فصل

قال سعيد بن المسيب البحيرة هي التي يمنع درها للطواغيت فلا يحلبها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها
لآلهتهم لا يحمل عليها شيء ● وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه

في النار كان اول من سيب السوايب **وروى** ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاكثم ابن جون الخزاعي يا اكثم رايت عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف يجر قصبه في النار فما رايت من رجل اشبه من رجل منك به ولا به منك وهو اول من غير دين ابراهيم وبحر البحيرة وسيب السايبة ووصل الوصيلة وحمى الحامي ولقد رايته في النار يوذي اهل النار ريح قصبه فقال اكثم ايضرني شبهه يا رسول الله فقال لا انك مومن وهو كافر **فان قيل** اذا جاز اعتاق العبيد والاما فلم لا يجوز اعتاق هذه البهايم من الذبح والايلام **فالجواب** من وجهين الاول ان الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته فاذا تمرد عن الطاعة عوقب بضرب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى وكان ذلك عبادة مستحسنة واما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير ان يحصل في مقابلتها فايدة. الثاني ان الانسان اذا اعتق قدر على تحصيل منافع نفسه والبهيمة اذا اعتقت وتركت لم تقدر على تحصيل منافع نفسها بل تقع في انواع من المحنة اشد واشق مما كلفت فيها حال ما كانت مملوكة فافترقا ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب. قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد عمرو بن لحي واعوانه يفترون على الله هذه الاكاذيب ويقولون ان الله امرنا بها فالروسا يفترون على الله الكذب والاتباع والعوام اكثرهم لا يعقلون واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول في تحليل الحرث والانعام وبيان الشرايع والاحكام قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان اباوهم لا يعلمون شيا ولا يهتدون وهذا رد على اصحاب التقليد **قوله** حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا حسبنا مبتدا. وقد تقدم انه في الاصل مصدر والمراد به اسم الفاعل اي كافينا وتفسير ابن عطية بكفانا تفسير معنى لا اعراب وما وجدنا هو الخبر **وما** ظاهرها انها موصولة اسمية. ويجوز ان تكون نكرة موصوفة اي كافينا الذي وجدنا ووجد يجوز ان يكون بمعنى المصادفة فتعديه يجوز فيه وجهان احدهما انه متعلق بوجدنا فانه متعد لواحد والثاني انه حال من اباءنا اي وجدناهم مستقرين عليه ويجوز ان يكون بمعنى العلم فيتعدى لاثنين ثانيهما عليه وقوله اولو كان قد تقدم اعرابه في البقرة وان الهمزة معناها الشرط وان الواو للحال الا ان ابن عطية قال هنا الف التوقيف دخل على واو العطف **قال** شهاب الدين وتسمية هذه الهمزة التوقيف فيه غرابة من الاصطلاح وجعل الزمخشري هذه الواو للحال وابن عطية جعلها عاطفة وتقدم الجمع بين كلاميهما في البقرة واختلاف الالفاظ في هاتين الايتين يعني البقرة والمايدة من نحو قوله هناك اتبعوا وهنا تعالوا وهناك الفينا وهنا وجدنا من باب التفنن في البلاغة. واعلم ان الاقتدا انما يجوز بالعالم المهتدي وهو الذي بنى قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فلا يجوز الاقتدا به **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم الاية لما بين ان هولاء الجهال لم ينتفعوا بشي مما تقدم من الترغيب والترهيب بل بقوا مصرين على جهلهم وضلالهم قال لا تبالوا ايها المومنون بجهالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله تعالى فلا يضركم ضلالتهم **قوله** عليكم انفسكم الجمهور على نصب انفسكم وهو منصوب على الاغرا بعليكم لان عليكم هنا اسم فعل اذ التقدير الزموا انفسكم او احفظوها مما يوذيها فعليكم هنا يرفع فاعلا تقديره عليكم انتم وكذلك يجوز ان يعطف عليه مرفوع نحو عليكم انتم وزيد الخير كانك قلت الزموا انفسكم وزيد الخير. واختلف النحاة في الضمير المتصل باخواتها نحو اليك ولديك ومكانك فالصحيح انه في موضع جر كما كان قبل ان ينقل الكلمة الى الاغرا وهذا مذهب سيبويه واستدل له الاخفش بما حكي عن العرب على عبد الله بجر عبد الله وهو نص في المسئلة. وذهب الكسايي الى انه منصوب المحل وفيه بعد لنصب ما بعدها اعني على وما بعدها كهذه الاية. وذهب الفرا الى انه مرفوعه. وقال ابو البقا بعد ان جعل كم في موضع جر على خلاف رويدكم فان الكاف هناك للخطاب ولا موضع لها فان رويد قد استعملت للامر المواجه من غير كاف الخطاب وكذا قوله تعالى مكانكم في محل جر. وفي هذه المسئلة كلام طويل صحيحه ان رويدا تارة يكون ما بعدها مجرور المحل وتارة منصوب وقد تقدم في سورة النسا الخلاف في جواز تقديم معمول هذا الباب عليه. قال ابن الخطيب قال النحويون اليك وعندك ودونك من جملة اسما الافعال فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فاذا قال عليك زيدا كانه قيل خذ زيدا وعندك زيدا اي حضرك فخذه ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الثلاثة لا خلاف بين النحاة في جواز النصب بها. وقرا نافع من ابي نعيم فيما حكاه صاحب انفسكم رفعا وهي مشكلة وتخريجها على احد وجهين اما الابتدا وعليكم خبره مقدم عليه والمعنى على الاغرا ايضا فان الاغرا قد جا بالجملة الابتدايية ومنه قراة بعضهم ناقة الله وسقياها وهذا تحذير وهو نظير الاغرا. والثاني من الوجهين ان يكون توكيدا للضمير المستتر في عليكم لانه كما تقدم تقديره قايم مقام الفاعل الا انه شذ توكيده بالنفس غير تاكيد بضمير منفصل والمفعول على هذا محذوف تقديره عليكم انتم انفسكم صلاح حالكم وهدايتكم **قوله** لا يضركم قرا الجمهور بضم الرا مشددة وقرا الحسن البصري لا يضركم بضم الضاد وسكون الرا وقرا ابراهيم النخعي لا يضركم بكسر الضاد وسكون الرا وقرا ابو حيوة لا يضركم بسكون الضاد وضم الرا الاولى والثانية. فاما قراة الجمهور فيحتمل وجهين احدهما ان يكون الفعل

فيهما

فيهما مجزوما على جواب الامر في عليكم وانما ضمت الرا اتباعا لضمة الضاد وضمة الضاد هي حركة الواو الاولى نقلت للضاد لاجل ادغامها في الرا بعدها والاصل لا يضرركم ويجوز ان يكون الجزم لا على وجه الجواب للامر بل على وجه انه نهي مستانف والعمل فيه ما تقدم ويقصر جواب الجزم هنا على المعنيين المذكورين من الجواب والنهي قراة الحسن والنخعي فانهما نص في الجزم ولكنهما يحتملان للجزم على الجواب او النهي. والوجه الثاني ان يكون الفعل مرفوعا وليس جوابا ولا نهيا بل هو مستانف سيق للاخبار بذلك ويقصر قراة ابي حيوة للتقدمة. واما قراة الحسن فمن ضاره يضوره كصانه يصونه واما قراة النخعي فمن ضاره يضيره كباعه يبيعه والجزم فيهما كما تقدم في قراة العامة من الوجهين. وحكى ابو البقا لا يضركم بفتح الرا ووجهها على الجزم وان الفتح للتخفيف وهو واضح والجزم على ما تقدم ايضا من الوجهين وهذه كلها لغات وقد تقدم له التنبيه عليها في ال عمران **ومن ضل** فاعل **واذا** ظرف محض ناصبه يضركم اي لا يضركم الذي ضل وقت اهتدايكم ويجوز ان تكون شرطية وجوابها محذوف لدلالة الكلام عليه **وقال** ابو البقا ويبعد ان يكون ظرفا لضل لان المعنى لا يصح معه **قال** شهاب الدين لانه يصير المعنى على نفي الضرر الحاصل ممن يضل وقت اهتدايهم فقد يتوهم انه لا ينتفي عنهم ضرر من ضل في غير وقت اهتدايهم ولكن هذا لا ينفي صحة المعنى بالكلية كما ذكره **فصل** في سبب نزول هذه الاية وجوه. احدها روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من اهل الكتاب الجزية من بعض الكفار دون بعض نزلت هذه الاية والمعنى لا يضركم ملام اللايمين اذا كنتم على الهدى. وثانيها ان المومنين كان يشتد عليهم بقا الكفار في كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم انفسكم باصلاحها والمشي بها في طرق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين. وثالثها انهم كانوا يغتمون لعشايرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك **قال** ابن الخطيب والاقرب عندي انه تعالى لما حكى عن بعضهم انه اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا بين تعالى بهذه الاية انه لا ينبغي للمومنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يصبروا على دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل اوليك **فصل** روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس انكم تقرون هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا منكرا فلم يغيروه يوشك ان يعمهم الله بعقابه. وفي رواية لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليستعملن الله عليكم شراركم فليسومونكم سوء العذاب ثم ليدعون الله خياركم فلا يستجاب لكم **قال** ابو عبيدة خاف الصديق ان يتاول الناس الاية غير متاولها فيدعوهم الى ترك الامر بالمعروف فاعلمهم انها ليست كذلك فان الله اذن في الامساك عن تغييره من المنكر هو الشرك الذي ينطق به المعاهدون من اجل انهم يتدينون به وقد صولحوا عليه فاما الفسوق والعصيان والذنب من اهل الاسلام فلا يدخل فيه. وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال في هذه الاية مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر ما قبل منكم فان رد عليكم فعليكم انفسكم ثم قال ان القران نزل منه اي قد مضى تاويلهن قبل ان ينزل ومنه اي وقع تاويلهن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومنه اي وقع تاويلهن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بيسير. ومنه اي وقع تاويلهن في اخر الزمان. ومنه اي وقع تاويلهن يوم القيمة وهو ما ذكره من الحساب والجنة والنار فما دامت قلوبكم واهواكم واحدة ولم يلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا وانهوا. فاذا اختلفت القلوب والاهوا والبستم شيعا وذاق بعضكم باس بعض فامرو ونفسه فعند ذلك جا تاويل هذه الاية **قال** ابن الخطيب وهذا التاويل عندي ضعيف لان الاية خطاب عام للحاضر والغايب فكيف يخرج الحاضر ويخص الغايب **وروى** ابو امية الشعباني قال اتيت ابا ثعلبة فقلت كيف تصنع في هذه الاية فقال اية اية قلت قول الله عز وجل عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم فقال اما والله لقد سالت عنها خبيرا سالت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بل ايتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا موثرة واعجاب كل ذي راي برايه ورايت امرا لا بد لك منه فعليك نفسك ودع امر العوام فان وراكم اياما الصبر فيهن مثل قبض على الجمر للعامل فيهن مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال ابن المبارك وزاد في غيره قال رسول الله اجر خمسين منهم قال اجر خمسين منكم **فان قيل** ظاهر الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب **فالجواب** من وجوه احدها ان الاية لا تدل على ذلك بل تدل على ان المطيع لا يواخذ بذنوب العاصي واما وجوب الامر بالمعروف فثبت بما تقدم من الدلايل وغيرها. وثانيها ان الاية مخصوصة بالكفار المصرين على الكفر مع مخالفة الامر بالمعروف. وثالثها ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه وعرضه وماله. ورابعها ان المعنى لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك. وخامسها انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك. وذلك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا هاهنا ثم قال تعالى الى الله مرجعكم جميعا اي الضال والمهتدي فينبيكم بما كنتم تعملون اي يجازيكم باعمالكم **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم الاية لما امر تعالى بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال في هذه الاية وسبب نزولها روي ان تميم

ابن اوس الداري وعدي بن زيد كانا نصرانيين خرجا من المدينة الى الشام للتجارة ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا فلما قدموا الى الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه جميع ما معه من المتاع والقاه في جوالقه ولم يخبر صاحبيه بذلك فلما اشتد وجعه اوصى الى تميم وعدي وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله ومات بديل ففتشا متاعه واخذا منه اناء من فضة منقوشا بالذهب فيه ثلاثمائة مثقال من فضة فغيباه ثم قضيا حاجتهما وانصرفا الى المدينة فدفعا المتاع الى اهل البيت ففتشوا فاصابوا الصحيفة فيها تسمية ما كان معه فجاؤوا تميما وعديا فقالوا هل باع صاحبنا شيئا قالا لا قالوا فهل اتجر تجارة قالا لا قالوا فهل طال مرضه فانفق على نفسه قالا لا قالوا انا وجدنا في متاعه صحيفة فيها تسمية ما معه وانا قد فقدنا منها اناء من فضة مموها بالذهب فيه ثلاثمائة مثقال فضة قالا ما ندري انما اوصى لنا بشيء وامرنا ان ندفعه اليكم فدفعناه وما لنا علم بالاناء فاختصموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاصرا على الانكار وحلفا فانزل الله هذه الآية **قوله** شهادة بينكم هذه الآية وما بعدها من اشكل القرآن حكما واعرابا وتفسيرا ولم يزل العلماء يستشكلونها حتى قال مكي بن ابي طالب في كتابه المسمى بالكشف هذه الآية في قراءتها واعرابها وتفسيرها ومعانيها واحكامها من اصعب آي في القرآن واشكلها قال ويحتمل ان يبسط ما فيها من العلوم في ثلاثين ورقة او اكثر قال وقد ذكرناها مشروحة في كتاب مفرد وقال ابن عطية وهذا كلام من لم يقع له الثلج في تفسيرها وذلك بين من كتابه وقال السخاوي لم ار احدا من العلماء تخلص كلامه فيها من اولها الى آخرها وقال الواحدي وهذه الآية وما بعدها من اعوص ما في القرآن معنى واعرابا قال شهاب الدين وانا استعين بالله في اعرابها واشتقاق مفرداتها وتصريف كلماتها وقراءاتها ومعرفة تاليفها مما يختص بهذا الموضوع وبالله الحول والقوة وقرأ الجمهور شهادة بينكم برفع شهادة مضافة لبينكم وقرأ الحسن والاعرج والشعبي برفعها منونة بينكم نصبا والسلمي والحسن والاعرج في رواية عنهما شهادة منونة منصوبة بينكم نصبا فاما قراءة الجمهور ففي تخريجها خمسة اوجه احدها انها مرفوعة بالابتداء وخبرها اثنان ولا بد على هذا الوجه من حذف مضاف اما من الاول واما من الثاني فتقديره من الاول ذوو شهادة بينكم اثنان وتقديره من الثاني شهادة بينكم شهادة اثنين وانما اضطررنا الى الحذف من الاول او الثاني ليتصادق المبتدا والخبر على شيء واحد لان الشهادة معنى والاثنان لا يجيء التقدير ان المذكوران في نحو زيد عدل وبما جعله نفس المصدر مبالغة او وقوعه موقع اسم الفاعل لان المعنى يأباهما هنا الا ان الواحدي نقل عن صاحب النظم انه قال شهادة مصدر وضع موضع الاسماء يريد بالشهادة الشهود كما يقال رجل عدل ورضى ورجال عدول ورضى وزور واذا قدرتها بمعنى الشهود كان على حذف المضاف ويكون المعنى عدة شهود بينكم اثنان واستشهد بقوله الحج اشهر اي وقت الحج ولولا ذلك لنصب اشهرا على تاويل الحج في اشهر فعلى ظاهر هذا انه جعل المصدر نفس المشهود مبالغة ولذلك مثله برجال عدول وفيه نظر الثاني ان يرتفع على انها مبتدا ايضا وخبرها محذوف يدل عليه سياق الكلام واثنان على هذا مرتفعان بالمصدر الذي هو شهادة والتقدير فيما فرض عليكم ان يشهد اثنان كذا قدره الزمخشري وهو احد قولي الزجاج وهذا ظاهر جدا واذا على هذين الوجهين ظرف للشهادة اي ليشهد وقت حضور الموت اي اسبابه وحين الوصية على هذه الاوجه فيه ثلاثة اوجه اوجهها انه بدل من اذا ولم يذكر الزمخشري غيره قال وفي ابداله منه دليل على وجوب الوصية الثاني انه منصوب بنفس الموت اي يقع الموت وقت الوصية ولا بد من تاويله باسباب الموت لان وقت الموت الحقيقي لا وصية فيه الثالث انه منصوب بحضر اي حضر اسباب الموت حين الوصية الثالث ان شهادة مبتدا وخبره اذا حضر اي وقوع الشهادة في وقت حضور الموت وحين على ما تقدم فيه من الاوجه الثلاثة آنفا ولا يجوز في هذه الحالة ان يكون ظرفا للشهادة لئلا يلزم الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو لا يجوز لما مر ولما ذكر ابو حيان هذا الوجه لم يستدرك هذا وهو عجيب منه الرابع ان شهادة مبتدا وخبرها حين الوصية واذا على هذا منصوب بالشهادة ولا يجوز ان ينتصب بالوصية وان كان المعنى عليه لان المصدر المؤول لا يتقدم معموله عند البصريين ولو كان ظرفا وايضا فانه يلزم منه تقديم المضاف اليه على المضاف لان تقديم معمول المضاف الا في مسالة واحدة وهي اذا كان المضاف لفظة غير وانشدوا

ان امرأ خصني عمدا مودته ... على التنائي لعندي غير مكفور

فعند منصوب بمكفور قالوا لان غير بمنزلة لا ولا يجوز تقديم معمول ما بعدها عليها وقد ذكر الزمخشري ذلك آخر الفاتحة وذكر انه يجوز انا زيدا غير ضارب دون انا زيدا مثل ضارب واثنان على هذين الوجهين الاخيرين يرتفعان على وجهين اما الفاعلية اي يشهد اثنان يدل عليه لفظ شهادة واما على خبر مبتدا محذوف مدلول عليه بشهادة ايضا اي الشاهدان اثنان الخامس ان شهادة مبتدا واثنان فاعل سد مسد الخبر ذكره ابو البقاء وغيره وهو مذهب الفراء قدر الشهادة واقعة موقع فعل الامر كانه قال ليشهد اثنان فجعله من باب نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو مثل الحمد لله وقال سلام من جهة المعنى وهذا مذهب لبعضهم في نحو ضربي زيدا قائما يدعي ان المبتدا فاعل سد مسد الخبر وهذا مذهب ضعيف رده النحويون ويخصون ذلك بالوصف المعتمد على

بني

نفي او استفهام نحو اقائم ابواك وعلى هذا المذهب فاذا وحين ظرفان منصوبان على ما تقرر فيهما في غير هذا الوجه فقد تحصلنا مما تقدم ان في رفع شهادة من وجه واحد هو الابتدا وفي خبرها خمسة اوجه تقدم ذكرها مفصلة وان رفع اثنان من خمسة اوجه الاول خبر الشهادة بالتاويل المذكور الثاني انه فاعل بشهادة الثالث انه فاعل بيشهد مقدر الرابع انه خبر مبتدا اي الشاهدان اثنان الخامس انه فاعل سد مسد الخبر وان في اذا وحين اما النصب على الظرفية واما الرفع على الخبرية للشهادة واما في قراءة الحسن برفعها منونة فتوجيهها بما تقدم في قراءة الجمهور من غير فرق واما قراءة النصب ففيها ثلاثة اوجه احدها ما ذهب اليه ابن جني انها منصوبة بفعل مضمر واثنان مرفوع بذلك الفعل والتقدير ليقم شهادة اثنان وتبعه الزمخشري وقدره ابو حيان هذا بان حذف الفعل وابقاء فاعله لم يجزه النحويون الا ان يشعر به ما قبله كقوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال في قراءة ابن عامر وابي بكر يسبح له رجال ومثله

ليبك يزيد ضارع لخصومة ... ومختبط مما تطيح الطوائح

وفيه خلاف هل ينقاس او لا او يجاب به استفهام كقوله رحمة الله عليه

بجلد حتى قيل لم يعر قلبه ... من الوجد شيء قلت بل اعظم الوجد

اي بل عراه اعظم

الا هل اتى ام الحويرث مرسلي ... نعم خالد ان لم تعقه العوائق

اي بل اتاها او يأتيها وما نحن فيه ليس من الاشياء الثلاثة الثاني ان شهادة بدل من اللفظ بالفعل اي انها مصدر ناب مناب الفعل فيعمل عمله والتقدير ليشهد اثنان فاثنان فاعل بالمصدر لنيابته مناب الفعل او بذلك الفعل المحذوف على حسب الخلاف في اصل المسألة وانما قدرته ليشهد اثنان فاتيت به فعلا مضارعا مقرونا بلام الامر ولم اقدره بفعل امر بصيغة افعل كما يقدره النحويون في نحو ضربا زيدا اي اضرب لان هذا قد رفع ظاهرا وهو اثنان وصيغة افعل لا ترفع الا ضميرا مستترا ان كان المامور واحدا ومثله قوله

فندلا زريق المال ندل الثعالب

فزريق يجوز ان يكون منادى اي يا زريق والثاني انه مرفوع بندلا على انه واقع موقع فليندل وانما حذف تنوينه لالتقاء الساكنين على حد قوله

ولا ذاكر الله الا قليلا

الثالث ان شهادة بدل من اللفظ بفعل ايضا الا ان هذا الفعل خبري وان كان لفظه طلبا نحو حمدا وشكرا لا كفرا وتقديره يشهد شهادة اثنان وهذا احسن التخاريج المذكورة في قول امرئ القيس وقوفا بها صحبي علي مطيهم ايضا فان تقديره وقف صحبي وقوفا مصدر بدل من فعل خبري رفع صحبي ونصب مطيهم تقديره وقف صحبي وقد تقدم ان الفراء في قراءة الرفع يقدر ان شهادة واقعة موقع فعل وارتفع اثنان بها وتقدم ان ذلك يجوز ان يكون مما سد فيه الفاعل مسد الخبر وبينكم في قراءة من نون شهادة نصب على الظرف وهو واضح واما قراءة الجر فيها فمن باب الاتساع في الظرف اي جعل الظرف كانه مفعول لذلك الفعل ومثله هذا فراق بيني وبينك وكقوله تعالى لقد تقطع بينكم فيمن رفع قال ابو حيان وقال الماتريدي وتبعه الرازي ان الاصل ما بينكم فحذف ما قال الرازي وبينكم كناية عن التنازع لانه انما يحتاج الى الشهود وحذف ما جائز عند ظهوره ونظيره كقوله تعالى لقد تقطع بينكم في قراءة من نصب قال ابو حيان وحذف ما الموصولة غير جائز عند البصريين ومع الاضافة لا يصح تقديرها البتة وليس قوله هذا فراق بيني نظير لقد تقطع بينكم لان هذا مضاف وذلك باق على ظرفيته فيتخيل فيه حذف ما بخلاف هذا فراق بيني وشهادة بينكم فانه لا يتخيل فيه تقديرما لان الاضافة اخرجته عن الظرفية وصيرته مفعولا به على السعة قال شهاب الدين هذا الذي نقله الشيخ عنهما قاله ابو علي الجرجاني بعينه قال رحمه الله قوله شهادة بينكم اي ما بينكم وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر ثم اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم في التنازع الواقع فيما بين القوم والعرب تضيف الشيء الى الشيء اذا كان منه بسبب كقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه اي مقامه بين يدي ربه والعرب تحذف كثيرا ذكرها ومن في الموضع الذي يحتاج اليهما فيه كقوله واذا رايت ثم وكقوله هذا فراق بيني وبينك ولقد تقطع بينكم اي ما بيني ما بينكم وقول الشيخ لا يتخيل فيه تقديرما الى آخره ممنوع لان حالة الاضافة لا يجعلها صلة للموصول المحذوف ولا يلزم من ذلك ان يقدرها من حيث المعنى لا من حيث الاعراب نظرا الى الاصل واما حذف الموصول فقد تقدم تحقيقه

فصل واختلفوا في هذين الاثنين فقال قوم هما الشاهدان يشهدان على وصية الموصي وقال آخرون هما الوصيان لان الآية نزلت فيهما ولانه قال تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان ولا يلزم الشاهد يمين وجعل الوصي اثنين تاكيدا فعلى هذا تكون الشهادة بمعنى الحضور كقوله شهدت وصية فلان بمعنى حضرت وشهدت العيد وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين يريد الحضور **قوله** ذوا عدل صفة لاثنين اي صاحبا عدل وكذلك قوله منكم صفة ايضا لاثنين وقوله او آخران نسق على اثنين ومن غيركم صفة لآخرين والمراد بمنكم من قرابتكم وعترتكم ومن غيركم من المسلمين الاجانب وقيل منكم من اهل دينكم ومن غيركم من اهل الذمة ورجح النحاس الاول فقال هذا ينبني على معنى غامض في العربية وذلك ان معنى آخر في العربية من جنس الاول تقول مررت بكريم وكريم آخر ولا يجوز وخسيس آخر ولا مررت بحمار ورجل آخر فكذا ههنا يجب ان يكون او آخران او عدلان آخران والكفار لا يكونون عدولا ورد ابو حيان ذلك فقال اما ما ذكر من المثل فصحيح لان مثل بآخر وجعله صفة لغير جنس الاول واما الآية فمن قبل ما تقدم فيه آخر على الوصف واندرج آخر في الجنس الذي قبله ولا يعتبر وصف جنس

الاول بقولك مررت برجل مسلم وآخر كافر واشتريت فرسا سابقا وآخر بطيئا ولو اخرت آخرين في هذين المثالين
نقلت مررت برجل مسلم وكافر آخر لم يجز وليس الآية من هذا لان تركيبها اثنان ذوا عدل او آخران من غيركم فآخران
من جنس قوله اثنان ولا سيما اذا قدرته رجلان اثنان فآخران هما من جنس رجلان لا اثنان ولا يصير وصف قوله ذوا
عدل منكم وان كان مغايرا لقوله من غيركم كما لا يعتبر وصف الجنس في قولك عندي رجلان اثنان مسلمان وآخران كافران
اذ ليس من شرط آخر اذا تقدم ان يكون من جنس الاول بقيد وصفه وعلى ما ذكرته جاء لسان العرب قال الشاعر

كانوا فريقين يصفون الزجاج على ۞ قعس الكواهل في اشداقها ضخم
وآخرين ترى الماذي فوقهم ۞ من نسج داود او ما اورثت ارم

التقدير كانوا فريقين فريقا او ناسا يصفون الزجاج ثم قال وآخرين ترى الماذي وآخرين من جنس قولك فريقا ولم
يعتبره بوصفه بقوله يصفون الزجاج لانه قسم من ذكر الى قسمين متباينين بالوصف متحدين بالجنس قال وهذا الفرق
على من يفهمه فضلا عمن يعرفه وقوله **او** الظاهر انها للتخيير وهو واضح على القول بان معنى من غيركم من غير اقاربكم من
المسلمين يعني الموصي مخير بين ان يشهد اثنين من اقاربه او من الاجانب المسلمين وقيل او للترتيب اي لا يعدل عن شاهدين
منكم الا عند فقدهما وهذا لا يجيء الا اذا قلنا من غيركم من غير اهل ملتكم **قوله** ان انتم انتم مرفوع بمحذوف يفسره
ما بعده وهي مسألة الاشتغال والتقدير ان ضربتم فلما حذف الفعل انفصل الضمير وهذا مذهب جمهور البصريين وذهب
الاخفش منهم والكوفيون الى جواز وقوع المبتدأ بعد ان الشرطية كما اجازوه بعد اذا ايضا فضربتم لا محل له عند الجمهور
لكونه مفسرا ومحله الرفع عند الكوفيين والاخفش لكونه خبرا ونحوه وان احد من المشركين استجارك اذا الشمس كورت وجواب
الشرط محذوف يدل عليه قوله اثنان ذوا عدل منكم او آخران لكن تقدير هذا الجواب يتوقف على خلاف في هذا الشرط
قيل هو قيد في اصل الشهادة او قيد في آخران من غيركم فقط بمعنى انه لا يجوز العدول في الشهادة على الوصية الى
اهل الذمة الا بشرط الضرب في الارض وهو السفر **فان قيل** هو شرط في اصل الشهادة **فتقدير** الجواب
ان ضربتم في الارض فليشهد اثنان منكم او من غيركم وان كان شرطا في العدول الى آخرين من غير الملة فالتقدير فاشهدوا آخرين
من غيركم او فالشاهدان آخران من غيركم فقد ظهر ان الدال على جواب الشرط اما مجموع قوله اثنان ذوا عدل الى آخره على
القول الاول او آخران من غيركم فقط على القول الثاني **والفاء** في فاصابتكم عاطفة هذه الجملة على نفس الشرط **قوله**
تحبسونهما فيه وجهان احدهما انها في محل رفع صفة لآخران وعلى هذا فالجملة وما عطف عليها معترضة بين الصفة
وموصوفها فان قوله تحبسونهما لقوله آخران والى هذا ذهب الفارسي الى ذلك بعبارة خلصها فقال تحبسونهما صفة
لآخران واعترض بقوله ان انتم ضربتم في الارض وافاد الاعتراض ان العدول الى الآخرين من غير الملة او القرابة حسب اختلاف
العلماء فيه انما يكون مع ضرورة السفر وحلول الموت فيه واستغنى عن جواب ان لما تقدم في قوله آخران من غيركم فقد ظهر
من كلامه انه يجعل الشرط قيدا في آخران من غيركم فقط لا قيدا في اصل الشهادة فتقدير الجواب على رأيه كما تقدم
فاستشهدوا آخرين من غيركم او فالشاهدان آخران من غيركم والثاني انه لا محل له لاستئنافه واليه ذهب الزمخشري قال
فان قلت ما موقع قوله تحبسونهما قلت هو استئناف كلام فان قيل بعد اشتراط العدالة فيهما فكيف يحمل ان ارتبتم فيهما و
تحبسونهما وهذا الذي ذكره الزمخشري وفق للصناعة لانه يلزم في الاول الفصل بكلام طويل بين الصفة وموصوفها وقال
بعد اشتراط العدالة بناء على ما اختاره في قوله او آخران من غيركم او عدلان آخران من الاجانب قال ابو حيان في قوله
ان انتم ضربتم الى آخره فيه التفات من الغيبة الى الخطاب اذ لو جرى على لفظ اذا حضر احدكم الموت لكان التركيب ان هو
ضرب في الارض فاصابته وانما جاء الالتفات جمعا لان احدكم معناه اذا حضر كل واحد منكم الموت وفيه نظر
لان الخطاب جار على اسلوب الخطاب الاول من قوله يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم الى آخره وقال ابن عباس رضي
الله عنهما في الكلام حذف تقديره فاصابتكم مصيبة الموت وقد اشهدتموهما على الايصاء وعن سعيد بن جبير
تقديره وقد اوصيتم قال بعضهم هذا اولى لان الوصي يحلف والشاهد لا يحلف والخطاب في تحبسونهما لولاة الامر
لا لمن خوطب باصابته الموت لانه يتعذر ذلك فيه **قوله ومن بعد** متعلق بتحبسونهما ومعنى الحبس المنع يقال حبست
احبس واحبست فرسي في سبيل الله فهو محبس وحبيس ويقال للصنع الماء حبس لانه يمنعه ويقال حبست بالتشديد
ايضا بمعنى وقفت وسبلت وقد يكون التشديد للتكثير في الفعل نحو حبست الرجال والالف واللام في الصلاة فيها
قولان احدهما انها للجنس اي بعد اي صلاة كانت والثاني وهو الظاهر انها للعهد كما سيأتي ان شاء الله تعالى **فصل**
معنى الآية ان الانسان اذا حضره الموت ان يشهد اثنان ذوا عدل اي امانة وعقل ومعنى قوله منكم اي اهل دينكم يا معشر
المسلمين او آخران من غيركم من غير دينكم ان ضربتم في الارض يعني او شهادة آخرين من غيركم من غير اهل ملتكم
اذا كنتم في السفر وشهادة غير المسلمين لا يجوز الا في السفر في قول اكثر المفسرين قاله ابن عباس وابو موسى الاشعري
وهو قول سعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير ومجاهد وعبيدة ثم اختلف هؤلاء في حكم الآية

فقال

فقال النخعي وجماعة هي منسوخة وكانت شهادة اهل الذمة مقبولة في الابتداء ثم نسخت وذهب قوم الى انها ثابتة
وقالوا اذا لم نجد مسلمين نشهد كافرين قال شريح من كان بارض غربة ولم يجد مسلما يشهده على وصيته فاشهد كافرين
على اي دين كان من اهل الكتاب او عبدة الاوثان فشهادتهم جائزة ولا يجوز شهادة كافر على مسلم الا على وصية في
سفر وعن الشعبي ان رجلا من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقا ولم يجد مسلما يشهده على وصيته فاشهد رجلين من
اهل الكتاب فقدما الكوفة بتركته واتيا الاشعري فقال الاشعري هذا امر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم فاحلفهما وامضى شهادتهما **وقال** آخرون قوله ذوا عدل منكم اي من الوصي او آخران من غيركم اي من
غير حيكم وعشيرتكم وهو قول الحسن والزهري وعكرمة وقالوا لا يجوز شهادة كافر في شيء من الاحكام وقوله ان
انتم ضربتم في الارض اي ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من المسلمين ومن اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين
على الوصية اما من ملتكم او من غير ملتكم في الخلاف واحتج من قال المراد بقوله من غيركم الكفار بانه تعالى قال في اول
الآية يا ايها الذين آمنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده من غيركم كان المراد غير المؤمنين وايضا
فلما شرط هذا الاستشهاد بحالة السفر وايضا فالآية تدل على وجوب تحليف الشاهدين بعد الصلاة والاجماع
على ان الشاهد المسلم لا يحلف وايضا فسبب النزول بما ذكرنا من شهادة النصرانيين وقصة ابي موسى الاشعري
انه قضى بشهادة اليهوديين ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا وايضا فهذه حالة ضرورة والضرورات
قد تبيح المحظورات كجواز التيمم والقصر والفطر في رمضان واكل الميتة في حال الضرورة والمسلم اذا حضره الموت
في السفر ولم يجد مسلما يشهده على وصيته ولم تكن شهادة الكافر مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته وربما كان عنده
ودائع وديون في ذمته وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق باحوالهن كالحيض والحبل والولادة والاستهلال
لعدم امكان وقوف الرجال على هذه الاحوال واكتفينا بشهادة النساء فيها للضرورة فكذا ههنا والقول بان هذا الحكم
صار منسوخا بعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ واحتج الآخرون
بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا واجيبوا بانه لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في
الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد لاجماعنا على قبول شهادة اهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا
عدولا في مذاهبهم عندنا لكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا ان الكافر
ليس بعدل الا ان قوله ذوا عدل منكم عام وقوله او آخران من غيركم ان انتم ضربتم خاص فانه اوجب شهادة العدل منا
في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الآية خاصة والآية التي ذكروها عامة والخاص مقدم على العام
لا سيما اذا كان الخاص متأخرا في النزول والمائدة متأخرة فكان تقديم هذه الآية الخاصة واجب بالاتفاق وقوله تحبسونهما
اي توقفونهما من بعد الصلاة قال ابن عباس رضي الله عنهما من بعد اهل دينهما وقال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر
قاله الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير وقتادة وغيرهم لان جميع اهل الاديان يعظمون ذلك الوقت ويجتنبون فيه الحلف
الكاذب وقال الحسن من بعد صلاة الظهر واحتج الجمهور بما تقدم وبانه روي لما نزلت هذه الآية صلى النبي صلى
الله عليه وسلم صلاة العصر ودعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر وقال بعضهم بعد اي صلاة كانت لان
الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر قال بعض العلماء الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم
بالزمان والمكان فيحلف بعد صلاة العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة
وفي سائر البلدان في اشرف المساجد **وقال** ابو حنيفة رضي الله عنه لا يختص الحلف بزمان ولا مكان **قوله**
فيقسمان في هذه الفاء وجهان اظهرهما انها عاطفة هذه الجملة على جملة قوله تحبسونهما فيكون في محل رفع او لا
محل لها حسب ما تقدم من الخلاف والثاني انها فاء الجزاء اي جواب شرط مقدر قال الفارسي وان شئت لم تجعل الفاء
لعطف جملة بل لجعله جزاء كقول ذي الرمة ۞ وانسان عيني يحسر الماء تارة ۞ فيبدو وتارات يجم فيغرق
تقديره عندهم اذا حسر بدا وكذا في الآية اذا حبستموهما اقسما وقال مكي نحوه فانه قال ويجوز ان تكون الفاء جوابا لان
تحبسونهما معناه الامر بذلك وهو جواب الامر الذي دل عليه الكلام كانه قيل اذا حبستموهما اقسما قال شهاب الدين ولا
حاجة داعية الى تقدير شرط محذوف وايضا فانه يحتاج الى حذف مبتدأ قبل قوله فيقسمان اي فهما يقسمان
وايضا فان تحبسونهما تقدم انها صفة فكيف تجعلها بمعنى الامر والطلب لا يقع وصفا واما البيت الذي انشده
ابو علي فخرجه النحويون على ان يحسر الماء تارة جملة خبرية وهي وان لم يكن فيها رابط فقد عطف عليها جملة فيها
رابط بالفاء السببية جعلت الجملتين جملة واحدة **وبالله** متعلق بفعل القسم وقد تقدم انه لا يجوز اظهار فعل القسم
الا معها لانها ام الباب **قوله** لا نشتري به جواب القسم المضمر في يقسمان فتلقى بما يتلقى به وقوله ان ارتبتم
شرط وجوابه المقدم معترض بين القسم وجوابه فالمعنى ان ارتبتم في شأنهما فحلفوهما وهذا حجة من يقول الآية
نازلة في اشهاد الكفار لانه لا يحلف الشاهد المسلم غير مشروع ومن قال الآية نازلة في المسلم قال انها منسوخة

وعن علي رضي الله عنه حلف الشاهد والراوي عند التهمة وليس هذه الاية مما اجتمع فيه شرط وقسم فاجيب
سابقهما وحذف جواب الاخر لدلالة جوابه عليه لان تلك المسئلة شرطها ان يكون جواب القسم صالحا لان يكون جواب
الشرط حتى يسد مسد جوابه نحو والله ان تقم لاكرمنك لانك لو قدرت ان تقم اكرمتك صح وهذا لا يقدر جواب الشرط
ما هو جواب للقسم بل يقدر جوابه قسما براسه ۞ الا ترى ان تقديره هنا ان ارتبتم حلفتم بهما ولو قدرته ان ارتبتم فلا نشتري
لم يصح فقد اتفق هنا انه اجتمع شرط وقسم وقد اجيب سابقهما وحذف جواب الاخر وليس من تلك القاعدة
وقال الجرجاني ان ثم قولا محذوفا تقديره يقسمان بالله ويقولان هذا القول في ايمانهما والعرب تضمر القول
كثيرا كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي يقولون سلام عليكم قال شهاب الدين ولا
ادري ما حمله على اضمار هذا القول قوله به في هذه الها ثلاثة اقوال احدها انه يعود على الله تعالى الثاني
انها تعود على القسم ۞ الثالث وهو قول ابي علي انها تعود على تحريف الشهادة وهذا اقوى من حيث المعنى وقال
ابو البقا يعود على الله او القسم او الحلف او اليمين او تحريف الشهادة او على الشهادة لانها قول ۞ قال شهاب الدين قوله
او الحلف واليمين لا فايدة فيه لانهما شيء واحد وكذلك قول من قال انها تعود على الله تعالى لا بد ان يقدر مضافا فالمعنى
اي لا نشتري بيمين الله او قسمه ونحوه لان الذات المقدسة لا يقال فيها ذلك وقال مكي وقيل الهاء تعود على
الشهادة لكن ذكرت لانها قول كما قال فارزقوهم منه فرد الهاء على المقسوم لدلالة القسمة على ذلك والاشترا هنا هل هو
باق على حقيقته او يراد به البيع قولان اظهرهما الاول وبيان ذلك يبنى على نصب ثمنا وهو منصوب على المفعولية
قال الفارسي وتقديره لا نشتري به ذا ثمن الا ترى ان الثمن لا يشترى وانما يشترى ذو الثمن قال وليس
الاشترا هنا بمعنى البيع وان جاز لغة لان البيع ابعاد عن البايع وليس المعنى عليه انما معناه التمسك به والايثار له
على الحق وقد نقل ابو حيان هذا الكلام بعينه ولم يعزه لابي علي قال وحكي معناه ذا ثمن ۞ وقال غيره انه لا يحتاج الى
حذف مضاف ۞ قال ابو البقا ولا حذف فيه لان الثمن يشترى كما يشترى به ۞ وقيل التقدير ذا ثمن وقال
بعضهم لا نشتري لا نبيع بعهد الله بعرض نأخذه كقوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا فمعنى لا نشتري
به لا نأخذ ولا نستبدل ومن باع شيئا فقد اشترى ۞ ومعنى الاية لا نأخذ بعهد الله ثمنا بان نبيعه بعرض من الدنيا قال
الواحدي ويستغنى بهذا عن كثير من تكلف ابي علي وهذا معنى قول القتيبي والجرجاني قوله ولو كان ذا قربى الواو
هنا كالتي سبقت في قوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون في البقرة من انها تحتمل ان تكون عاطفة او حالية وان جملة الامتناع
حال معطوفة على حال مقدرة كقوله اعطوا السايل ولو على فرس تقديره لا نشتري به ثمنا في كل حال ولو كان الحال
كذا واسم كان مضمر فيها يعود على المشهود له اي ولو كان المشهود له ذا قرابة قوله ولا نكتم الجمهور على رفع ميم
نكتم على ان لا نافية والجملة تحتمل وجهين اظهرهما كونها نسقا على جواب القسم فيكون ايضا مقسما عليها والثاني انه
اخبار من انفسهم بانهم لا يكتمون الشهادة ويتايد بقراة الحسن والشعبي ولا يكتم على النهي وهذه القراة جاءت على
القليل من حيث ان دخول لا الناهية على فعل المتكلم قليل ومنه

اذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد ۞ بها ابدا ما دام فيها الجراضم ۞

والجمهور على شهادة الله بالاضافة وهي مفعول بها واضيفت الى الله تعالى لانه هو الامر بها وبحفظها وان لا نكتم ولا نضيع
وقرا علي رضي الله عنه ونعيم بن ميسرة والشعبي في رواية شهادة الله بتنوين شهادة ونصبها ونصب الجلالة
وهي واضحة فشهادة مفعول ثان والجلالة نصب على التعظيم وهي الاول والاصل لا نكتم شهادة الله كقوله ولا
يكتمون الله حديثا وانما قدمت هنا للاهتمام بها فانها المحدث عنها وفيها وجه ثان نقله الزهراوي وهو ان تكون
الجلالة نصبا على اسقاط حرف القسم والتقدير ولا نكتم شهادة والله فلما حذف حرف الجر نصب المقسم
به ولا حاجة اليه لانه يستدعي حذف المفعول الاول للكتمان ولا نكتم احدا شهادة والله فيه تكلف واليه
ذهب ابو البقا ايضا قال ابو علي انه منصوب بفعل القسم محذوفا ويروى عن ابي جعفر شهادة منونة الله بقطع
الالف وكسر الهاء من غير استفهام على ابتداء اليمين اي والله انا اذا لمن الاثمين اي ان كتمناها من الاثمين وقرا
علي رضي الله عنه والسلمي والحسن البصري ايضا شهادة بالتنوين والنصب آلله بمد الالف التي للاستفهام
دخلت للتقرير وتوقيف نفوس الحالفين وهي عوض عن حرف القسم المقدر الجر بها او بالحرف المحذوف خلاف
وقرا الشعبي في رواية وغيره شهادة بالهاء ويقف عليها ثم يبتدي الله بقطع همزة الوصل وبدا الهمزة على
انها للاستفهام بالمعنى المتقدم وجر الجلالة وهمزة القطع تكون عوضا عن حرف القسم في هذا الاسم الشريف
خاصة تقول يا زيد الله لافعلن والذي يعوض عن حرف القسم في هذا الاسم الشريف خاصة ثلاثة الف الاستفهام
وقطع همزة الوصل وها التي للتنبيه نحو ها الله ويجوز معها قطع همزة الجلالة ووصلها ۞ وهل الجر بالحرف
المقدر او بالعوض تقدم ان فيه خلافا ۞ فلو قال قايل ان قولهم الله لافعلن بالجر وقطع الهمزة اما همزة الاستفهام

لم يرد

لم يرد قوله فان قيل بهمزة الاستفهام اذا دخلت على همزة الوصل التي مع لام التعريف او ايمن في القسم وجب ثبوت همزة الوصل
وحينئذ اما ان يسهلوا واما ان يبدلوا الفا وهذه لم تثبت بعدها همزة وصل فتعين ان تكون همزة قطع عوضا عن حرف القسم فالجواب
انهم انما ابدلوا الف الوصل او سهلوها بعد همزة الاستفهام في الخبر وهذا ليس بمامون فان الجر في الجلالة يوذن بذلك فلا حاجة
الى ابقا همزة الوصل مبدلة او مسهلة فعلى هذا قراه الله والله بالقصر لا يحتمل الاستفهام وهو تخريج حسن قال
ابن جني في هذه القراة الوقف على شهادة بسكون الها واستيناف القسم حسن لان استينافه في اول الكلام اوجز له
واشد هيبة من ان يدخل في عرض القول وروت هذه القراة اعني الله بقطع الالف من غير مد وجر الجلالة عن ابي
بكر عن عاصم وتقدم ايضا انها رويت عن ابي جعفر ۞ وقري شهادة الله بنصب شهادة منونة وجر الجلالة موصولة
الهمزة على ان الجر بحرف القسم المقدر من غير عوض عنه بقطع ولا همزة استفهام وهو مختص بذلك وقوله
انا اذن لمن الاثمين هذه الجملة لا محل لها لانها استيناف فيه اخبروا عن انفسهم بانهم من الاثمين ان كتموا الشهادة
وكذلك اتى باذن المؤذنة بالخبر والجواب ۞ وقرا الجمهور من الاثمين من غير نقل ولا ادغام وقرا ابن محيصن والاعمش
للاثمين بادغام نون من في لام التعريف بعد ان نقل اليها حركة الهمزة في اثمين فاعتد بحركة النقل فادغم وهو نظير قراة
من قرا عادا الاولى بالادغام على ما سياتي تحقيقه ان شا الله تعالى فصل معنى الاية انكم اذا سافرتم في الارض
فاصابتكم مصيبة الموت فاوصيتم اليهما ودفعتم اليهما ما لكم فاتهمهما بعض الورثة وادعوا عليهما خيانة فالحكم فيه ان
تحبسونهما اي تستوقفونهما بعد الصلاة قال السدي بعد صلاة اهل دينهما لانهما لا يباليان بصلاة العصر ولا
صلاة الظهر على ما تقدم فيحلفان بالله ان ارتبتم ان شككتم ووقعت لكم الريبة في قول الشاهدين وصدقهما اذا كانا
من غير اهل دينكم فان كانا مسلمين فلا يمين عليهما لا نشتري به ثمنا اي لا يحلف بالله كاذبين على عوض ناخذه او حق
نجحده ولو كان ذا قربى ولو كان المشهود له ذا قرابة منا ۞ وقيل ولو كان ذلك الشيء حباة ذا قربى ولا نكتم شهادة
الله واضاف الشهادة الى الله لانه امر باقامتها ونهى عن كتمانها انا اذا لمن الاثمين ان كتمناها روي انه لما نزلت
هذه الاية صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي
لا اله الا هو انهما لم يختانا شيئا مما دفع اليهما فحلفا على ذلك وخلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما
قوله تعالى فان عثر مبني للمفعول والقايم مقام فاعله الجار بعده اي فان اطلع على استحقاقهما الاثم يقال
عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم على شيء لم يطلع عليه غيره واعثرته على كذا اطلعته عليه ومنه قوله تعالى اعثرنا
عليهم قال اهل اللغة واصله من عثرة الرجل وهي الوقوع وذلك ان العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه فاذا عثر
به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل امر كان خفيا ثم اطلع عليه عثر عليه وقال ابو الليث عثر يعثر عثورا
هجم على امر لم يهجم عليه غيره وعثر يعثر عثرة وقع على شيء ففرق بين الفعلين بمصدريهما وفرق ابو البقا بينهما
بغير ذلك فقال عثر مصدره العثور ومعناه اطلع فاما عثر في مشيه ومنطقه ورايه فالعثار والراغب جعل
المصدرين على حد سوا فانه قال عثر الرجل بالشيء يعثر عثورا وعثارا اذا سقط عليه ويتجوز به فيمن يطلع
على امر من غير طلبه يقال عثرت على كذا وقوله وكذلك اعثرنا عليهم اي وقفنا عليهم من غير ان طلبوا ومعنى
الاية فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا بخيانة استحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة قوله فاخران فيه
اربعة اوجه ۞ احدها ان يرتفع على انه خبر مبتدا مضمر تقديره فالشاهدان اخران والفا جواب الشرط دخلت على الجملة
الاسمية والجملة من قوله يقومان في محل رفع صفة لاخران ۞ الثاني انه مرفوع بفعل مضمر تقديره فليشهد اخران ذكره
مكي وابو البقا وقد تقدم ان الفعل لا يحذف وحده الا في مواضع ذكرت عند قوله حين الوصية اثنان ۞ الثالث انه خبر
مقدم والاوليان مبتدا موخر والتقدير فالاوليان بامر الميت اخران يقومان مقامهما ذكر ذلك ابو علي قال ويكون كقولك تميمي
انا ۞ الرابع انه مبتدا وفي الخبر حينئذ احتمالان ۞ احدهما قوله من الذين استحق وجاز الابتدا به لتخصيصه بالوصف
وهو الجملة من يقومان ۞ والثاني ان الخبر يقومان ومن الذين استحق صفة المبتدا ولا يضر الفصل بالخبر بين الصفة وموصوفها
والمسوغ ايضا للابتدا به اعتماده ايضا على فا الجزا وقال ابو البقا لما حكى رفعه بالابتدا وجاز الابتدا هنا
بالنكرة لحصول الفايدة فان عنى المسوغ بمجرد الفايدة من غير اعتبار مسوغ من المسوغات التي ذكرناها فغير مسلم
الثالث ان الخبر قوله الاوليان نقله ابو البقا وقوله يقومان ومن الذين استحق كلاهما في محل رفع صفة لاخران
ويجوز ان يكون احدهما صفة والاخر حالا وجاءت الحال من النكرة لتخصيصها بالوصف وفي هذا الوجه ضعف
من حيث انه اذا اجتمع معرفة ونكرة جعلت المعرفة محدثا عنها والنكرة حديثا وعكس ذلك قليل جدا او ضرورة
كقوله ۞ يكون مزاجها عسل وماء ۞ وان حراما ان اسب مجاشعا ۞ بابائي الشم الكرام الخضارم ۞ وتقدم مما
تقدم ان الجملة من قوله يقومان والجار من قوله من الذين اما مرفوع المحل صفة لاخران او خبر عنه واما منصوب
على اما من نفس اخران او من الضمير المستكن في اخران ۞ ويجوز في قوله من الذين ان يكون حالا من فاعل يقومان قوله

مبنيا للمفعول الاوليان رفعا قراءة الجمهور. وقرأ حفص عن عاصم استحق مبنيا للفاعل الاوليان كالجماعة وهي
قراءة عبد الله بن عباس وعلي رضي الله عنهم. ورويت عن ابن كثير ايضا وحمزة وابو عمرو وعن عاصم استحق مبني
للمفعول كالجماعة الاولين جمع اول جمع المذكر السالم والحسن البصري استحق مبنيا للفاعل الاولان مرفوعا تثنية اول
وابن سيرين كالجماعة الا انه نصب الاولين تثنية اولى. وقرئ الاولين بسكون الواو وفتح اللام وهو جمع اعلى كالاعلين في
جمع اعلى. ومما وصل ابو اسحق الزجاج الى هذا الموضع قال هو موضع من اصعب ما في القران اعرابا. قال شهاب الدين ولعمري
ان القول ما قالت حذام فلان الناس قد دارت رؤسهم في فك هذا التركيب وقد اجتهدت بحمد الله تعالى فلخصت
الكلام فيها احسن تلخيص ولابد من ذكر شيء من معاني الاية ليستعين به على الاعراب فانه خادم لها. فاما قراءة
الجمهور فرفع الاوليان فيها من اوجه. احدها انه مبتدأ وخبره آخران تقديره فالاوليان بامر الميت آخران
وتقدم شرح هذا. الثاني انه خبر مبتدأ مضمر اي هما الاوليان كانه سأل سائل لما قال فآخران من الآخران فقيل هما الاوليان
الثالث انه بدل من آخران وهو بدل في معنى البيان للمبتدأ منه نحو جاء زيد اخوك وهذا عندهم ضعيف لان الابدال
بالمشتق قليل. الرابع انه عطف بيان لآخران بين الآخرين بالاولين. فان قلت شرط عطف البيان ان يكون التابع والمتبوع
متفقين في التعريف والتنكير على ان الجمهور على عدم جريانه في النكرة خلافا لابي بكر وآخران نكرة والاوليان معرفة
قلت هذا سؤال صحيح ولكن يلزم الاخفش ويلزم الزمخشري جوازه. اما الاخفش فانه يجيز ان يكون الاوليان
صفة لآخران بما سأذكر عنه عند تعرضي لهذا الوجه والنعت والمنعوت يشترط فيهما التوافق فاذا جاز في النعت
فليجز فيما هو شبيه به اذ لا فرق بينهما الا باشتراط الاشتقاق في النعت. واما الزمخشري فانه لا يشترط ذلك اعني
التوافق وقد نص هو في سورة آل عمران على ان قوله تعالى مقام ابراهيم عطف بيان لقوله فيه آيات بينات وآيات بينات
نكرة لكنها لما تخصصت بالوصف قربت من المعرفة كما تقدم عنه وكذا آخران قد وصف بصفتين فقرب من المعرفة واشد
من آيات بينات من حيث وصفت بصفة واحدة. الخامس انه بدل من فاعل يقومان. السادس انه صفة لآخران اجاز
ذلك الاخفش قال ابو علي واجاز ابو الحسن فيه شيئا آخر وهو ان يكون الاوليان صفة لآخران لانه لما وصف تخصص
فمن اجل وصفه وتخصيصه وصف بوصف المعارف. قال ابو حيان وهذا ضعيف لاستلزام تقدم ما كادوا ان يجمعوا
عليه من النكرة لا يوصف بالمعرفة ولا العكس قلت لا شك ان تخالفهما في التعريف والتنكير ضعيف. وقد ارتكبوا منه
في مواضع. فمنها ما حكاه الخليل مررت بالرجل خير منك في احد الاوجه في هذه المسئلة. ومنها غير المغضوب عليهم
على القول بان غير صفة الذين انعمت عليهم وقوله رحمه الله. ولقد امر على اللئيم يسبني. فمضيت ثمة قلت لا يعنيني
قوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار على ان نسلخ صفة لما قبلها فان الجمل نكرات وهذه المثل الذي اوردنا
عكس ما نحن فيه فانها تؤول فيها المعرفة بالنكرة وما نحن فيه جعلنا النكرة فيه كالمعرفة الا ان الجامع بينهما التخالف
ويجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا المثل باعتبار الاولين لم يقصد بهما شخصان معينان قربا من النكرة فوقعا صفة
لها مع تخصصها هي فصار في ذلك مسوغات قرب النكرة من المعرفة بالتخصيص بالوصف وقرب المعرفة من النكرة
بالابهام ويدل لما قلته ما قال ابو البقا. والخامس ان يكون صفة لآخران لانه وان كان نكرة فقد وصف والاوليان
لم يقصد بهما قصد اثنين باعيانهما. السابع انه مرفوع على ما لم يسم فاعله باستحق الا ان كل من اعربه كذا قدر قبله
مضافا محذوفا. واختلف تقديرات المعربين فقال مكي تقديره استحق عليهم اثم الاولين وكذا ابو البقا وقد سبقهما
الى هذا التقدير ابن جرير الطبري وقدره الزمخشري فقال من الذين استحق عليهم انتداب الاولين منهم للشهادة لاطلاعهم
على حقيقة الحال وممن ذهب الى ارتفاع الاوليان باستحق ابو علي الفارسي ثم منعه قال لان المستحق انما يكون الوصية
او شيا منها. واما الاوليان بالميت فلا يجوز ان يستحقا فيسند استحق اليهما. قال شهاب الدين اما منع ابو علي ذلك على ظاهر
اللفظ فان الاولين لم يستحقهما احد كما ذكر ولكن يجوز ان يسند استحق اليهما بتاويل قد ذكره المضاف المتقدم وهذا الذي
منعه الفارسي ظاهر هو الذي حمل الناس على اضمار ذلك المضاف وتقدير الزمخشري بانتداب الاولين احسن من
تقدير غيره فان المعنى يساعده واما اضمار الاثم فلا يظهر اصلا الا بتاويل بعيد. واجاز ابن عطية ان يرتفع الاوليان
باستحق ايضا ولكن ظاهر عبارته انه لم يقدر مضافا فانه قد استشعر باستشكال الفارسي المتقدم فاحتال في الجواب
عنه وهذا نصه قال واما ملخصه انه حمل استحق هنا على الاستعارة فانه ليس استحقاقا حقيقة كقوله استحقا
اثما وانما معناه انهم غلبوا على المال بحكم انفراد هذا الميت وعدمه لقرابته او اهل دينه فجعل تسورهم عليه
استحقاقا مجازا والمعنى من الجماعة التي غابت وكان حقها ان يحضروا وليها فلما غابت وانفرد هذا الموصي استحقت
هذه الحال وهذان الشاهدان من غير اهل الدين والولاية وامر الاولين على هذه الجماعة فبني الفعل للمفعول على
هذا المعنى ايجازا ويقوي هذا الغرض تعدي الفعل بعلى لما كان باقتدار وحمل هيئة الحال ولا يقال استحق منه
او فيه الا في الاستحقاق الحقيقي على وجهه واما استحق عليه فيقال في الحمل والغلبة والاستحقاق المستعار انتهى فقد اسند

استحق

استحق الاوليان من غير تقدير مضاف ثم ولا الذي ذكر واحتملت طول عبارته ليتضح. واعلم ان مرفوع استحق في الاوجه
المتقدمة اعني غير هذا الوجه وهو اسناده الى الاوليان ضمير يعود على ما تقدم لفظا او سياقا وقد اختلف عباراتهم
فيه فقال الفارسي والحوفي وابو البقا والزمخشري انه ضمير الاثم والاثم قد تقدم في قوله استحقا اثما. وقال الفارسي
والحوفي ايضا استحق هو الايصا او الوصية. قال شهاب الدين اضمار الوصية مشكل لانه اذا اسند الفعل الى ضمير
المؤنث مطلقا وجبت التاء الا في ضرورة ويونس لا يخصه بها ولا جائز ان يقال اضمر لفظ الوصية لان ذلك لا يحسن والفاعل
عندنا لا يحذف. وقال النحاس مستحسنا الاضمار الايصا وهذا احسن ما قيل فيه لم يجعل حرف بدلا من حرف يعني انه لا يقول
ان على بمعنى في كما قيل به وسياتي ذلك ان شاء الله تعالى. وقد جمع الزمخشري غالب ما قلته وحكيته من الاعراب والمعنى
اوجز عبارة فقال فآخران اي فشاهدان آخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم اي استحق عليهم الاثم ومعناه
من الذين جني عليهم وهم اهل الميت وعشيرته والاوليان الاحقان بالشهادة لقرابتهما ومعرفتهما وارتفاعهما على هما الاوليان
كانه قيل ومن هما فقيل الاوليان وقيل هما بدل من الضمير في يقومان او من آخران ويجوز ان يرتفعا باستحق اي من الذين استحق
عليهم انتداب الاولين منهم للشهادة لاطلاعهم على حقيقة الحال. قوله عليهم في على ثلاثة اوجه احدها انها
على بابها قال ابو البقا كقولك وجب عليه الاثم وقد تقدم عن النحاس انه لما اضمر الايصا بقاها على بابها واستحسن
ذلك. والثاني انها بمعنى في اي استحق فيهم الاثم فوقعت على موقع في كما يقع في موقعها كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع
النخل اي على جذوع وكقوله. بطل كان ثيابه في سرحة. يحذى نعال السبت ليس بتوام. اي على سرحة وقدره ابو
ابو البقا فقال اي استحق فيهم الوصية. والثالث انها بمعنى من اي استحق منهم الاثم ومثله قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس
اي من الناس. وقدره ابو البقا فقال اي استحق منهم الاوليان فحين جعلها بمعنى من قدر استحق مسندا للوصية وحيث
جعلها بمعنى في قدره مسندا للاوليان وكان لما ذكر القائم مقام الفاعل لم يذكر الا ضمير الاثم والاوليان. واجاز بعضهم ان
يسند استحق الى ضمير المال اي استحق عليهم المال الموروث وهو قريب فقد تقرر ان في مرفوع استحق خمسة اوجه احدها الاثم
والثاني ضمير الايصا. الثالث ضمير الوصية وهو في المعنى كالذي قبله وتقدم اشكاله. الرابع انه ضمير الاثم. الخامس انه
ضمير المال. ولولا انهم اجازوا ان يكون عليهم هو القائم مقام الفاعل نحو غير المغضوب عليهم كانهم لم يروا فيه فائدة. واما
قراءة حفص فالاوليان مرفوع باستحق ومفعوله محذوف فقدره بعضهم وصيتهما وقدره الزمخشري بان يجردهما للقيام بالشهادة
ويظهروا بها كذب الكاذبين. وقال ابن عطية الاوليان رفع باستحق وذلك ان يكون المعنى من الذين استحق عليهم مالهم وتركتهم
شاهدا الزور فسميا اولين اي صيرهما عدم الناس اولين بالميت وتركته فخانا وجارا فيهما او يكون المعنى الذين حق عليهم
ان يكون الاوليان منهم فاستحق بمعنى حق كما استعجب بمعنى عجب او يكون استحق بمعنى سعى فاستوجب فالمعنى من القوم الذين حضر اوليان
منهم فاستحقا عليهم اي استحقالهم وسعيا فيه واستوجباه بايمانهما وقربانهما. قال ابو حيان بعد ان حكى عن الزمخشري وابي
محمد ما تقدم عنهما. وقال بعضهم المفعول محذوف تقديره استحق عليهم اوليان وصيتهما. قال شهاب الدين وكذا هو محذوف في
ايضا في قول الزمخشري وابن عطية وتقديرهما ما هما فهو عند الزمخشري قوله ان يجردهما للقيام بالشهادة. وعند ابن عطية هو
قوله مالهم وتركتهم فقوله وقال بعضهم المفعول محذوف يوهم انه لم يدر انه محذوف فيما تقدم ايضا وممن ذهب الى ان استحق
بمعنى حق المجود الواحدي فانه قال واستحق هنا بمعنى حق اي وجب والمعنى فآخران من الذين وجب عليهم
الايصا بتوصية بينهم وهم ورثته. وهذا التفسير الذي ذكره الواحدي اوضح من المعنى الذي ذكره ابن عطية على هذا الوجه
وهو ظاهر. واما قراءة حمزة وابي بكر فمرفوع استحق ضمير الايصا او الوصية او المال او الاثم حسب ما تقدم
واما الاولين فجمع اول المقابل للآخر وفيه اربعة اوجه. احدها انه مجرور صفة للذين. الثاني انه بدل وهو قليل لكونه
مشتقا. الثالث انه بدل من الضمير في عليهم وحسنه هنا وان كان مشتقا عدم صلاحية ما قبله للوصف نقل هذين الوجهين
الاخيرين مكي. الرابع انه منصوب على المدح ذكره الزمخشري. قال ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة
لكونهم احق بها. واما تفسير الاولية بالتقدم على الاجانب جريا من تفسيره او آخران من غيركم انهما من الاجانب لا من الكفار
وقال الواحدي وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم الايصا او الاثم وانما قيل لهم الاولين من حيث كانوا اولين
في الذكر الا ترى انه قد تقدم يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل منكم ذكرا في اللفظ قبل قوله
او آخران من غيركم وكان ابن عباس رضي الله عنهما يختار هذه القراءة ويقول ارايت ان كان الاوليان صغيرين كيف يقومان
مقامهما اراد انهما اذا كانا صغيرين لم يقوما في اليمين مقام الحانثين. ولخص ابن عطية هذا المعنى قال معناه من القوم
الذين استحق عليهم امرهم اي غلبوا عليه ثم وصفهم بانهم اولون اي في الذكر في هذه الاية. واما قراءة الحسن فالاولان
مرفوعان باستحق فانه يقرؤه مبنيا للفاعل. قال الزمخشري ويحتج به من يرى رد اليمين على المدعي ولم يبين من
هما الاولان والمراد بهما الاثنان المتقدمان في الذكر وهذه القراءة كقراءة حفص فيقدر فيها ما ذكر ثم مما يليق من
تقدير المفعول. واما قراءة ابن سيرين فانتصابها على المدح ولا يجوز فيها الجر لانه اما على البدل واما على الوصف بجمع

والاولين في قراءته مثنى فيتقدر فيهما ذلك واما قراءة الاولين كالاعلين فحكاها ابو البقاء قراءة شاذة لم يعزها قال
ويقرا الاولين جمع الاولى واعرابه كاعراب الاولين يعني في قراءة حمزة وقد تقدم ان فيها اربعة اوجه وهي جارية فيها
قوله فيقسمان نسق على يقومان والسببية فيها ظاهرة لشهادتنا احق هذه الجملة جواب القسم في قوله فيقسمان
فصل ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا بخيانة استحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة او خيانة
في المال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكونهما قد بدلا
وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا وهو المراد بقوله فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم والمراد به موالي الميت قال
ابن الخطيب وقد ادرك الناس في انه لما وصف موالي الميت بهذا الوصف والاصح عندي فيه وجه واحد وهو انهم انما
وصفوا بذلك لانه لما اخذ منهم مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال
مستعليا على معلوم مالكه به فصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال واما وصفهما بانهما اوليان فلوجهين
الاول بمعنى الاول والاقربان الى الميت والثاني ان يكون المعنى الاوليان باليمين لان الوصيين قد ادعيا ان الميت باع
الاناء الفضة فانتقلت اليمين الى موالي الميت لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما باع الاناء وهما انكرا ذلك ومكان اليمين حقا
لهما لان الوصي اذا اخذ شيئا من مال الميت وقال انه اوصى لي به حلف الوارث اذا انكر ذلك وكذا لو ادعى رجل سلعة في يد
رجل فاعترف ثم ادعى انه اشتراها من المدعي حلف المدعي انه لم يبعها منه وهذا كما ان انسانا اقر لآخر بدين ثم ادعى انه قضاه
فلم يرد اليمين الى الذي ادعى الدين اولى لانه صار مدعى عليه انه قد استوفى فصل اختلفوا في كيفية ظهور
الاناء فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم انه وجد بمكة فقالوا انا كنا قد اشتريناه من تميم وعدي وقيل
لما طالت المدة اظهروه فبلغ ذلك بني سهم فطلبوه منهما فقالا انا كنا قد اشتريناه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا
شيئا فقلتما لا قالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا ان نقر لكم به فكتمنا لذلك فرفعوهما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانزل الله عز وجل فان عثر على انهما استحقا اثما فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي وداعة
السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى اولياء الميت فكان تميم الداري يقول
بعدما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الاناء فانا اتوب الى الله تعالى وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه بقيت تلك الواقعة
مخفية الى ان اسلم تميم الداري فلما اسلم اخبر بذلك فقال حلفت كاذبا وانا وصاحبي بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع
خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة اخرى ودفع الالف الى موالي الميت قوله ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة
على وجهها اي ذلك الذي حكمنا به من رد اليمين احرى بان ياتي الاوصياء بالشهادة على وجهها وادنى معناه
اقرب الى الاتيان بالشهادة على ما كانت وتخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم اي اقرب الى ان يخافوا رد اليمين بعد يمينهم على المدعين
فيحلفوا على خيانتهم وكذبهم فيفتضحوا ويغرموا فلا يحلفون كاذبين اذا خافوا هذا الحكم واتقوا الله ان تحلفوا ايمانا كاذبة
او تخونوا امانة واسمعوا الموعظة والله لا يهدي القوم الفاسقين وهذا تهديد ووعيد لمن يخالف حكم الله واوامره روى
الواحدي رحمه الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال هذه الاية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام ولعل المراد
بقية الاية قوله ذلك ادنى لا محل لهذه الجملة لاستئنافها والمشار اليه الحكم السابق بتفصيله اي ما تقدم ذكره من
الاحكام اقرب الى حصول اقامة الشهادة على ما ينبغي وقيل المشار اليه الحبس بعد الصلاة وقيل تحليف الشاهدين
وان ياتوا اصله الى ان ياتوا وقدره ابو البقاء بحذف ايضا لان ادنى من ان ياتوا وقدره مكي بالباء اي بان ياتوا قاله الشاهدين
الذين [illegible] ثم حذف حرف الجر ففيه الخلاف المشهور قوله على وجهها متعلق بياتوا وقيل في محل نصب
على الحال منها وقدره ابو البقاء بمحققة وصحيحة وهو تفسير معنى لما تقدم من ان الكون المقدر لا يكون الا مطلقا قوله
او يخافوا في نصبه وجهان احدهما انه منصوب عطفا على ان ياتوا وفي او حينئذ تاويلان احدهما انها على بابها من كونها
لاحد الشيئين والمعنى ان ذلك الحكم اقرب الى حصول الشهادة على ما ينبغي وخوف رد الايمان الى غيرهم فتسقط ايمانهم
والتاويل الاخر ان تكون بمعنى الواو اي ذلك الحكم كله اقرب الى ان ياتوا واقرب الى ان يخافوا وهذا مفهوم من قول ابن
عباس الثاني من وجهي النصب انه منصوب باضمار ان بعد او [illegible]
[illegible]

وبعد ايمانهم اما ظرف لترد واما متعلق بمحذوف على انها صفة لايمان وجمع الضمير في قوله ياتوا وما بعده وان
كان عائدا الى المعنى على شيئين وهو الشاهدان قيل هو عائد على صنف الشاهدين وقيل على عائد على الشهود
من الناس كلهم معناه ذلك اولى واجدر ان يحذر الناس الخيانة فيتحروا في شهادتهم خوف الشناعة عليهم والفضيحة
في رد اليمين على المدعي قوله واتقوا الله لم يذكر متعلق التقوى اما للعلم به اي واتقوا الله في شهادتكم وفي الموصين
عليهم بان لا تختلسوا لهم شيئا لان القصة كانت لهذا السبب واما قصدا لايقاع التقوى فيتناول كلما يتقى منه وكذا
مفعول اسمعوا ان ثبت حذفته اقتصارا او اختصارا اي اسمعوا اوامره ونواهيه من الاحكام المتقدمة وما
انفع ما جيء بها بين الجملتين الامريتين فتبارك الله اصدق القائلين قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل الاية
قال القرطبي وجه ايصال هذه الاية بما قبلها كالزجر عن اظهار خلاف ما يبطن المرء في وصيته او
غيرها لان المجازي عالم به وقال ابن الخطيب اعلم ان عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم انه اذا ذكر
انواعا من الشرائع والتكاليف والاحكام الالهيات واما بشرح احوال الانبياء واما بشرح احوال القيامة ليصير
ذلك مؤكدا لما ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم ذكرها هنا بعدما تقدم من الشرائع احوال القيامة ثم ذكر احوال
عيسى عليه الصلاة والسلام فاما احوال القيامة قوله يوم يجمع الله الرسل في نصب يوم احد عشر قولا احدها
انه منصوب باتقوا اي اتقوا الله في يوم جمعه الرسل قاله الحوفي وهذا ينبغي ان لا يجوز لانهم لم يؤمروا بالتقوى في يوم القيامة
لا يكون اذ ليس بيوم تكليف وابتلاء وكذلك قال الواحدي ولم ينصب اليوم على الظرف للاتقاء لانهم لم يؤمروا
بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول به كقوله واتقوا يوما الثاني انه منصوب باتقوا مضمرا يدل عليه واتقوا الله
قال الزجاج هو محمول على قوله واتقوا الله ثم قال يوم يجمع الله اي فاتقوا ذلك اليوم فدل ذكر الاتقاء في الاول
على الاتقاء في هذه الاية ولا يصير منصوبا على الظرف للاتقاء لانهم لم يؤمروا بالاتقاء في ذلك اليوم ولكن على
المفعول به كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الثالث انه منصوب باضمار اذكروا الرابع باضمار
احذروا الخامس انه بدل اشتمال من الجلالة قال الزمخشري يوم يجمع بدل من المنصوب في واتقوا الله وهو من بدل الاشتمال
كانه قيل واتقوا الله يوم جمعه انتهى ولا بد من حذف مضاف على هذا الوجه حتى يصح له هذه العبارة التي ظاهرها ليس بجيد
لان الاشتمال لا يوصف به الباري على اي مذهب فسرناه من مذاهب النحويين في الاشتمال والتقدير واتقوا عقاب
الله يوم يجمع رسله فان العقاب مشتمل على زمانه او زمانه مشتمل عليه او عاملهما مشتمل عليهما على حسب الخلاف
في تفسير البدل الاشتمال فقد تبين امتناع هذه العبارات بالنسبة الى الجلالة الشريفة واستبعد ابو حيان هذا الوجه
بطول الفصل بجملتين ولا بعد فان هاتين الجملتين من تمام معنى الجملة الاولى السادس انه منصوب بلا يهدي قاله
الزمخشري وابو البقاء قال الزمخشري اي لا يهديهم في ذلك اليوم الى حجة او الى طريق الجنة السابع انه مفعول
به وناصبه اسمعوا فلا بد من حذف مضاف حينئذ لان الزمان لا يسمع تقديره ابو البقاء واسمعوا خبر يوم يجمع ولم
يذكر ابو البقاء غير هذين الوجهين وبدا بالاول وفي نصبه بلا يهدي نظر من حيث انه لا يهديهم مطلقا لا في ذلك اليوم
ولا في الدنيا اعني المحكوم عليهم بالفسق وفي تقدير الزمخشري لا يهديهم الى طريق الجنة نحو الى مذهبه من ان نفي الهداية
المطلقة لا يجوز على الله تعالى ولذلك خصص المهدي اليه ولم يذكر غيره والذي سهل ذلك عنده ايضا كونه في يوم لا تكليف
فيه واما في دار التكليف فلا يجيز المعتزلي ان ينسب الى الله تعالى نفي الهداية مطلقا البتة الثامن انه منصوب
باسمعوا قاله الحوفي وفيه نظر لانهم ليسوا مكلفين بالسماع في ذلك اليوم اذ المراد السماع التكليفي التاسع انه منصوب
باضمار فعل متاخر اي يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت قاله الزمخشري العاشر قال شهاب الدين يجوز ان تكون
المسالة من باب الاعمال فان كلا من هذه العوامل الثلاثة المتقدمة يصح تسلطه عليه بدليل ان العلماء جوزوا فيه وتكون
المسالة مما تنازع فيها ثلاثة عوامل وهي اتقوا واسمعوا ولا يهدي ويكون من اعمال الاخير لانه قد حذف من الاولين
ولا مانع يمنع من الصناعة واما المعنى فقد تقدم انه لا يظهر نصب يوم بشيء من الثلاثة لان المعنى يأباه وانما
اجزت ذلك جريا على ما قالوه وجوزوه ولا سيما ابو البقاء فانه لم يذكر غير كونه منصوبا باسمعوا او بلا يهدي وكذا
الحوفي جوز ان ينتصب باتقوا وباسمعوا الحادي عشر انه منصوب بقالوا لا علم لنا اي قال الرسل يوم جمعهم وقول الله
لهم ماذا اجبتم واختاره ابو حيان على جميع ما تقدم قال وهو نظير ما قلناه في قوله تعالى للملائكة اني
جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل وهو وجه حسن قوله ماذا اجبتم فيه اربعة اقوال احدها ان ماذا بمنزلة
اسم واحد مغلب فيه جانب الاستفهام ومحله النصب على المصدر بما بعده والتقدير اي اجابة اجبتم قال الزمخشري
منتصب انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم اي لو اريد الكلام المجاب لقيل
بماذا ومن مجيء ماذا كله مصدرا قوله ماذا يعير ابنتي ربع عوالهما لا ترقدان ولا بؤسى لمن رقدا
الثاني ما استفهامية في محل رفع بالابتداء وذا خبره وهي موصولة بمعنى الذي لاستكمال الشرطين المذكورين واجبتم

صلتها والعايد محذوف أي بما الذي أجبتم به فحذف العايد قاله الحوفي وهذا لا يجوز لأنه لا يجوز حذف العائد المجرور إلا إذا جر الموصول بحرف مثل ذلك الحرف الجار للعايد وأن يتحد متعلقهما نحو مررت بالذي مررت أي به وهنا الموصول غير مجرور ولو قلت رأيت الذي مررت أي مررت به لم يجز اللهم إلا أن يدعى حذفه على التدريج بأن يحذف حرف الجر فيصل الفعل إلى الضمير فيحذف كقوله وخضتم كالذي خاضوا في أحد أوجهه • وقوله فاصدع بما تؤمر في أحد وجهيه على الجملة فهو ضعيف • والثالث أنها مجرورة بحرف جر مقدر لما حذف بقيت في محل نصب ذكره أبو البقاء وضعف الوجه الذي قبله أي كون ذا موصولة فإنه **قال** فإذا في موضع النصب بأجبتم وحرف الجر محذوف وما وذا هنا بمنزلة اسم واحد ويضعف أن يجعل ما بمعنى الذي لأنه لا عايد هنا وحذف العايد مع حرف الجر ضعيف • قال شهاب الدين أما جعله حذف العايد المجرور ضعيفا فصحيح تقدم التنبيه عليه وفي ما حذف حرف الجر وانتصاب مجروره فهو ضعيف أيضا لا يجوز إلا في ضرورة كقوله • ولو أن العايدات قرشتني • **وقوله** • وأخفى الذي لولا الأسى لقضاني • وقوله تمرون الديار فلم تعوجوا • وقد تقدم تحقيق ذلك واستثنا المطرد منه تقدم من ضعيف ووقع في أضعف منه الرابع قال ابن عطية معناه ماذا أجابت به الأمم فجعل ماذا كناية عن المجاب به لا عن المصدر بعد ذلك بهذا الكلام منه يحتمل أن يكون مثل ما تقدم حكايته عن الحوفي في جعله ما مبتدأ استفهامية وذا خبره على أنها موصولة وقد تقدم التنبيه على ضعفه • ويحتمل أن يكون ماذا كلمة بمنزلة اسم استفهام في محل رفع بالابتداء وأجبتم خبر والعايد محذوف كما قدره هو وهو أيضا ضعيف لأنه لا يحذف عايد المبتدأ وهو مجرور إلا في مواضع ليس هذا منها لو قلت زيد مررت لم يجز وإذا تبين ضعف هذه الأوجه رجح الأول والجمهور على أجبتم مبنيا للمفعول وفي حذف الفاعل هنا ما لا يبلغ كنهه من الفصاحة والبلاغة حيث اقتصر على خطاب رسله غير مذكور معهم غيرهم رفعا من شأنهم وتشريفا واختصاصا وقرأ ابن عباس وأبو حيوة أجبتم مبنيا للفاعل والمفعول محذوف أي ماذا أجبتم أممكم حين كذبوكم وآذوكم وليس في البلاغة كالأولى **فإن قيل** أي فائدة في هذا السؤال **فالجواب** توبيخ قومهم كقوله وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل **قوله** إنك أنت علام كقوله إنك أنت العليم الحكيم في البقرة والجمهور على رفع علام الغيوب وقرئ بنصبه وفيه أوجه ذكرها الزمخشري وهي الاختصاص والنداء وصفة الاسم إن قال وقرئ بالنصب على أن الكلام قد تم عند قوله إنك أنت أي إنك الموصوف بأوصافك المعروفة من العلم وغيره ثم انتصب علام الغيوب على الاختصاص أو النداء أو هو صفة لاسم إن قال أبو حيان وهو على حذف الخبر لفهم المعنى فيتم الكلام بالمقدر في قوله إنك أنت أي إنك الموصوف بأوصافك المعروفة من العلم وغيره • ثم قال الزمخشري ثم انتصب فذكره إلى آخره فزعم أن الزمخشري قدر لأنك خبرا محذوفا والزمخشري لم يرد ذلك البتة ولا يرتضيه وإنما يريد أن هذا الضمير بكونه تعالى هو الدال على تلك الصفات المذكورة لا انفكاك لها عنه وهذا المعنى هو الذي تقتضيه البلاغة • والذي غاص عليه الزمخشري لا ما قدره أبو حيان موهما أنه أتى به من عنده وتعني الاختصاص النصب على المدح لا الاختصاص الذي هو شبيه بالنداء فإن شرطه أن يكون حشوا ولكن الشيخ قد رد على أبي القاسم قوله إنه يجوز أن يكون صفة لاسم إن بأن اسمها هنا ضمير مخاطب والضمير لا يوصف مطلقا عند البصريين ولا يوصف منه عند الكسائي إلا ضمير الغائب لإبهامه في قوله مررت به المسكين مع إمكان تأويله بالبدل وهو رد واضح على أنه يمكن أن يقال أراد بالصفة البدل وهي عبارة سيبويه يطلق الصفة ويريد البدل فله أسوة بإمامه واللازم مشترك فما كان جوابا من سيبويه كان جوابا له ولكن يبقى فيه البدل بالمشتق وهو سهل من الأول أم خرجها على لغة من ينصب الخبرين بأن وأخواتها كقوله • إن العجوز خبة جروزا • إن حراسنا أسدا • ليت الشباب هو الرجيع على الفتى • لأن أذنيه إذا تشوفا • قادمة أو قلما محرفا • ولو قيل به لكان صوابا **علام** مثال مبالغة فهو ناصب لما بعده تقديرا وهذا أيضا يرد على الزمخشري على تقدير تسليم صحة وصف الضمير من حيث إنه نكرة لأن إضافته غير محضة وموصوفه معرفة والجمهور على ضم الغين من الغيوب وهو الأصل • وقرأ حمزة وأبو بكر بكسرها • والخلاف جار في ألفاظ أخر نحو البيوت والجيوب والعيون والشيوخ • وقد تقدم تحرير هذا كله في البقرة عند البيوت • وسيأتي كل لفظة من هذه الألفاظ معزوة لمقاربها في سورها إن شاء الله تعالى وجمع الغيب هنا وإن كان مصدرا لاختلاف أنواعه وإن أريد به الشيء الغيب أو قلنا إنه مخفف من فيعل كما تقدم تحقيقه في البقرة

فصل

معنى الآية يوم يجمع الله الرسل وهو يوم القيامة فيقول ماذا أجبتم أي ما الذي أجابتكم أممكم وما الذي رد عليكم قومكم حين دعوتموهم إلى توحيدي وطاعتي فيقولون لا علم لنا بوجه الحكمة عن سؤالك إيانا عن أمر أنت أعلم به منا وقال ابن جريج لا علم لنا بعاقبة أمرهم وبما أحدثوا من بعد يدل عليه قولهم إنك أنت علام الغيوب أي أنت الذي تعلم ما غاب ونحن لا نعلم ما غاب إلا ما نشاهد **فإن قيل** ظاهر قولهم لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب يدل على أن الأنبياء لا يشهدون لأممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وأيضا

قوله

وأيضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فإذا كانت أمتنا تشهد لسائر الأمم فالأنبياء أولى بأن يشهدوا لأممهم **فالجواب** من وجوه • أحدها قال ابن عباس والحسن ومجاهد والسدي إن للقيامة زلازل وأهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها والأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأهوال ينسون أكثر الأمور فهنالك يقولون لا علم لنا فإذا عادت قلوبهم إليهم فعند ذلك يشهدون للأمم **قال** ابن الخطيب وهذا الجواب وإن ذهب إليه جمع كثير من الأكابر فهو عندي ضعيف لأنه تعالى قال في صفة أهل الثواب لا يحزنهم الفزع الأكبر وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل إنه تعالى قال إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك ومعلوم أنهم لو كانوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يخافون البتة • وثانيها أن المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان فيقول أنت أعلم به مني كأنه قيل لا يحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره وهذا أيضا ليس بقوي لأن السؤال إنما وقع عن كلام الأمة ما كانوا كافرين حتى يريد بسؤال النبي في تبكيتهم وفضيحتهم • وثالثها وهو الأصح وهو اختيار ابن عباس رضي الله عنهما أنهم إنما قالوا لا علم لنا لأنك تعلم ما أظهروا وما أضمروا ونحن لا نعلم إلا ما أظهروا فعلمك فيهم أقوى من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن علمهم عند الله كلا علم وهذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ورابعها ما تقدم من قولهم لا علم لنا إلا ما علمنا جوابهم لنا وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا • وخامسها قال ابن الخطيب ثبت في علم الأصول أن العلم غير والظن غير والحاصل عند كل أحد من حال الغير إنما هو الظن لا العلم ولذلك قال عليه الصلاة والسلام إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكأنما قطعت له قطعة من النار والأنبياء قالوا لا علم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لا في الآخرة لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء وبواطن الأمور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لأن الظن لا عبرة به في القيامة • وسادسها أنهم لما علموا أنه تعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا أن قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فرأوا أن الأدب في السكوت وفي تفويض الأمر إلى العدل الحي الذي لا يموت • وسابعها معناه لا علم لنا إلا ما علمتنا فحذف وهذا مروي عن ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم أجمعين

فصل

دلت الآية على جواز إطلاق لفظ الكلام عليه تعالى كما جاز إطلاق لفظ الخلاق عليه وأما العلامة فإنهم أجمعوا على أنه لا يجوز إطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث **قوله تعالى** إذ قال الله فيه أربعة أوجه • أحدها أنه بدل من يوم يجمع **قال** الزمخشري والمعنى أنه يوبخ الكافرين بسؤال الرسل عن إجابتهم وبتعديد ما أظهر على أيديهم من الآيات العظام فكذبهم بعضهم وسموهم سحرة وتجاوز بعضهم الحد فجعله وأمه إلهين ولما ذكر أبو البقاء هذا الوجه تأول فيه قال فيقول وإذ وإن كانت للماضي فإنما وقعت هنا على حكاية الحال كقول الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا وصنعنا فيه كذا قال تعالى ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وقال غيره معناه الدلالة على قرب القيامة كأنها قد قامت وكل ما هو آت كما يقال الجيش قد أتى إذا قرب إتيانهم قال تعالى أتى أمر الله • الثاني أنه منصوب باذكر مقدرا **قال** أبو البقاء ويجوز أن يكون التقدير اذكر إذ يقول يعني أنه لا بد من تأويل الماضي بالمستقبل وهذا كما تقدم له في الوجه قبله وكذا ابن عطية تأول بيقول فإنه قال تقديره اذكر يا محمد إذ وقال هنا بمعنى يقول لانتظام هذا القول إنما هو في يوم القيامة لقوله بعده أأنت قلت للناس • الثالث أنه في محل رفع خبر المبتدأ مضمر أي ذلك إذ قال ذكره الواحدي وهذا ضعيف لأن إذ لا يتصرف فيها وكذلك القول بأنها مفعول بها بإضمار اذكر وقد تقدم تحقيق ذلك اللهم إلا أن يريد الواحدي بكونه خبرا أي ظرف قائم مقام خبر نحو زيد عندك فيجوز **قوله** يا عيسى بن مريم تقدم الكلام في اشتقاق هذه المفردات ومعانيها وابن صفة لعيسى فنصب لأنه مضاف وهذه قاعدة كلية مفيدة وذلك أن المنادى المعرف الظاهر الضمة إذا وصف بابن أو ابنة ووقع الابن والابنة بين علمين أو اسمين متفقين في اللفظ ولم يفصل بين الابن وبين موصوفه بشيء يثبت له أحكام منها أنه يجوز إتباع المنادى المضموم لحركة نون ابن فيفتح نحو يا زيد ابن عمرو ويا هند ابنة بكر بفتح الدال من زيد وهند فلو كانت الضمة مقدرة نحو ما نحن فيه فإن الضمة مقدرة على الألف من عيسى فهل يقدر بقاؤه على الفتح إتباعا كما في الضمة الظاهرة فيه خلاف الجمهور على عدم جوازه إذ لا فائدة في ذلك فإنه إنما كان للإتباع وهذا المعنى مفقود في الضمة المقدرة • وأجاز الفراء ذلك إجراء للمقدر مجرى الظاهر وتبعه أبو البقاء فإنه قال يجوز أن يكون على الألف من عيسى فتحة لأنه قد وصف بابن وهو بين علمين وأن يكون عليها ضمة وهو مثل قولك يا زيد بن عمرو بفتح الدال وضمها وهذا الذي قاله غير بعيد ويشهد له مسألة عند الجميع وهو ما إذا كان المنادى مبنيا على الكسر نحو يا هؤلاء فإنهم أجازوا في صفته الوجهين الرفع والنصب فيقولون يا هؤلاء العقلاء والعقلاء بنصب العقلاء ورفعها قالوا والرفع مراعاة لتلك الضمة المقدرة على هؤلاء

فانه مفرد معرفة والنصب على محله فقد اعتبروا الضمة المقدرة في الاتباع وان كان ذلك فايتا في اللفظ وقد يفرق
بان هولاء يحن مضطرون فيه الى تقدير تلك الحركة لانه مفرد معرفة وكانها ملفوظ بها بخلاف تقدير الفتحة هنا . وقال
الواحدي في يا عيسى يجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم ذكر الابن توكيدا ولما كان مثل هذا اجاز فيه
الوجهان نحو يا زيد بن عمرو وانشدوا . يا حكم بن المنذر بن الجارود . انت الجواد بن الجواد بن الجود
سرادق المجد عليك ممدود . بنصب الاول ورفعه على ما بينا . وقال التبريزي الاظهر عندي ان موضع عيسى نصب
لانك تجعل الاسم بنعته اذا اضفته الى العلم كالشيء الواحد المضاف وهذا الذي قاله لا يشبه كلام النحاة اصلا لانهم
يقولون الفتحة للاتباع ولم يعتد بالساكن لانه حاجز غير حصين كذا قال ابو حيان . قال شهاب الدين الذي قد قاله
الزمخشري وكونه ليس من النحاة مكابرة في الضرورات عند قوله اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم في محل النصب
على اتباع حركته حركة الابن لقولك يا زيد بن عمرو وهي اللغة الفاشية . ويجوز ان يكون مضموما كقولك يا زيد بن عمرو
والدليل عليه قوله اجاد بن عمرو كان زجرا لان الترخيم لا يكون الا في المضموم انتهى فاحتاج الى الاعتذار عنه بتقدير
الضمة واستشهادها بالبيت مخالفتها اللغة الشهيرة . وقولنا المفرد يحرز من المطول . وقولنا المفردة يحرز من النكرة
نحو يا رجل بن رجل اذا لم تقصد واحدا بعينه . وقولنا الظاهر الضمة يحرز من نحو يا موسى بن فلان وكالاية الكريمة
وقولنا يابن يحرز من الوصف بغيره نحو يا زيد صاحبنا . وقولنا بين علمين واسمين متفقين لفظا يحرز من يا زيد بن
اختنا . وقولنا غير مفصول يحرز من يا زيد العاقل بن عمرو فانه لا يجوز في ذلك كله الا الضمة . وقولنا ومن يحرز من ان
يكون الابن خبرا لا صفة نحو زيد بن عمرو وهل يجوز اتباع ابن له فيضم نحو يا زيد بن عمرو بضم ابن فيه خلاف . وقولنا الاحكام
قد تقدم منها ما ذكرناه من جواز فتحه اتباعا . ومنها حذف الفه خطا . ومنها حذف تنوينه في غير النداء الا المنادى
لا تنوين فيه وفي قوله بن مريم ثلاثة اوجه . احدها انه صفة كما تقدم . والثاني انه بدل . والثالث انه بيان وعلى الوجهين
الاخيرين لا يجوز تقدير الفتحة اتباعا اجماعا لان الابن لم يقع صفة وقد تقدم ان ذلك شرط فاراد بالنعمة الجمع كقوله
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس فصل قال القرطبي انما ذكر الله
تعالى على نعمته عليه وعلى والدته وان كان لهما ذاكرا لامرين احدهما التلو على الامم ما خصصهما به من الكرامة وميزهما
به من علو المنزلة . والثاني ليوكد به حجته ويرد به جاحده وفسر نعمته عليه بامورا ولها قوله اذ ايدتك في اذا
اربع وجوه . احدها انه منصوب بنعمتي بدل اشتمال وكانه في المعنى تفسير النعمة كانه قيل اذكر اذ انعمت عليك وعلى
امك في وقت تاييدي لك . والثاني انه بدل من نعمتي بدل اشتمال وكانه في المعنى تفسير النعمة . الثالث انه قال من نعمتي
قاله ابو البقاء . الرابع ان يكون مفعولا به على السعة قاله ابو البقا ايضا . قال شهاب الدين هذا هو الوجه الثاني
اعني البدلية . وقرا الجمهور ايدتك بتشديد الياء وغيرهم ايدتك . وقد تقدم الكلام على ذلك مشبعا في سورة البقرة
ومعنى ايدتك اي قويتك ماخوذ من الايد وهو القوة فصل المراد بروح القدس جبرايل عليه السلام والقدس
هو الله كانه اضافه الى نفسه تعظيما له . وقيل ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة
ظلمانية . ومنها مشرقة . ومنها كدرة . ومنها حرة . ومنها نذلة . قال عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة
فالله تعالى خص عيسى عليه الصلاة والسلام بالروح الطاهرة او بسبب روحه المختصة به فهذا يقدح في دلالة
المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل عليه الصلاة والسلام لم نعرف عصمته الا من قبل الرسل
عليهم الصلاة والسلام ولم نعرف عصمة الرسل عليهم الصلاة والسلام قبل العلم بعصمة جبريل عليه الصلاة
والسلام فيلزم الدور فالجواب قال بن الخطيب ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع هذا
السوال قوله تكلم الناس في المهد وكهلا يعني تكلم الناس في المهد صبيا وكهلا نبيا قال ابن عباس رضي
الله عنهما ارسله الله وهو بن ثلاثين سنة فمكث في رسالته ثلاثين شهرا ثم رفعه الله اليه . قال المفسرون تكلم
الناس في المهد وكهلا في موضع الحال والمعنى يكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين
وهذه خاصية شريفة لم تحصل لاحد من الانبيا وقد تقدم الكلام في ال عمران ما فايدة قوله في المهد وكهلا قوله
واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل قيل الكتاب الشريعة وقيل الخط واما الحكمة فقيل هي العلم
والفهم وذكر التوراة والانجيل بعد الكتاب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
وقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقوله وملايكته وجبريل وميكال . وقيل انما ذكر التوراة
والانجيل بعد ذكر الكتاب لان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ريانا في اصناف العلوم
الشرعية والعقلية فقوله والتوراة والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا الاكابر من الانبيا
قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وقرا ابن عباس فتنفخها
بحذف حرف الجر اتساعا . وقرا الجمهور فتكون بالتا منقوطة فوق وابو جعفر منقوطة تحت اي فيكون المنفوخ

فيه

فيه والضمير في فيها . قال ابن عطية اضطربت فيه اقوال المفسرين . قال مكي هو في ال عمران عايد على الطاير
وفي المايدة عايد على الهيئة قال ويصح عكس هذا . وقال غير مكي الضمير المذكور عايد على الطين . قال ابن عطية
ولا يصح عود هذا الضمير على الطير ولا على الطين ولا على الهيئة لان الطير او الطاير الذي يجي الطين على هيئته
لا ينفخ فيه البتة وكذلك لا ينفخ في هيئته الخاصة به وكذلك الطير انما هو الطير العام ولا ينفخ في ذلك . وقال
الزمخشري لا يرجع الى الطير الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا من نفخه في شي وكذلك الضمير في يكون
ثم قال ابن عطية والوجه عود ضمير المونث على ما تقتضيه الاية ضرورة اي صورا واشكالا او اجساما وعود
الضمير المذكور على المخلوق المذكور عليه بتخلق ثم قال ولك ان تعيده على ما يدل عليه الكاف من معنى المثل لان
المعنى واذ تخلق من الطين مثل هيئة وذلك ان الكاف نفسها يكون اسما في غير الشعر انتهى وهذا القول هو عين ما قبله
فان الكاف ايضا بمعنى مثل وكونها اسما في غير الشعر لم يقل به غير الاخفش واستشكل الناس قول مكي المتقدم كما قدمت
حكايته عن ابن عطية ويمكن ان يجاب عنه بان قوله عايد على الطاير لا يريد به الطاير الذي اضيفت اليه الهيئة بل الطاير
المصور والتقدير واذ تخلق من الطين طايرا هو الطاير الحقيقي فيكون طايرا حقيقيا وان قوله عايد على الهيئة
لا يريد الهيئة المجرورة بالكاف بل الموصوف بالكاف والتقدير واذ تخلق من الطين هيئة مثل هيئة الطاير فتنفخ
فيها اي بالموصوفة بالكاف التي نسب خلقها الى عيسى واما كونه كيف يعود ضمير مذكر على هيئة وضمير مونث على الطاير
لان قوله ويجوز عكس هذا يودي الى ذلك فجوابه انه جاز باعتبار التاويل لانه يوول الهيئة بالشكل ويؤول الطاير بالهيئة
باستبهام وهو موضع تامل . وقال هنا باذني اربع مرات عقب اربع جمل وفي ال عمران باذن الله مرتين لان هنا الموضع
اخبار فناسب الايجاز وهنا مقام تذكر بالنعمة والامتنان فناسب الاسهاب وقوله باذني حال اما من الفاعل او
المفعول قوله وتبري الاكمه والابرص باذني قال الخليل الاكمه من ولد اعمى ومن ولد بصيرا ثم اعمي قوله واذ
تخرج الموتى باذني اي تخرج الموتى من قبورهم احيا باذني اي تفعل كذلك عند دعايك اي عند قولك للميت اخرج
باذن الله وذلك الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله تعالى كقوله وما كان لنفس ان
تموت الا باذن الله اي لا يخلق الله الموت فيها قوله واذ كففت بني اسرايل عنك اذ جيتهم بالبينات هذه البينات
التي تقدم ذكرها فتكون الالف واللام للعهد وروي انه عليه الصلاة والسلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد
اليهود قتله فخلصه الله منهم حيث رفعه الى السما قوله فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين قرا الاخوان
هنا وفي هود وفي الصف الا ساحر اسم فاعل والباقون الا سحر مصدرا في الجميع والرسم يحتمل القراتين . فاما قراة الجماعة
فتحتمل ان يكون الاشارة الى ما جاء به من البينات اي ما هذا الذي جاء به من البينات الخوارق الا سحر . وتحتمل ان يكون الاشارة
الى عيسى جعلوه نفس السحر مبالغة نحو رجل عدل او على حذف مضاف اي الا ذو سحر . وخص مكي هذا الوجه بكون المراد
بالمشار اليه محمدا صلى الله عليه وسلم فقال ويجوز ان يكون اشارة الى النبي صلى الله عليه وسلم على تقدير حذف مضاف
اي ما هذا الا ذو سحر . قال شهاب الدين وهذا جايز والمراد بالمشار اليه عيسى عليه الصلاة والسلام وكيف يكون المراد
صلى الله عليه وسلم وهو لم يكن في زمن عيسى والحواريين حتى يشيروا اليه الا بتاويل بعيد . واما قراة الاخوين فيحتمل
ان يكون ساحر اسم فاعل والمشار اليه عيسى ويحتمل ان يكون المراد بالمصدر كقولهم عايذا بك وعايذا بالله من شرها
والمشار اليه ما جاء به عيسى من البينات والانجيل ذكر ذلك مكي وتبعه ابو البقا الا ان الواحدي منع من ذلك فقال
بعد ان حكى القراتين وكلاهما حسن لاستوا كل واحد منهما في ان ذكر قد تقدم غير ان الاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث
والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر كثير ووقوعه على الشخص فيريد ذو سحر كقوله ولكن البر من قالوا انما انت
سحر وما انت الا سحر وانما هي اقبال وادبار . قال شهاب الدين وهذا يرجح ما قدمته من انه اطلق المصدر على الشخص مبالغة
نحو رجل عدل ثم قال ولا يجوز ان يراد بساحر السحر فقد جا فاعل يراد به المصدر في حروف وليس بالكثير نحو عايذا
بالله من شره اي عايذ ونحوه العافية ولم تعرف هذه الحروف من الكثرة بحيث القياس عليها فان قيل انه تعالى
عدد هنا نعم الله على عيسى عليه الصلاة والسلام وقول الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره
هنا فالجواب ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى عليه الصلاة والسلام بهذا الكلام يدل على ان نعمة الله
كانت في حقه عظيمة فحسن ذكره في تعديد النعم من هذا الوجه قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين الاية
من قال انهم كانوا انبيا كان المراد بهذا الوحي الذي يوحى الى الانبيا ومن قال انهم ما كانوا انبيا قال المراد بذلك الوحي
الالهام كقوله تعالى واوحينا الى ام موسى . وقوله واوحى ربك الى النحل . وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم
لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه
انما ادعى ذلك الوحي في قلوبهم فامنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام
عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى

قال في الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه الصلاة والسلام وليس لامه شيء منها تعلق فالجواب كلما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل للام على سبيل الضمن والتبع قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر روي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك لبس الشعر واكل الشجر ولم يدخر شيئا لغد ويقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت اي ما امسى بات قوله ان امنوا في ان وجهان اظهرهما انها تفسيرية لانها وردت بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه والثاني انها مصدرية بتاويل متكلف اي اوحيت عليهم الامر بالايمان وهنا قالوا امنا ولم يذكر المومن به وهناك امنا به فذكره والفرق ان هناك تقدم ذكر الله تعالى فقط فاعيد المومن به فقيل بالله وهنا ذكر شيئان قبل ذلك وبها ان امنوا بي وبرسولي فلم يذكر ليشمل المذكورين وفيه نظر وهنا قال بانا بالحذف وقد تقدم ان هذا هو الاصل وانما جيء هناك بالاصل لان المومن به متعدد فناسبه التاكيد قوله تعالى اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك الاية في اذ وجهان الاول وجيء الى الحواريين وقال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون وقرا الجمهور يستطيع بيا الغيبة ربك مرفوعا بالفاعلية والكسائي تستطيع بتا الخطاب لعيسى وربك بالنصب على التعظيم وقاعدته انه يدغم لام هل في احرف منها هذا المكان وبقراة الكسائي قرات عايشة وكانت تقول الحواريون اعرف بالله من ان يقولوا هل يستطيع ربك وانما قالوا هل تستطيع ان تسال ربك كانها رضي الله عنها نزهتهم عن هذه المقالة الشنيعة ان تنسب اليهم وبها قرا معاذ ايضا وعلي وابن عباس ايضا وسعيد بن جبير في اخرين قال معاذ اقراني رسول الله صلى الله عليه وسلم وحينئذ فقد اختلفوا في هذه القراة هل يحتاج الى حذف مضاف ام لا فجمهور المعربين يقدرون على تستطيع سوال ربك وقال الفارسي وقد يمكن ان يستغني عن تقدير سوال على ان يكون المعنى هل يستطيع ان ينزل ربك بدعايك فيرد المعنى ولا بد الى مقدر يدل عليه ما ذكر من اللفظ قاله ابو حيان وما قاله غير ظاهر لان فعله تعالى وان كان مسببا عن الدعا فهو غير مقدور لعيسى واختار ابو عبيد هذه القراة قال لان القراة الاخرى تشبه ان يكون الحواريين شاكين وهذه لا توهم ذلك قال شهاب الدين وهذا نسبا من الناس على انهم كانوا مومنين وهذا هو الحق قال ابن الانباري لا يجوز لاحد ان يتوهم على الحواريين انهم شكوا في قدرة الله تعالى وبهذا يظهر ان قول الزمخشري انهم ليسوا مومنين ليس بجيد وكانه خارق للاجماع قال ابن عطية ولا خلاف احفظه انهم كانوا مومنين واما القراة الاولى فلا تدل له لان الناس اجابوا عن ذلك باجوبة منها ان معناه هل يسهل عليك ان تسال ربك كقولك لاخر هل تستطيع ان تقوم وانت تعلم استطاعته لذلك ومنها انهم سالوه سوال متحير هل ينزل ام لا وان كان ينزل فاساله لنا ومنها ان المعنى هل يفعل ذلك وهل يقع منه اجابة لذلك ومنه ما قيل لعبد الله بن زيد هل تستطيع ان تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا اي هل يحب ذلك وقيل المعنى هل يطلب ربك الطاعة من نزول المايدة قال ابو شامة ومثل ذلك في الاشكال ما رواه الهيثم وان كان ضعيفا عن ثابت عن انس رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عاد ابا طالب في مرض فقال يا ابن اخي ادع ربك الذي تعبده فيعافيني فقال اللهم اشف عمي فقام ابو طالب فكانما نشط من عقال فقال يا ابن اخي ان ربك الذي تعبد ليطيعك قال وانت يا عماه لو اطعته او لين اطعت الله ليطيعنك اي يجيبك الى مقصودك قال شهاب الدين والذي حسن ذلك المقالة منه صلى الله عليه وسلم للمقطعه كقوله ومكروا ومكر الله وقيل التقدير هل تطيع فالسين زايدة كقولهم استجاب واجاب قال وداع دعا يا من يجيب الى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب وهذه الاجوبة يستغني عن قول من قال ان تستطيع زايدة والمعنى هل ينزل ربك لانه لا يزاد من الافعال الا كان بشرطين وشذ زيادة غيرها في مواضع عدة على ان الكوفيين يجيزون زيادة بعض الافعال مطلقا وحكوا فلا تا بتهلك بي وانشدوا رحمة الله عليهم

على ما قام يشتمني لييم ... كخنزير تمرغ في رماد

وحكى البصريون على وجه الشذوذ ما اصبح ابردها وما امسى ادفاها يعنون الدنيا قال ابو الخطيب واما القراة الثانية ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا امنا واشهدوا بانا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مايدة من السما فدل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الايمان وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه الصلاة والسلام لهم اتقوا الله ان كنتم مومنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الثاني انهم كانوا مومنين الا انهم طلبوا هذه الاية ليحصل لهم مزيد الطمانينة كما قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمين قلبي فان مشاهدة مثل هذه الاية لا شك انها تورث الطمانينة ولهذا السبب قالوا وتطمين قلوبنا الثالث ان مرادهم استفهام ان ذلك هل هو جايز في الحكمة ام لا ودليلا

لان انزال الله تعالى المايدة موقوفة على رعاية وجود الحكمة ففي الوضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة وهذا الجواب انما يمشي على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير مقدور الرابع قال السدي ان العين زايدة على ان استطاع بمعنى اطاع كما تقدم الخامس لعل المراد بالرب جبريل عليه الصلاة والسلام لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة لقوله تعالى في اول الاية اذ ايدتك بروح القدس والمعنى انك تدعي انه يربيك ويخصك بانواع الكرامة فهل يقدر على انزال مايدة من السما عليك السادس ليس المقصود من هذا السوال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن ياخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه من ذلك انه امر واضح لا يجوز للعاقل ان يشك فيه قوله ان ينزل في قراة الجماعة في محل نصب مفعولا به اي الانزال وقال ابو البقا ان التقدير على ان ينزل او في ان ينزل في قراة الجماعة في محل نصبه مفعولا به اي ويجوز ان لا يحتاج الى حرف جر على ان يكون يستطيع بمعنى يطيق فانما يظهر كل الظهور على راي الزمخشري من كونهم ليسوا بمومنين واما على قراة الكسائي فقالوا هي بمحل نصب على المفعولية بالسوال المقدر اي هل تستطيع انت ان تسال ربك الانزال فيكون المصدر المقدر مضافا لمفعول الاول وهو ربك فلا حذف المصدر انتصب وفيه نظر من انهم اعملوا المصدر مضمرا وهو لا يجوز عند البصريين ويؤولون ما ورد ظاهره ذلك ويجوز ان يكون ان ينزل بدلا من ربك بدل اشتمال والتقدير هل تستطيع هل تطيق انزال الله تعالى مايدة بسبب دعايك وهو وجه حسن ومايدة مفعول ينزل والمايدة الخوان عليه طعام فان لم يكن عليه طعام فليست بمايدة هذا هو المشهور الا ان الراغب قال والمايدة الطبق الذي عليه الطعام ويقال لكل واحد منهما فايدة وهو مخالف لما عليه الناس وهذه المسالة لها نظاير في اللغة لا يقال للخوان مايدة الا وعليه طعام والا فهو خوان ولا يقال كاس الا وفيه خمر والا فهو قدح ولا يقال ذنوب وسجل الا وفيه ما والا فهو دلو ولا يقال جراب الا وهو مدبوغ والا فهو اهاب ولا قلم الا وهو مبري والا فهو انبوب واختلف اللغويون في اشتقاقها فقال الزجاج هي من ماد يميد اذا تحرك ومنه قوله تعالى رواسي ان تميد بهم وهو ميد البحر وهو ما يصيب راكبه فكانها تميد بما عليها من الطعام وقال اهل الكوفة لانها تميد بالاكلين قال الزجاج وهي فاعلة من الاصل وقال ابو عبيد هي فاعلة بمعنى مفعولة مشتقة من مادة بمعنى اعطاه وامتاده بمعنى استعطاه فهي بمعنى مفعولة كعيشة راضية واصلها انها ميد بها صاحبها اي اعطيها والعرب تقول مادني فلان يميدني اذا اعطاني وقال ابو بكر بن الانباري سميت مايدة لانها عتاب وعطا من قول العرب ماد فلان فلانا اذا احسن اليه وانشد الى امير المومنين الممتاد اي المحسن لرعيته وهي فاعلة من الميد بمعنى معطية فهو قريب من قول ابي عبيد في الاشتقاق الا انها عنده بمعنى فاعلة على بابها وابن قتيبة وافق ابا عبيد في كونها بمعنى مفعولة قال لانها يماد بها الاكلون اي يعطونها وقيل هي من الميد وهو الميل وهذا هو معنى قول الزجاج قوله من السما يجوز ان يتعلق بالفعل قبله وان يتعلق بمحذوف على انه صفة لمايدة اي مايدة كاينة من السما اي نازلة منها قوله قال اتقوا الله ان كنتم مومنين فلا تشكوا في قدرته وقيل اتقوا الله ان تسالوه شيئا لم يساله الامم من قبلكم فنهاهم عن اقتراح الايات بعد الايمان وقيل بالتقوى سببا لحصول هذا المطلوب كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة قوله قالوا نريد ان ناكل منها اي اكل تبرك لا اكل حاجة وقال الماوردي لانهم لو احتاجوا لم ينهوا وهل ارادوا الاكل للحاجة وقوله وتطمين قلوبنا اي انا وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المايدة ازداد اليقين وتقوية الطمانينة وقيل المعنى انا وان علمنا صدقك بسائر المعجزات ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وهذا معنى قوله ونعلم ان قد صدقتنا انك رسول الله وقيل ان عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام امرهم ان يصوموا ثلاثين يوما فاذا افطروا لا يسالون الله تعالى شيئا الا اعطاهم ففعلوا وسالوه المايدة وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا في قولك انا اذا صمنا ثلاثين يوما لا نسال الله تعالى شيئا الا اعطانا وقيل ان جميع المعجزات التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم ونكون عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل ونكون شاهدين لله بكمال القدرة وقرا الجمهور ونعلم ونكون بنون المتكلم مبنيا للفاعل وقرا ابن جبير فيما نقله عنه ابن عطية ويعلم بضم اليا على انه مبني للمفعول والضمير عايد على القلوب اي ويعلم قلوبنا ونقل عنه وتعلم بالنون مبنيا للمفعول وقري ويعلم باليا مبنيا للمفعول والقايم مقام المفعول ان قد صدقتنا ونعلم صدقك لنا ولا يجوز ان يكون الفعل في هذه القراة مسندا لضمير القلوب لانه جار مجرى المونث المجازي ولا يجوز تذكير فعل ضميره وقرا الاعمش وتعلم بتاء الفعل مبني للفاعل وهو ضمير القلوب ولا يجوز ان تكون التا للخطاب لفساد المعنى وروي ويعلم بكسر حرف المضارعة والمعنى على ما تقدم ويكون بالتا والضمير للقلوب وان في ان صدقتنا

مخففة واسمها محذوف وقد فاصلة لان الجملة الواقعة خبرا لها فعلية متصرفة غير دعاء وقد عرف ذلك مما تقدم في قوله ان لا تكون فتنة وان وما بعدها سادة مسد المفعولين او مسد الاول فقط والثاني محذوف وعلينا متعلق بمحذوف يدل عليه الشاهدين ولا يتعلق بما بعده لان ال لا يعمل ما بعدها فيما قبلها عند الجمهور ومن يجيز ذلك يقول هو متعلق بالشاهدين تقدم للفواصل واجاز الزمخشري ان يكون علينا حالا فانه قال او يكون من الشاهدين لله بالوحدانية ولك بالنبوة عاكفين عليها في ان علينا في موضع الحال فقوله عاكفين تفسير معنى لانه لا يضمر في هذه الاماكن الا الاكوان المطلقة وقرا اليماني بانه بان المشددة والضمير اما للعيد واما للانزال وهذا لا يرد عليه ما قاله ابو حيان فانه عاب عليه ذلك وجعله مناقضا من حيث انه لما علقه بعاكفين كان غير حال لانه اذا كان حالا تعلق بكون مطلق ولا ادري ما معنى التناقض قوله تعالى قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السما اللهم تقدم الكلام عليه وقوله ربنا نداء ثان قوله تكون لنا عيدا في تكون ضمير يعود على مائدة هو اسمها وفي الخبر احتمالان اظهرهما ان عيدا ولنا فيه وجهان احدهما انه حال من عيدا لانها صفة له في الاصل والثاني انها حال من ضمير يكون عند من يجيز اعمالها في الحال والوجه الثاني ان لنا هو الخبر وعيدا حال اما من ضمير يكون عند من يرى ذلك واما الضمير في لنا لانه وقع خبرا يحتمل ضميرا والجملة في محل نصب صفة لمائدة ايضا وقرا عبد الله تكن بالجزم على جواب الامر في قوله انزل قال الزمخشري وهما نظير يرثني ويرثني يريد بقوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالرفع صفة وبالجزم جوابا ولكن القراءتان هناك متواترتان والجزم هنا في الشاذ والعيد مشتق من العود لانه يعود كل سنة قاله ثعلب عن ابن الاعرابي وقال ابن الانباري النحويون يقولون يوم العيد لانه يعود بالفرح والسرور وهو يوم سرور الخلق كلهم الا ترى ان المسجونين في ذلك اليوم لا يطالبون ولا يعاقبون ولا يصاد الوحش ولا الطيور ولا يبعث الصبيان الى المكتب وقيل سمي عيدا لان كل انسان يعود الى قدر منزلته الا ترى الى اختلاف ملابسهم وهيئاتهم وماكلهم فمنهم من يضيف ومنهم من يضاف ومنهم من يرحم ومنهم من يرحم وقيل سمي بذلك لانه يوم شريف تشبيها بالعيد وهو فحل كريم مشهور في العرب وينسبون اليه فيقال ابل عيدية قال الشاعر عيدية ارهنت فيها الدنانير وقال الخليل العيد كل يوم يجمع كانهم عادوا اليه عند العرب لانه يعود بالفرح والحزن وكلما عاد اليك في وقت فهو عيد حتى قالوا الطيف عيد قال الاعشى

فوا كبدي من لاعج الحب والهوى ... اذا اعتاد قلبي من اميمة عيدها

اي طيفها وقال تابط يا عيد ما لك من شوق وابراق وقال عاد قلبي من الطويلة عيد وقال الراغب والعيد حالة تعاود الانسان والعائدة كل نفع يرجع الى الانسان بشي ومنه العود للبعير المسن اما لمعاودته السير والعمل فهو بمعنى فاعل واما لمعاودة السنين اياه ومرها عليه فهو بمعنى مفعول قال امرؤ القيس

على لاحب لا يهتدى بمناره ... اذا سافه العود النباطي جرجرا

وصغروه على عييد وكسروه على اعياد وكان القياس عويد واعواد لزوال الموجب لقلب الواو يا لانها انما قلبت لسكونها بعد كسرة كميزان وانما فعلوا ذلك فالوا فرقا بينه وبين عود الخشب قوله لاولنا واخرنا وجهان احدهما انه متعلق بمحذوف لانه وقع صفة لعيدا الثاني انه بدل من لنا قال الزمخشري لاولنا واخرنا بدل من لنا بتكرير العامل ثم قال وقرا زيد بن ثابت وابن محيصن والجحدري لاولانا واخرانا فاذا جعلت لنا خبرا او حالا من فاعل يكون فهو صفة لعيدا وان جعلت لنا صفة لعيد كان لاولنا بدلا من الضمير المجرور باعادة الجار قال شهاب الدين انما فعل ذلك لانه اذا جعل لنا خبرا كان عيدا حالا وان جعله حالا كان عيدا خبرا فعلى التقديرين لا يمكنه جعل لاولنا بدلا من لنا لئلا يلزم الفصل بين البدل والمبدل منه اما بالحال واما بالخبر وهو عيد بخلاف ما اذا جعل لنا صفة لعيد وهذا الذي يظهر في تخصيصه ذلك بذلك ولكن يقال قوله فاذا جعلت لنا صفة لعيدا كان لاولنا بدلا يشكل ايضا لان الفصل فيه موجود لا سيما ان قوله لا يحمل على ظاهره لان لنا ليس صفة بل هو حال مقدرة ولكنه نظر الى الاصل وان التقدير عيدا لنا ولنا فكانه لا فصل والظاهر جواز البدل والفصل بالخبر والحال لا يضر لانه من تمامه فليس باجنبي واعلم ان البدل من ضمير الحاضر خبر سوا كان متكلما او مخاطبا لا يجوز عند جمهور البصريين في بدل الكل من الكل فلو قلت قمت زيد تعني نفسك وضربتك عمرا لم تجز قالوا لان البدل انما يوتى به للبيان غالبا والحاضر متميز بنفسه فلا فائدة في البدل منه وهذا يقرب من تعليلهم في وصفه فاجاز الاخفش ذلك مطلقا مستدلا بظاهر هذه الاية بقوله انا سيف العشيرة فاعرفوني ... حميدا قد تذريت السناما ... تحميدا بدل من يا اعرفوني وقول الشاعر رحمة الله عليه ورضاه وشوها تعدو بي الى صارخ الوغى ... بمستلئم مثل البعير المرحل وقوله بكم قريش كفينا كل معضلة ... وام نهج الهدى من كان ضليلا وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم نفر من الاشعريين والبصريون يؤولون جميع ذلك اما الاية الكريمة فعلى ما تقدم في الوجه الاول واما حميدا فمنصوب على الاختصاص واما بمستلئم فمن باب التجريد وهو شي يعرفه اهل البيان يعني انه جرد من نفسه ذاتا متصفة بكذا واما

قريش فالرواية بالرفع على انه منادى نون ضرورة كقول الشاعر رحمه الله

سلام الله يا مطر عليها ... وليس عليك يا مطر السلام

واما نفر فخبر مبتدا مضمر اي نحن ومنع ذلك بعضهم الا ان يفيد البدل توكيدا واحاطة وشمولا فيجوز واستدل بهذه الاية الكريمة وبقول الاخر

فما برحت اقدامنا في مكاننا ... ثلاثتنا حتى ازيروا المنائيا

فجعل ثلاثتنا بدلا ولا حجة فيه لان ثلاثتنا توكيد جار مجرى كل قال القرطبي وقرا زيد بن ثابت لاولينا واخرينا على الجمع قال ابن عباس رضي الله عنهما ياكل منها اخر الناس كما ياكل اولهم قوله واية عطفا على عيدا ومن لنا صفتها فصل روي ان عيسى عليه الصلاة والسلام اغتسل ولبس المسح وصلى ركعتين وطاطا راسه وغض بصره ثم قال اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السما تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا اي عائدة من الله علينا حجة وبرهانا والعيد يوم السرور للعود من الفرح الى الفرح وهو اسم لما اعتدته يعود اليك وقد تقدم وقال السدي معناه نتخذ اليوم الذي نزلت فيه عيدا لاولنا لاهل زماننا واخرنا لمن يجي بعدنا وقال ابن عباس رضي الله عنهما ياكل منها اخر الناس كما اكل اولهم واية منك اي دلالة وحجة وقيل نزلت يوم الاحد فاتخذ النصارى عيدا وارزقنا اي طعاما ناكله وانت خير الرازقين قوله تعالى قال الله اني منزلها عليكم قرا نافع وابن عامر وعاصم منزلها بالتشديد فقيل ان انزل ونزل بمعنى وقد تقدم تحقيقه وقيل التشديد للتكثير فانها نزلت مرات متعددة وقوله بعد متعلق بيكفر وبني لقطعه عن الاضافة اذ الاصل بعد الانزال ومنكم متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل يكفر وقوله عذابا فيه وجهان اظهرهما انه اسم مصدر بمعنى التعذيب او مصدر على حذف الزوائد نحو عطا ونبات لاعطاء وانبات وانتصابه على المصدرية بالتقديرين المذكورين والثاني اجازه ابو البقا ان يكون مفعولا به على السعة يعني جعل الحدث مفعولا به مبالغة وحينئذ يكون نصبه على التشبيه بالمفعول به والمنصوب على التشبيه بالمفعول به عند النحاة ثلاثة انواع معمول الصفة المشبهة والمصدر والظرف المتسع فيهما اما المصدر فكما تقدم واما الظرف فنحو يوم الجمعة صمته ومنه قوله ويوم شهدناه سليما وعامرا ... قليل سوى الطعن النهال نوافله قال الزمخشري ولو اريد بالعذاب ما يعذب به لكان لا بد من الباء قال شهاب الدين انما قال ذلك لان اطلاق العذاب على ما يعذب به كثير فخاف ان يتوهم ذلك وليس لقائل ان يقول كان الاصل بعذاب ثم حذف الجر فانتصب المجرور به لان ذلك لا يطرد الا مع ان وان بشرط امن اللبس قوله لا اعذبه الهاء فيها ثلاثة اوجه اظهرها انها عائدة على عذاب الذي تقدم انه بمعنى التعذيب فاني اعذبه تعذيبا لا اعذبه مثل ذلك التعذيب احدا والجملة في محل نصب صفة لعذابا وهذا وجه سالم من تكلف كما ستراه في غيره ولما ذكر ابو البقا هذا الوجه اعني عودها على عذاب المتقدم قال وفيه على هذا وجهان احدهما على حذف حرف الجر اي لا اعذب به احدا والثاني انه مفعول به على السعة قال شهاب الدين اما قوله حرف الجر فقد عرفت انه لا يجوز الا فيما استثني الثاني من اوجه الهاء انها تعود على من المتقدمة في قوله فمن يكفر والمعنى لا اعذب مثل عذاب الكافر احدا ولا بد من تقدير هذين المضافين ليصح المعنى قال ابو البقا في هذا الوجه وفي الكلام حذف اي لا اعذب الكافر اي مثل الكافر اي مثل هذا الكافر الثالث انها ضمير المصدر المؤكد كقولك ظننته زيدا قائما ولما ذكر ابو البقا هذا الوجه اعترض على نفسه فقال فان قلت لا اعذبه صفة لعذاب وعلى هذا التقدير لا يعود من الصفة على الموصوف شي قيل ان الثاني لما كان واقعا موقع المصدر والمصدر جنس وعذابا نكرة كان الاول داخلا في الثاني والثاني مشتمل على الاول وهو مثل زيد نعم الرجل انتهى فجعل الرابط العموم وهذا الذي ذكره من ان الربط بالعموم انما ذكره النحويون في الجملة الواقعة خبر المبتدا ولذلك نظره ابو البقا بزيد نعم الرجل وهذا لا ينبغي ان يقاس عليه لان الربط يحصل في الخبر باشيا لا يجوز في الجملة الواقعة صفة وهذا منها ثم هذا الاعتراض الذي ذكره وارد عليه في الوجه الثاني فان الجملة صفة لعذابا وليس فيها ضمير فان قيل ليست هنالك بصفة قيل يفسد المعنى بتقدير الاستيناف وعلى تقدير صحته فلتكن هنا ايضا مستانفة واحدا منصوب على المفعول الصريح ومن العالمين صفة لاحدا فتتعلق بمحذوف فصل معنى الاية فمن يكفر بعد منكم اي بعد انزال المائدة فاني اعذبه عذابا اي جنس عذاب لا اعذبه احدا من العالمين يعني عالمي زمانه فجحد القوم وكفروا بعد نزول المائدة قال ابن عباس رضي الله عنهما مسخوا خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا في الدنيا ويجوز ان يكون مؤخرا في الاخرة قال عبد الله بن عمر ان اشد الناس عذابا يوم القيمة المنافقون ومن يكفر من اصحاب المائدة وال فرعون واختلف العلماء هل نزلت ام لا فقال مجاهد والحسن لم تنزل فان الله تعالى لما اوعد على كفرهم بعد نزول

المايدة خانوا ان يكفر بعضهم فاستعفوا وقالوا لا نريدها فلم تنزل وقوله اني منزلها عليكم يعني ان سالتم
والصحيح الذي عليه الاكثرون انها نزلت لقوله تعالى اني منزلها عليكم ولا خلف في خبره ولتواتر الاخبار فيه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين **واختلفوا** في صفتها فروى خلاس بن عمرو عن عمار بن ياسر
رضي الله عنهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انها نزلت خبزا ولحما وقيل لهم انها مقيمة لكم ما لم تخونوا وتخبوا فما
مضى يوم حتى خانوا وخبوا فمسخوا قردة وخنازير وقال ابن عباس رضي الله عنهما ان عيسى عليه الصلاة والسلام
قال لهم صوموا ثلاثين يوما ثم سلوا الله ما شئتم يعطكم فصاموا فلما فرغوا قالوا يا عيسى انا لو عملنا لاحد فقضينا
عمله لاطعمنا واسالوا الله المايدة واقبلت الملايكة بمايدة يحملونها عليها سبعة ارغفة وسبعة احوات حتى وضعتها
بين ايديهم فاكل منها اخر الناس كما اكل اولهم وقال كعب الاحبار رضي الله عنه نزلت منكوسة تطير بها
الملايكة بين السما والارض عليها كل الطعام الا اللحم وقال سعيد بن جبير وعن ابن عباس انزل على المايدة كل شي
الا الخبز واللحم وقال قتادة كان عليها ثمر من ثمار الجنة وقال عطية العوفي نزلت من السما سمكة فيها طعم
كل شي وقال الكلبي كان عليها خبز ارز وبقل وقال وهب بن منبه انزل الله اقرصة من شعير وحيتانا فكان
قوم ياكلون ثم يخرجون ويجي اخرون فياكلون حتى اكلوا جميعهم وقال الكلبي ومقاتل انزل الله سمكا وخمسة
ارغفة فاكلوا ما شا الله والناس الف ونيف فلما رجعوا الى قراهم ونشروا الحديث ضحك منهم من لم يشهد وقالوا
ويحكم انما سحر اعينكم فمن اراد الله به الخير ثبته على بصيرته ومن اراد فتنته رجع الى كفره فمسخوا خنازير ليس فيهم
صبي ولا امراة فمكثوا بذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا ولم يتوالدوا ولم ياكلوا ولم يشربوا وكذلك كل ممسوخ
وقال قتادة كانت تنزل عليهم بكرة وعشيا كالمن والسلوى لبني اسرايل وروى عطا بن ابي رباح عن سلمان
الفارسي لما سال الحواريون المايدة لبس عيسى صوفا وبكى وقال اللهم ربنا انزل علينا مايدة من السما الاية فنزلت سفرة
حمرا بين غمامتين غمامة من فوقها وغمامة من تحتها وهم ينظرون اليها وهي منقضة حتى سقطت بين ايديهم فبكى
عيسى عليه الصلاة والسلام وقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عقوبة واليهود ينظرون
الى شي لم يروا مثله قط ولم يجدوا ريحا طيبة من ريحه فقال عيسى ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم
الله تعالى فقال شمعون الصفا راس الحواريين انت اولى بذلك منا فقام عيسى فتوضا وصلى وبكى بكا كثيرا ثم كشف
المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية ليس عليها فلوسها ولا شوك تسيل دسما عند راسها ملح
وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد زيتون وعلى الثاني عسل
وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا هذا ام من طعام
الاخرة قال ليس منهما ولكنه شي افتعله الله بالقدرة العالية فكلوا مما سالتم واشكروا يمددكم ويزدكم من فضله
فقال الحواريون يا روح الله كن اول من ياكل منها فقال معاذ الله ان اكل منها ولكن ياكل منها من سالها فخافوا ان
ياكلوا منها فدعا اهل الفاقة والمرضى واهل البرص والجذام والمقعدين وقال كلوا من رزق الله لكم المهنى ولغيركم
البلا فاكلوا وصدروا عنها الف وثلاثمائة رجل وامراة من فقير وزمن ومريض ومبتلى كلهم شبعان واذا السمكة
كهيئتها حين نزلت ثم طارت المايدة صعدا وهم ينظرون اليها حتى توارت فلم ياكل منها زمن ولا مريض ولا مبتلى
الا عوفي ولا فقير الا استغنى وندم من لم ياكل فلبثت اربعين صباحا تنزل ضحى فاذا نزلت اجتمع الاغنيا والفقرا
والصغار والكبار والرجال والنسا ولا تزال منصوبة يوكل منها حتى اذا فا الفي طارت وهم ينظرون في ظلها
حتى توارت عنهم وكانت تنزل غبا تنزل يوما ولا تنزل يوما كناقة ثمود فاوحى الله عز وجل الى عيسى اجعل مايدتي
ورزقي للفقرا دون الاغنيا فعظم ذلك على الاغنيا حتى شكوا وشككوا الناس فيها وقالوا ترون المايدة حقا تنزل من
السما فاوحى الله الى عيسى عليه الصلاة والسلام اني شرطت ان من كفر بعد نزولها عذبته عذابا لا اعذبه احدا من العالمين
فقال عليه الصلاة والسلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فمسخ الله منهم ثلاثمائة
وثلاثين رجلا من ليلتهم على فرشهم مع نسايهم فاصبحوا خنازير في الطرقات وياكلون العذرة في الحشوش وعاشوا
ثلاثة ايام ثم هلكوا **قوله تعالى** واذ قال الله يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس الاية اختلفوا في هذا القول
هل وقع وانقضى او سيقع يوم القيامة على قولين قال بعضهم لما رفعه اليه قال له ذلك فعلى هذا فاذ وقال
على موضوعهما من المضي وهو الظاهر وقال بعضهم سيقوله له يوم القيامة لقوله تعالى قبله يوم يجمع الله الرسل
وقوله بعده هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم وعلى هذا فاذ بمعنى اذا وقال على موضوعها كقوله تعالى ولو ترى
اذ فزعوا وقال بمعنى يقول وكونها بمعنى اذا اهون من قول ابي عبيدة انها زايدة لان زيادة الاسما ليست بالسهلة
قوله انت قلت دخلت الهمزة على المبتدا لفايدة ذكرها اهل البيان وهو ان الفعل اذا علم وجوده وشك في
نسبته الى شخص او الى الاسم المشكوك في نسبة الفعل اليه للهمزة فيقال انت ضربت زيدا فضرب زيد قد صدر في الوجود

وانا

وانما شك في نسبته الى المخاطب وان شك في اصل وقوع الفعل اولى الفعل للهمزة فيقال اضربت زيدا لم
يقطع بوقوع الضرب بل شككت فيه والحاصل ان الهمزة يليها المشكوك فيه فالاستفهام في الاية الكريمة يراد
به التقريع والتوبيخ بغير عيسى عليه الصلاة والسلام وهم المتخذون له ولامه الهين دخل على المبتدا لهذا
المعنى الذي ذكرناه لا ان الاتخاذ قد وقع ولا بد واللام في للناس للتبليغ فقط واتخذوني يجوز ان يكون بمعنى صير
فيتعدى لاثنين ثانيهما الهين وان تكون المتعدية لواحد فالهين حال ومن دون الله وجهان اظهرهما انه متعلق
بالاتخاذ واجاز ابو البقا وبه بدا ان تكون متعلقا بمحذوف على انه صفة لالهين **فان قيل** كيف يليق
الاستفهام بعلام الغيوب وايضا فالنصارى كانوا يقولون بالهية عيسى ابن مريم **فالجواب** عن الاول
انه على سبيل الانكار وقصد بهذا السوال تقريعا ان قومه غيروا بعده وادعوا عليه ما لم يقله **والجواب**
عن الثاني ان النصارى يعتقدون ان المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها
الله تعالى بل عيسى ومريم عليهما الصلاة والسلام والله تعالى ليس خالقها فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشيا كون عيسى
ومريم الهين من دون الله مع ان الله ليس الها له فصح بهذا التاويل هذه الحكاية وقال القرطبي رحمه الله فان قيل
النصارى لم يتخذوا مريم الها لزمهم ان يقولوا انها لاجل البعضية بمثابة من ولدته فصاروا حين لزمهم ذلك
بمثابة القايلين له **فان قيل** انه تعالى ان كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلت الغرض منه
توبيخ النصارى وتعريفهم فمعقول لان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول
بنفي الهية الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا لم يقل به **والجواب** ان الله تعالى اراد
ان يقر عيسى على نفسه بالعبودية فيسمع قومه ويظهر كذبهم عليه انه امرهم بذلك **قوله** سبحانك اي تنزيها لك
وتقدم الكلام عليه في البقرة ومتعلقه محذوف فقدره الزمخشري سبحانك من ان يكون لك شريك وقدره ابن عطية
عن ان يقال هذا وينطق به ورجحه ابو حيان لقوله بعده ما يكون لي ان اقول **قوله** ان اقول في محل رفع لانه اسم يكون
والخبر في حال قبله ان ما ينبغي لي قول كذا وما يجوز ان تكون موصولة او نكرة موصوفة والجملة بعدها صلة فلا محل
لها او صفة فمحلها النصب فان ما منصوبة باقول نصب المفعول به لانها متضمنة لجملة فهو نظير قلت كلاما وعلى
هذا فلا يحتاج ان اقول اقول بمعنى ادعي او اذكر كما نقله ابو البقا وفي ليس ضمير يعود على ما هو اسمها وفي خبرها وجهان
احدهما انه لي اي ما ليس مستقرا لي وثابتا واما بحق على هذا ففيه ثلاثة اوجه ذكر منها ابو البقا وجهين احدهما انه
حال من الضمير في لي قال والثاني ان يكون مفعولا به تقديره ما ليس يثبت بسبب حق فالبا متعلق بالفعل
المحذوف لا بنفس الجار لان المعاني لا تعمل في المفعول به قال شهاب الدين وليس هذا الجيد لانه قدر متعلق
الخبر كونا مقيدا ثم حذفه وابقى معموله الوجه الثالث ان قوله بحق متعلق بقوله علمته ويكون الوقف على هذا على
قوله لي والمعنى فقد علمته بحق ورد هذا بان الاصل عدم التقديم والتاخير وهذا لا ينبغي ان يكتفى به في رد هذا
بل الذي منع من ذلك ان معمول الشرط او جوابه لا يتقدم على اداة الشرط لا سيما والمروي عن الايمة القرا الوقف على بحق
ويبتدون بان كنت قلته وهذا مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب اتباعه والوجه الثاني في خبر
انه ليس بحق وعلى هذا ففي لي ثلاثة اوجه احدها انه تبيين كما في قولهم سقيا له فيتعلق بمحذوف والثاني
انه حال من بحق لانه لو تاخر لكان صفة له قال ابو البقا وهذا تخريج على قول من يجوز تقديم حال المجرور عليه
وقد تقدم خلاف الناس فيه وما اوردوه من الشواهد وفيه ايضا تقديم الحال على عاملها المعنوي فان بحق هو العامل
اذ ليس لا يجوز ان يعمل في شي وان قلنا ان كان اخواتها قد تعمل لان ليس لا حدث لها بالاجماع والثالث انه متعلق بنفس
حق لان الباء زايدة وحق بمعنى مستحق اي ما ليس مستحقا **فصل** اعلم انه تعالى لما سال عيسى انك هل قلت
للناس لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول هذا الكلام ان قلت قلته وبدا بالتسبيح قبل الجواب
لامرين احدهما تنزيها له عما اضيف اليه والثاني خضوعا لعزته وخوفا من سطوته ثم قال ما يكون لي ان اقول
ما ليس لي بحق اي ان ادعي لنفسي ما ليس من حقها يعني اني مربوب ولست برب وعابد ولست بمعبود ولما بين انه ليس له
ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع منه هذا القول ام لا ولم يقل باني ما قلته بل فوضه الى علمه تعالى المحيط
بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذلة والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض
الامر بالكلية الى الحق سبحانه وتعالى **قوله** ان كنت قلته كنت وان كانت ماضية اللفظ فهي مستقبلة المعنى
والتقدير ان تصح دعواي لما ذكر وقدره الفارسي بقوله ان اكن الان قلته فيما مضى لان الشرط والجزا لا يقعان الا في
المستقبل وقوله فقد علمته فقد تبين ظهور علمك به كقوله فصدقت وفكذبت وفكبت وجوههم في النار **قوله** تعلم ما في
نفسي هنا لا يجوز ان يكون عرفانية لان العرفان كما تقدم يستدعي سبق جهل او يقتصر به على معرفة الذات دون احوالها
حسب ما قاله الناس فالمفعول الثاني محذوف اي تعلم ما في نفسي كاينا موجودا على حقيقته لا يخفى عليك منه شي

وقوله ولا اعلم نهي وان كان يجوز ان يكون ثانية الا انها لما صاب مقابلة لما قبلها ينبغي ان يكون مثلها والمراد بالنفس
هنا على ما قاله الزجاج انها مطلق ويراد بها حقيقة الشيء. والمعنى في قوله تعلم ما في نفسي الى اخره واضح وقال
المعنى تعلم ما اخفيه من سري وغيبي اي ما غاب ولم اظهره ولا اعلم ما تخفيه انت ولا تطلعنا عليه فذكر النفس مقابلة
وازدواجا وهذا منتزع من قول ابن عباس وعليه حام الزمخشري فانه قال تعلم معلومي ولا اعلم معلومك واتى بقوله
ما في نفسك على جهة المقابلة والتشاكل كقوله ما في نفسي فهو كقوله ومكروا ومكر الله وكقوله انما نحن مستهزءون
الله يستهزئ بهم. وقيل المعنى تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك. وقيل تعلم ما في الدنيا ولا اعلم ما يكون منك في الاخرة
وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل انك انت علام الغيوب. وهذه للجملتين المتقدمتين. وتمسك
المجسمة بقوله ما في نفسي انما يكون في الشخص واجيبوا بان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد وايضا
فقال الزجاج النفس مطلق على حقيقة الشيء. وايضا فهذا الكلام مذكور على طريقة المقابلة والمشابهة قوله
تعالى ما قلت لهم الا ما امرتني به هذا استثناء مفرغ فان ما منصوبة بالقول لانها وما في خبرها في تاويل تقول
وقدر ابو البقا القول بمعنى الذكر والتادية. وما يجوز ان تكون موصولة او نكرة موصوفة قوله ان اعبدوا الله
فيه سبعة اوجه. احدها انها مصدرية في محل جر على البدل من الهاء في به والتقدير ما قلت لهم الا ما امرتني بان اعبدوا
وهذا الوجه سياتي عليه اعتراض. الثاني انها في محل نصب باضمار اعني اي بانه فسر المامور به. الثالث انه في محل نصب
على البدل من محل به فيما امرتني به لان محل المجرور نصب. الرابع ان موضعها رفع على اضمار مبتدا وهو قريب في المعنى
من النصب على البدل. والخامس انها في محل جر لانها عطف بيان على الهاء في به. السادس انها بدل من ما نفسها اي ما قلت
لهم الا ان اعبدوا. السابع ان ان تفسيرية اجازه ابن عطية والحوفي ومكي. وممن ذهب الى جواز ان يكون بدلا من ما تكون
منصوبة المحل او من الهاء فتكون مجرورة به ابو اسحاق الزجاج واجاز ايضا ان تكون تفسيرية لا محل لها وهذه الاوجه
قد منع بعضها الزمخشري وابو البقا منع منها وجها واحدا وهو ان تكون تفسيرية. اما الزمخشري فانه منع ان تكون تفسيرية
الا بتاويل ذكره وسياتي وبدلا من ما او من الهاء في به. قال رحمه الله ان في قوله ان اعبدوا الله ان جعلتها مفسرة
لم يكن لها بد من مفسر والمفسر اما ان يكون فعل القول او فعل الامر وكلاهما لا وجه له اما فعل القول فلانه يحكى بعده الجمل ولا
يتوسط بينه وبين محكيه حرف تفسير. واما فعل الامر فمسند الى ضمير الله عز وجل فلو فسرته باعبدوا الله ربي وربكم
وان جعلتها بدلا اما في ما امرتني به او من الهاء في به وكلاهما غير مستقيم لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه ولا تقول
ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله اي ما قلت لهم الا عبادته لان العبادة لا تقال. وكذلك لو جعلتها بدلا من الهاء لانك لو اقمت
ان اعبدوا مقام الهاء فقلت الا ما امرتني بان اعبدوا الله لبقي الموصول بغير راجع اليه من صلته. فان قلت كيف
يصنع قلت يحمل فعل القول على معناه لان معنى ما قلت لهم الا ما امرتني به ما امرتهم الا بما امرتني به حتى يستقيم
تفسيره بان اعبدوا الله ربي وربكم. ويجوز ان تكون موصولة عطف بيان على الهاء بدلا. وتعقبه عليه ابو حيان كلامه
فقال اما قوله واما فعل الامر الى اخر المنع. وقوله لان الله لا يقول اعبدوا الله ربي وربكم فانما لا يستقيم لانه جعل
الجملة وما بعدها مضمومة الى فعل الامر ويستقيم ان يكون فعل الامر مفسرا بقوله اعبدوا الله ويكون ربي وربكم
من كلام عيسى على اضمار اعني اي اعني ربي وربكم لا على الصفة التي فهمها الزمخشري فلم يستقم ذلك عنده
واما قوله لان العبادة لا تقال فصحيح ولكن يصح ذلك على حذف مضاف اي ما قلت لهم الا القول الذي امرتني به
قول عبادة الله اي القول المتضمن عبادة الله. واما قوله لبقي الموصول بغير راجع اليه من صلته فلا يلزم من كل بدل
ان يحل محل المبدل منه. الا ترى الى تجويز النحويين زيد مررت به ابي عبد الله ولو قلت زيد مررت بابي عبد الله
لم يجز الا على راي الاخفش. واما قوله عطف بيان على الهاء فيه بعد لان عطف البيان اكثره بالجوامد الاعلام
واما ما اختاره الزمخشري وجوز غيره لا يصح لانها جاءت بعد الا وكل ما كان بعد الا المستثنى بها فلا بد ان يكون له موضع
من الاعراب وان التفسيرية لا موضع لها من الاعراب انتهى. قال شهاب الدين اما قوله ان اعبدوا الله ربي وربكم من كلام
عيسى ففي غاية ما يكون من البعد عن الافهام وكيف لا. قال الزمخشري والسياق والمعنى يعودان الى ربي تابع للجلالة
ولا يتبادر الذهن الا الى ذلك وهذا اشد من قولهم يودي الى تهيئة العامل للعمل فقطعه عنه لان قول الشيخ ان
ان اعبدوا الله من كلام الله تعالى وربي وربكم من كلام عيسى وكلاهما نقص لامر مرتب المسند للباري تعالى. واما قوله يصلح
ذلك على حذف مضاف ففيه بعض وجوه. واما قوله ان حلول البدل محل المبدل منه غير لازم فاستشهاده بما ذكره غير
مسلم لان هذا معارض بنصهم على انه لا يجوز جاء الذي مررت به ابي عبد الله بجر عبد الله بدلا من الهاء وعللوه بانه يلزم
بقاء الموصول بلا عائد مع ان لنا ايضا في الربط بالظاهر في الصلة خلافا تقدم التنبيه عليه ويكفينا كثرة قولهم
في مسائل هذا لا يجوز هذا لان البدل يحل محل المبدل منه فيجعلون ذلك علة مانعة تعرف ذلك من اطلع على كلامهم
قال شهاب الدين ولولا خوف الاطالة لاوردت منه مسائل شتى. واما قوله وكل ما كان بعد الا المستثنى بها الى اخره فكلام

صح

فكلام صحيح لانها ايجاب بعد نفي فيستدعي تسلط ما قبلها على ما بعدها ويجوز ان في الكسر على اصل التقا الساكنين
والضم على الاتباع كما تقدم تحقيقه ونسبته الى من قرا به فمن اضطر في البقرة وربي نعتا وبدلا وبيانا مقطوع عن
الاتباع رفعا او نصبا فهذه خمسة اوجه تقدم ايضاحها قوله شهيدا خبر كان وعليهم متعلق به وما مصدرية ظرفية
اي بتقدير مصدر مضاف اليه زمان ودام صلتها ويجوز فيها التمام والنقصان فان كانت تامة كان معناها الاقامة
ويكون فيهم متعلقا بها ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال والمعنى وكنت عليهم شهيدا مدة اقامتي فيهم فلم يحتج
هنا الى منصوب وتكون حينئذ متصرفة وان كانت الناقصة لزم لفظ المعنى ولم يكتف بمرفوع فيكون فيهم في
محل نصب خبرا لها والتقدير مدة دوامي مستقرا فيهم وقد تقدم انه يقال دمت بدام كخفت بخاف قوله
كنت انت الرقيب يجوز في انت ان يكون فصلا وان يكون تاكيدا وقرئ الرقيب بالرفع على انه خبر لانت والجملة
لكان كقوله وكنت عليها بالملا انت اقدر. وقد تقدم اشتقاق الرقيب وعليهم متعلق به وعلى كل شيء متعلق بشهيد
قدم للفاصلة فصل معنى الكلام وكنت عليهم شهيدا اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما
توفيتني والمراد منه الوفاة بالرفع الى السما من قوله اني متوفيك ورافعك الي كنت انت الرقيب عليهم قال الزجاج
الحافظ عليهم بعد مفارقتي عنهم فالشهيد الشاهد. ويجوز حمله على الرؤية. ويجوز حمله على العلم. ويجوز حمله على
الكلام بمعنى الشهادة. فالشهيد من اسما الصفات الحقيقية على جميع التقديرات قوله تعالى ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم. فيه سوال وهو انه كيف طلب المغفرة لهم وهم كفار والله لا يغفر
الشرك فالجواب من وجوه. الاول انه تعالى لما قال لعيسى عليه الصلاة والسلام انت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي هذا الكفر لا يكون كافرا
بل مذنبا بكذبه في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز فبهذا طلب المغفرة. الثاني انه يجوز من الله تعالى ان يدخل الكفار
الجنة ويدخل الزهاد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فكان غرض عيسى عليه الصلاة والسلام بهذا الكلام
تفويض الامور كلها الى الله تعالى وترك الاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم اي القادر
على كل ما يريده الحكيم فيما يفعل لا اعتراض لاحد عليك. الثالث معناه ان تعذبهم باقامتهم على كفرهم وان تغفر لهم
بعد الايمان وهذا يستقيم على قول السدي ان هذا السوال كان عند رفعه الى السما قبل يوم القيامة لان الايمان لا ينفع
في القيامة. الرابع قيل هذا في فريقين منهم معناه ان تعذب من كفر منهم وان تغفر لمن امن منهم قال
القرطبي في الجواب من هذا السوال بانه قال ذلك على وجه الاستعطاف لهم والرافة كما يستعطف السيد لعبده ولهذا
لم يقل فانهم عصوك. وقيل قاله على وجه التسليم والاستجار من عذابه وهو يعلم انه لا يغفر لكافر. واما قول من قال ان
عيسى عليه السلام لا يعلم ان الكافر لا يغفر له فقول مجتري على كتاب الله لان الاخبار من الله تعالى لا ينسخ. وقيل كان
عند عيسى عليه الصلاة والسلام انهم احدثوا معاصي وعملوا بعده بما لم يامرهم به الا انهم على عمود دينه فقال وان تغفر لهم
ما احدثوا بعدي من المعاصي. وقوله فانك انت العزيز الحكيم تقدم نظيره وهي في مصاحف الناس وقراءتهم
العزيز الحكيم. وفي مصحف ابن مسعود وقرا بها جماعة الغفور الرحيم. وقد عجب بعض من لا يفهم كلام العرب لهذه الاية
وقال انما كان المناسب ما في مصحف ابن مسعود وخفي عليه ان المعنى متعلق بالشرطين جميعا. ويوضح هذا ما قال
ابو بكر بن الانباري فانه نقل هذه القراءة عن بعض الطاعنين. ثم قال ومتى نقل الى ما قاله هذا الطاعن ضعف
معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله. وعلى ما اجمع
على قراءته المسلمون محذوف بالشرطين اولهما وكليهما واخرهما اذ تلخيصه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان
تغفر لهم فانت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه وانه
العزيز الحكيم في الامرين كليهما يجمع الشرطين فلم يصلح الغفور الرحيم ان يحمل من العموم ما احتمل العزيز الحكيم. قال
شهاب الدين وكلامه فيه وجه وذلك انه لا يريد بقوله انه محذوف بالشرطين الى اخره انه جواب لهما صناعة لان ذلك
فاسد من حيث الصناعة العربية فان الاول قد اخذ جوابه وهو فانهم عبادك وهو جواب مطابق فان العبد قابل
لتصرف سيده كيف شاء وانما يريد بذلك انه متعلق بهما من جهة المعنى فصل قوله فانك انت العزيز الحكيم
قيل فيه تقديم وتاخير تقديره وان تغفر لهم فانهم عبادك وان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم. وقيل معناه
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم في القضا لا ينقص من عزك شيء ولا يخرج من حكمك
ويدخل في حكمه وسعة رحمته مغفرة الكفار ولكنه اخبر انه لا يغفر لهم وهو لا يخلف خبره. وروى عبد الله بن عمرو
ابن العاص رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من
الناس فمن تبعني فانه مني الاية وقول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
فرفع يديه فقال اللهم امتي امتي فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم واساله ما يبكيك فاتاه

في الملك حم

جبريل فسأله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك
في امتك ولا نسوؤك قوله تعالى هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم الآية قرأ الجمهور يوم بالرفع من غير
تنوين ونافع بالنصب من غير تنوين واختاره ابو عبيدة ونقل الزمخشري عن الاعمش يوما بنصبه منونا وابن
عطية عن الحسن بن العباس الشامي يوم برفعه منونا فهذه اربع قراءات وأما قراءة الجمهور فواضحة على المبتدا
والخبر والجملة في محل نصب بالقول وأما قراءة نافع ففيها اوجه احدها ان هذا مبتدا ويوم خبره كالقراءة
الاولى وانما بني الظرف لاضافته الى الجملة الفعلية وان كانت معربة وهذا مذهب الكوفيين واستدلوا عليه بهذه
القراءة وأما البصريون فلا يجيزون البنا الا اذا صدرت الجملة المضاف اليها بفعل ماض وعليه قوله

على حين عاتبت المشيب على الصبا * وقلت ألما أصح والشيب وازع

وخرجوا هذه القراءة على ان يوم منصوب على الظرف وهو متعلق في الحقيقة بخبر المبتدا اي هذا واقع اي وقع
او يقع في يوم ينفع فيستوي هذا مع تخريج قراءة الاولى والثانية ايضا في المعنى ومنهم من خرجه على ان هذا منصوب
بقال واشير به الى المصدر فنصبه على المصدر وقيل بل اشير به الى الخبر والقصص المتقدمة فيجري في نصبه خلاف
هل هو منصوب نصب المفعول به او نصب المصادر لانه متى وقع بعد القول ما يفهم كلاما نحو قلت شعرا وجعله
جرى فيه هذا الخلاف وعلى كل تقدير فيوم منصوب على الظرف بقال اي قال القول هذا القول وهذه الاخبار في يوم
ينفع الصادقين وينفع في محل خفض بالاضافة وقد تقدم ما يجوز اضافته للجمل وانه احد ثلاثة اشيا واما
قراءة التنوين فرفعه على الخبرية كقراءة الجماعة ونصبه على الظرف كقراءة نافع الا ان الجملة بعده في القراءتين
في محل الوصف لما قبلها والعائد محذوف وهي نظير قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فيكون محل هذه
الجملة اما رفعا او نصبا قوله صدقهم مرفوع بالفاعلية وهذه قراءة العامة وقرئ شاذا بنصبه وفيه اربعة
اوجه احدها انه منصوب على المفعول من اجله اي ينفعهم لاجل صدقهم ذكر ذلك ابو البقا وتبعه ابو حيان وهذا
لا يجوز لانه فات شرطه من شروط النصب وهو اتحاد الفاعل فان فاعل النفع غير فاعل الصدق وليس لقائل ان
يقول ينصب بالصادقين فكانه قيل الذين يصدقون لاجل صدقهم فيلزم اتحاد الفاعل لانه يودي الى ان الشي علة
لنفسه والقول فيه محال الثاني على اسقاط حرف الجر اي بصدقهم وهذا فيه ما عرف من ان حذف الحرف لا يطرد
الثالث انه منصوب على المفعول به والناصب له اسم الفاعل في الصادقين اي الذين صدقوا صدقهم مبالغة نحو
صدقت القتال كانك عدة القتال فلم يكذبه وقد يتوي هذا نصبه على المفعول له والعامل فيه اسم الفاعل قبله
الرابع انه مصدر موكد كانه قيل الذين يصدقون الصدق كما تقول صدق الصدق وعلى هذه الاوجه كلها ففاعل ينفع ضمير
يعود على الله تعالى فصل اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيامة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في الآخرة
لان صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه
هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به وقيل اراد بالصادقين
النبيين وقال الكلبي ينفع المومنين ايمانهم وقال قتادة متكلمان يخطبان يوم القيامة عيسى عليه الصلاة والسلام
وهو ما قص الله عز وجل وعدو الله ابليس وهو قوله وقال الشيطان لما قضي الامر الآية فصدق عدو الله يومئذ وكان
قبل ذلك كاذبا فلم ينفعه صدقه فاما عيسى فانه كان صادقا في الدنيا لان دار الآخرة دار جزاء لا دار عمل وقيل المراد
صدقهم في الآخرة وذلك في الشهادة لانبيائهم بالبلاغ وفيما شهدوا به على انفسهم من اعمالهم ويكون وجه النفع فيه
ان يكفوا المواخذة بكتم الشهادة فيغفر لهم باقرارهم لانبيائهم وعلى انفسهم ثم بين ثوابهم فقال لهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ابدا فبين ان ذلك النفع هو الثواب وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم
واعلم انه تعالى لما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا فيذكر معه لفظ التابيد قوله رضي الله عنهم معناه الرضا
ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك الفوز عائد على جملة ما تقدم من قوله لهم جنات الى قوله
ورضوا عنه قال ابن الخطيب رحمه الله وعندي انه يحتمل ان يكون مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه لانه عند
ارباب العقول ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضى الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان
صفة الحق واي مناسبة بينهما ثم قال تعالى معظما لنفسه لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شي قدير
قيل انه جواب عن سوال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض
واعلم انه تعالى قال وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلا على العقلا لفايدة وهي التنبيه على ان كل
المخلوقات مسخرون في قبضته وقدرته وقضايه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم
التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة روي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قرأ سورة المايدة في خطبته يوم حجة الوداع وقال يا ايها الناس ان سورة المايدة من آخر القرآن نزولا

فاحلوا

فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم
سورة المايدة وهو على راحلته فلم تستطع ان تحمله حتى نزل عنها وعن ابي بن كعب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرأ سورة المايدة اعطي من الاجر بعدد كل يهودي ونصراني تنفس في الدنيا عشر حسنات ومحي عنه عشر سيئات
ورفع له عشر درجات اللهم انا نسألك رضاك والجنة

سورة الانعام

وهي مائة وستون وخمس آيات وكلماتها ثلاثة الاف واثنتان وخمسون كلمة وحروفها اثنا عشر الفا واربعماية
واثنان وعشرون حرفا نزلت بمكة جملة ليلا معها سبعون الف ملك قد سدوا ما بين الخافقين لهم زجل بالتسبيح
والتحميد والتمجيد فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان ربي العظيم وهو ساجد وروى
عنه مرفوعا من قرأ سورة الانعام يصلي عليه اولئك سبعون الف ملك ليله ونهاره وقال الكلبي عن ابي صالح
عن ابن عباس نزلت سورة الانعام بمكة الا قوله وما قدروا الله حق قدره الى آخر ثلاث آيات وقوله تعالى قل تعالوا
اتل ما حرم ربكم عليكم الى قوله تتقون فهذه الست آيات مدنيات وعن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ما نزلت علي سورة من القرآن جملة واحدة غير سورة الانعام بسم الله الرحمن الرحيم الحمد
لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قال
كعب الاحبار رضي الله عنه هذه الآية اول آية في التوراة وآخر آية في التوراة قوله الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن
له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا قال ابن عباس رضي الله عنهما فتح الله الخلق بالحمد فقال
الحمد لله الذي خلق السموات والارض وختمهم بالحمد فقال وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين فقوله الحمد لله
حمد الله نفسه تعليما لعباده اي احمدوا الله الذي خلق السموات والارض خصهما بالذكر لانهما اعظم المخلوقات فيما يرى
العباد وفيهما العبرة والمنافع للعباد واعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر لان المدح يحصل للعاقل وغير
العاقل وكما يمدح الرجل العاقل لفضله كذلك يمدح اللولو لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت لصفائه وصفا
وأما الحمد فلا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر عنه من الانعام وأما كون الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن
تعظيم الفاعل لما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك وأما الشكر فهو عبارة عن
تعظيمه لاجل انعام وصل اليك فاذا عرفت ذلك فانما لم يقل المدح لله لما بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد
يحصل لغيره وأما الحمد فلا يحصل الا للفاعل المختار وانما لم يقل الشكر لله لما بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب الانعام
صدر عنه فيكون المطلوب الاصل وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة وقوله الحمد لله يدل على ان العبد حمده لاجل
كونه مستحقا للحمد لا لخصوص كونه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص فصل الحمد لفظ مفرد محلى بالالف
واللام فيفيد ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله وهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثنا والتعظيم
ليس الا لله تعالى فان قيل ليس شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر
المحسن على احسانه كما قال عليه الصلاة والسلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله فالجواب ان المحمود والمشكور
في الحقيقة هو الله تعالى لان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك
الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله تعالى
فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل فالمحسن في الحقيقة ليس الا الله تعالى فيكون المستحق
لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى وايضا فان احسان العبد الى الغير لا يمكن الا بواسطة احسان الله تعالى لانه لولا ان الله
تعالى خلق انواع النعم والا لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفاكهة الى الغير فظهر انه لا محسن في الحقيقة
الا الله وان لا مستحق للحمد في الحقيقة الا الله تعالى فصل انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لان الحمد صفة القلب
فربما احتاج الانسان ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه من استحضار معنى الحمد فلو كان وقت غفلته قال احمد
الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب حيث اخبر عن وجود شي لم يوجد فاذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد
مستحقة لله عز وجل وهذا حق وصدق سواء كان معنى الحمد حاضرا في قلبه او لم يكن وكان هذا الكلام عبادة شريفة
وطاعة نظيرة الفرق فصل هذه الكلمة مذكورة في اوايل سور خمسة اولها سورة الفاتحة الحمد لله رب العالمين
وثانيها هذه السورة الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول اعم لان العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى
وقوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض لا يدخل فيه الا خلق السموات والارض والظلمات والنور ولا يدخل فيه ساير
الكاينات وكان هذا بعض الاقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وثالثها سورة الكهف الحمد
لله الذي انزل على عبده الكتاب وهذا ايضا تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن

والنعم الحاصلة بسبب بعثة الرسل. ورابعها سورة سبأ الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وهذا
ايضا تحميد على كونه مالكا لكل ما في السموات وما في الارض وهو قسم من الاقسام الداخلة في قوله الحمد لله رب العالمين
وخامسها سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين
فان قيل ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب وايضا لم قال هاهنا خلق السموات والارض بصيغة فعل
ماض وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات بصيغة اسم الفاعل **فالجواب** عن الاول ان الخلق عبارة
عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات واما كونه فاطرا فهو عبارة
عن الايجاد والابداع فكونه خالقا اشارة الى صفة العلم وكونه فاطرا وربا مشتملا على الامرين فكان ذلك
اكمل **واما الجواب** عن الثاني فالخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات
والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم لانه يمكن ان يعلم الشيء قبل وجوده واما ايجاده الشيء فانه لا يحصل الا حال
وجوده **فصل** قوله الحمد لله فيه قولان الاول المراد احمدوا الله وانما جاء على صيغة الخبر لوجوه احدها ان قوله
الحمد لله يفيد تعظيم اللفظ والمعنى فلو قال احمدوا لم يجمع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد كونه تعالى مستحقا للحمد
سواء حمده حامد او لم يحمد وثالثها ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى القول الثاني المراد منه
تعليم العباد وهو قول اكثر المفسرين **قوله** الذي خلق السموات والارض فيه ثلاثة اسئلة **السؤال** الاول
قوله الحمد لله الذي خلق السموات جار مجرى قولك جاءني الرجل الفقيه وهذا يدل على وجود رجل اخر ليس بفقيه والا لم يكن
لذكر هذه الصفة حاجة وكذا هاهنا قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض يوهم ان هاهنا اله لم يخلق السموات
والارض والا فاي فائدة في ذكر هذه الصفة **والجواب** ان قوله لله جار مجرى العلم واذا ذكر الوصف لاسم
العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة **مثاله** اذا قلنا
الرجل العالم فقولنا الرجل اسم للماهية وانها حاصلة في اشخاص كثيرين فاذا قلنا العالم كان المقصود من ذكر الوصف تمييز
هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم ولا يفيد الا هذه الذات المعينة
لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص
عن غيره بل المقصود منه تعريف ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام كان الامر
كذلك السؤال الثاني تقدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض مقدم على خلق السماء
فالجواب ان السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان حصول
المركز لا يوجب تعين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما تقدمت السماء على الارض بهذا
الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الارض واما على قول من قال ان السموات مخلوقة قبل الارض وهو قول قتادة فالسؤال
السؤال الثالث لم ذكر السماء بصيغة الجمع والارض بصيغة الواحد مع ان الارضين ايضا كثيرة لقوله تعالى ومن
الارض مثلهن **فالجواب** ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى المفعول فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر
وذلك يخل بمصالح هذا العالم فاذا كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة
وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة والقابل الواحد
كاف في القبول **قوله** وجعل الظلمات جعل هنا يتعدى لمفعول واحد لانها بمعنى خلق هكذا عبارة النحويين
وظاهرها انهما مترادفان الا ان الزمخشري فرق بينهما فقال الفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير
والجعل معنى التصيير كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل
الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار انتهى **وقال** القرطبي جعل هنا هي التي
تتصرف في طرف الكلام كما تقول جعلت افعل كذا فكانه قال وجعل اظلامها وانارتها وهذا لا يشبه كلام اهل اللسان
وكونها عند الزمخشري ليست بمعنى خلق فسرها هنا بمعنى احدث وانشأ وكذا الراغب جعل بمعنى اوجد ثم ان ابا حيان
اعترض عليه هنا بما استطرد وذكر انها تكون بمعنى صير ومثل بقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا قال
وانما ذكر بعض النحويين انها هنا بمعنى سمى قال شهاب الدين ليس المراد بالتصيير التصيير بالفعل بل المراد التصيير
بالقول وقد نص الزمخشري على ذلك على ما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وقد ظهر الفرق بين تخصيص السموات والارض
بالخلق والظلمات والنور بالجعل فيما ذكره الزمخشري **فان قيل** لم وحد النور وجمع الظلمات **فالجواب**
وجوه احدها ان قلنا ان الظلمات هي الكفر والنور هو الايمان فظاهر لان الحق واحد والباطل كثير وان قلنا الظلمة
هي الكيفية المحسوسة فالنور عبارة عن الكيفية الكاملة القوية وكذلك الظلمة الكاملة القوية ثم انها تقبل التناقص
قليلا قليلا وتلك المراتب الكثيرة فلهذا عبر عن الظلمات بصيغة الجمع وثانيها ان النور من جنس واحد وهو النار
والظلمات كثيرة فان ما من جرم الا وله ظل وظله هو الظلمة وثالثها ان الصلة التي قبلها تقدم فيها جمع ثم مفرد

في الوجود اذ الظلمة قبل النور عند الجمهور **فصل** قال الواقدي كلما في القرآن من الظلمات والنور فهو الكفر
والايمان الا في هذه الاية فانه يريد به الليل والنهار وقال الحسن المراد الكفر والايمان ونقل الواحدي عن ابن عباس
رضي الله عنهما معناه وقيل المراد بالظلمات الجهل والنور العلم وقال قتادة يعني الجنة والنار وقيل معناها
خلق السموات والارض وقد جعل الظلمات والنور لانه خلق الظلمة قبل خلق السموات والارض قال قتادة خلق
السموات قبل الارض وخلق الظلمة قبل النور والجنة قبل النار وروى عبد الله بن عمرو بن العاص ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان الله تعالى خلق خلقه في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضل
قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ثم هذه ليست للترتيب الزماني وانما هي للتراخي بين الرتبتين والمراد استبعاد ان يعدلوا
به غيره بما اوضح من الدلالات وهذه عطف اما على قوله تعالى الحمد لله واما على قوله خلق السموات قال الزمخشري
فان قلت ما معنى ثم قلت استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح ايات قدرته وكذلك ثم انتم تمترون استبعاد لان يمتروا
فيه بعدما ثبت انه محييهم ومميتهم وباعثهم وقال ابن عطية ثم دالة على قبح فعل الذين كفروا لان خلقه السموات والارض
وغيرها قد تقرر وآياته قد سطعت وانعامه بذلك قد تبين ثم بعد هذا كله عدلوا بربهم غيره قال ابو حيان ما قاله من ان ثم للتوبيخ
والاستبعاد ليس بصحيح لان ثم لم توضع لذلك وانما التوبيخ والاستبعاد مستفاد من السياق ولا اعلم احدا من النحويين ذكر ذلك
بل ثم هنا للمهلة في الزمان وهي عاطفة جملة اسمية على جملة اسمية يعني على الحمد لله ثم اعترض على الزمخشري في تجويزه
ان يكون معطوفة على خلق بان خلق صلة فالمعطوف يعطى حكمها ولكن ثم ليس رابط لعودها على الموصول ثم قال منها
الا ان يكون على رأي من يرى الربط بالظاهر كقولهم ابو سعيد رويت عن الخدري وهو قليل جدا لا ينبغي ان يحمل عليه كتاب الله تعالى
قال شهاب الدين ان الزمخشري انما يريد العطف ثم التراخي بين الرتبتين ولا يريد التراخي في الزمان كما صرح به وكيف
يلزمه بما ذكر من الخلو عن الربط وكيف يحتمل كونها للمهلة في الزمان كما ذكره ابو حيان **قوله** تعالى بربهم يجوز ان يتعلق
بكفروا فيكون يعدلون بمعنى يميلون عنه من العدول ولا مفعول له ويجوز ان يتعلق بيعدلون وقدم للفواصل وفي الباء حينئذ
احتمالان احدهما ان يكون بمعنى عن ويعدلون بمعنى العدول ولا مفعول له ونحو وهو التسوية بين الشيئين اي ثم الذين كفروا
يسوون بربهم غيره من المخلوقين فيكون المفعول محذوفا ومعنى لانه كقول القائل انعمت عليكم بكذا وتفضلت عليكم بكذا ثم
تكفرون نعمتي **قوله** تعالى هو الذي خلقكم من طين اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد
والحشر اما الاول فتقريره انه تعالى لما استدل بخلق السموات والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الحكيم اتبعه
بالاستدلال على خلق الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم من طين والمراد منه خلق آدم من طين وهو ابو البشر
ويحتمل ان يكون المراد الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث ويتولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية
او نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان ثم تولد من النطفة
انواع المختلفة من المادة المتشابهة وذلك لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم وان قلنا المقصود من هذا الكلام تقرير امر المعاد
فلان خلق بدن الانسان مرتبة على هذه الصفات المختلفة انما حصل بقدرة فاعل حكيم وتلك الحكمة والقدرة باقية
بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحياة فيها لان القادر على اعادتها من العدم قادر على اعادتها بعد
اولى **قوله** تعالى من طين فيها وجهان اظهرهما انه متعلق بخلق ومن لابتداء الغاية والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال
وهل يحتاج في هذا الكلام الى حذف مضاف ام لا فيه خلاف ذهب المهدوي ومكي وجماعة انه لا حذف وان الانسان مخلوق
روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد الا ويذر على النطفة من تراب حفرته وقيل ان النطفة اصلها
من الطين كما تقدم وقال اكثر المفسرين ثم محذوف اي خلق قبلكم اي اباكم من طين يعنون آدم عليه الصلاة والسلام
وقصته مشهورة وقال امرؤ القيس   الى عرق الثرى وشجت عروقي   وهذا الموت يسلبني شبابي
قال اراد بعرق الثرى آدم لانه اصله **قوله** تعالى خلقكم من طين يعني آدم عليه السلام خاطبهم به اذ كانوا
من ولده قال السدي بعث الله تعالى جبريل الى الارض ليأتيه بطائفة منها فقالت الارض اني اعوذ بالله منك
ان تنقص مني فرجع جبريل ولم يأخذ قالت يا رب عاذت بك فبعث ميكائيل فاستعاذت فرجع فبعث ملك الموت فعاذت
منه بالله فقال وانا اعوذ بالله ان اخالف الوان بني آدم ثم مزجها بالماء العذب والملح والمر فكذلك اختلفت
باخلاقهم فقال ملك الموت رحم جبريل وميكائيل الارض ولم يرحمها الاجرم اجعل ارواح من الخلق من هذا الطين بيدي
وروي عن ابي هريرة خلق الله آدم من تراب وجعله طينا ثم تركه حتى كان حمأ مسنونا ثم خلقه وصوره حتى كان
صلصالا كالفخار ثم نفخ فيه روحه قال القرطبي عن سعيد بن جبير قال خلق الله آدم من ارض يقال لها دحنا
قال الحسن وخلق جؤجؤه من ضرية قال الجوهري ضرية قرية لبني كلاب على طريق البصرة وهي الى مكة اقرب وعن
ابن مسعود قال ان الله بعث ابليس فاخذ من اديم الارض من عذبها وملحها فخلق منه آدم فكل شيء خلقه من عذبها
فهو صائر الى الجنة وان كان ابن كافر وكل شيء خلقه من ملحها فهو صائر الى النار وان كان ابن تقي فمن ثم قال ابليس أأسجد

لم خلقت طينا لانه جاء بالطينة فسمي آدم لانه خلق من اديم الارض وعن عبد الله بن سلام قال لما خلق الله آدم
كان رأسه عند السماء قال فواحده الى الارض حتى صار ستين ذراعا في سبعة اذرع عرضا وعن ابن عباس في حد
بتطويل وحج آدم من الهند الى مكة اربعين حجة على رجليه فكان آدم حين اهبط رأسه السماء فمن ثم صلع واورث
ولده الصلع ونفرت من طوله دواب كثيرة فصارت وحشا من يومئذ ولم يمت حتى بلغ ولده وولد ولده
اربعون الفا توفي على ثور الجبل الذي انزل فقال لشيث لجبريل صل على آدم فقال له جبريل تقدم انت قوله
ثم قضى اجلا ان كان بمعنى اظهر فثم للترتيب الزماني على اصلها لان ذلك متأخر عن خلقنا وهي صيغة فعل وان كان بمعنى
كتب وقدر فهي للترتيب في الذكر لانها صفة ذات وقد تقدم ذلك على خلقنا قوله واجل مسمى عنده مبتدأ وخبر
وشرع الابتداء هنا شيئان احدهما وصفه لقوله ولعبد مؤمن والثاني عطف ويمثل والعطف من المسوغات قال
عند اصطبار وعند قاتلي فمثل يا عجبا من هذا امر سمعا والتنكير في الاجلين للابهام وهنا مسوغ آخر وهو المنفصل كقوله
اذا ما بكى من خلفها انصرفت له
ولم يجب هنا تقديم الخبر لان المبتدأ النكرة والخبر ظرف قال الزمخشري لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة
قال ابو حيان وهذا الذي ذكر من كونه مسوغا للابتداء بالنكرة لكونها صفة لا يتعين لجواز ان يكون المسوغ التفصيل
ثم انشد المنيف اذا ما بكى قال شهاب الدين والزمخشري لم يقل انه تعين ذلك حتى يلزمه وانما ذكر اشهر المسوغات
فان العطف والتفصيل قل من يذكرهما في المسوغات قال الزمخشري فان قلت الكلام السائر ان يقال عندي ثوب
جيد ولي عبد كيس فما اوجب المتقدم قلت اوجبه ان المعنى اذا اجل مسمى عنده تعظيما لشأن الساعة فلما جرى
فيها هذا المعنى يوجب التقدير قلت اوجبه ان المعنى واي اجل مسمى عنده تعظيما لشأن الساعة فلما جرى فيه هذا
المعنى فوجب التقدير قلت اوجبه ان المعنى واي اجل مسمى عنده تعظيما قال عنده ولا يجوز حذف الصفة الا كانه
لا تحذف موصوفها وابقاؤها لو قلت مررت باي رجل بزيد برجل لم يجز قال شهاب الدين ولم ادر كيف يؤاخذ
من فسر معنى بلفظ لم يدع ان ذلك اللفظ هو اصل كلام المفسر بل قالوا معناه كيت وكيت فكيف يلزمه بان يكون
ذلك الكلام الذي فسر به هو الاصل لذلك المفسر على انه قد ورد حذف موصوفه اي وابقاؤها كقوله
اذا حارب الحجاج اي منافق ۝ علاه بسيف كلما هز يقطع
قوله تعالى ثم انتم تمترون قد تقدم الكلام على ثم هذه وتمترون تفتعلون من المرية وقد تقدم معناها في البقرة
عند قوله من الممترين وجعل ابو حيان هذا من الالتفات اعني قوله خلقكم ثم انتم تمترون يعني ان قوله ثم الذين كفروا
غائب فالتفت عنه الى قوله خلقكم ثم انتم ثم كان اعترض على نفسه بان خلقكم وقضى الاجل لا يختص به الكفار
بل المؤمنون مثلهم في ذلك اذ اجاب بانهم اذا قصد الكفار تنبيها لهم على خلقه لهم وقدرته وقضائه
لاجالهم قال وانما جعلته من الالتفات لان هذا الخطاب وهو ثم انتم تمترون لا يمكن ان يندرج فيه من اصطفاه
الله بالنبوة والايمان واجل مسمى سموا لانه من مادة الاسم وقد تقدم ذلك فقلبت الواو ياء ثم الياء الفا واصل تمترون قابل
لنظايره والقضي قد يرد بمعنى قال وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر كقوله فقضاهن سبع سموات
ومنه قولهم قضى فلان حاجته واما الاجل فهو في اللغة لانقضاء المدة واجل الانسان هو الوقت المعروف لانقضاء عمره
واجل الدين محل لانقضاء التاخير فيه واصله من التاخير يقال اجل الشيء يأجل اجولا وهو آجل اذا تاخر والاجل العاجل
واذا عرف هذا فقوله ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خص موت كل احد بوقت معين واجل مسمى عنده قال الحسن وقتادة
والضحاك الاجل الاول من الولادة الى الموت والاجل الثاني من الموت الى البعث وهو البرزخ وروى عن ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما وقال لكل احد اجلان ادنى واجل من الموت الى البعث فان كان برا تقيا وصولا للرحم زيد اجل البعث
في اجل العمر وان كان فاجرا قاطعا للرحم نقص من اجل العمر في اجل البعث مجاهد وسعيد بن جبير الاجل الاول اجل
الدنيا والثاني اجل الاخرة وقال عطية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الاجل الاول النوم والثاني الموت
وقال ابو مسلم المراد بالاجل الاول آجال الماضين من الخلق وقوله تعالى واجل مسمى عنده المراد آجال الباقين فخص
الاجل الثاني بكونه مسمى عنده وقيل الاجل الاول الموت والاجل الثاني المسمى بعد الله هو اجل بعث انه لا مدة
كانهم في الاخرة ثم لا اخر لها ولا انقضاء ولا يعلم آدم كيفية الحال في هذا الاجل الا الله تعالى وقيل الاجل الاول
مقدار ما يقضى من عمر كل واحد والثاني مقدار ما بقي من عمر كل نائمة وقيل هما واحد يعني جعل لاعماركم مدة تنتهون
اليها وقوله واجل مسمى عنده يعني وهو اجل مسمى عنده لا يعلم غيره قال حكماء الاسلام ان لكل انسان اجلين
احدهما الطبيعي والثاني الآجال الاخترامية فالطبيعي هو الذي يبقى ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجة لانتهت
مدة بقائه اى الاوقات الفلكية واما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب الاسباب الخارجة كالغرق والحرق
ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المتعلقة وقوله ثم انتم تمترون اي تشكون في البعث وقيل تمترون في صحة الوعيد

قوله وهو

قوله وهو الله في السموات الاية اعلم انا اذا قلنا قوله من الاية المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع
القادر المختار فالمراد بهذه الاية الكريمة اقامة الدليل على كونه عالما بجميع المعلومات لانها تدل على كمال العلم وان
قلنا المراد من الاية المتقدمة على صحة المعاد فالمقصود من هذه الاية تكميل ذلك البيان لان منكري المعاد انما انكروه
لامرين احدهما انهم يعتقدون ان المؤثر في حدوث بدن الانسان وهو امتزاج الطبائع وان سلموا كون المؤثر
فيه قادرا مختارا فانهم يقولون انه غير عالم بالجزئيات ولا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن
زيد عن اجزاء بدن عمرو وهو الله في السموات في هذه الاية اقوال كثيرة وقد لخصت فيه اثنا عشر وجها وذلك ان هو فيه
قولان احدهما اضمر اسم الله يعود على ما عادت اليه الضمائر قبله والثاني انه ضمير القصة قال ابو علي قال الزجاج
وانما قولي هذا لانه لو عاد الله لبقي بلا فائدة الله وجري الكلام من اسمين مسندين لفظا لا يشبه بينهما استاذيه
قال شهاب الدين الضمير انما هو عائد على ما تقدم من الموصوف بتلك الصفات الجليلة وهي خلق السموات
والارض وجعل الظلمات والنور وخلق الانسان من طين الى اخرها فصار في الاخبار بذلك فائدة من غير شك فصل
قول الجمهور يكون هو مبتدأ والله خبر وفي السموات متعلق بنفس لما تضمنه من معنى العبادة كانه قيل وهو المعبود
فيهما ومنه وهو الذي في السماء اله وهو المعروف بالالهية فيهما او هو الذي يقال انه لا يشركه في هذا الاسم غيره
وقال شهاب الدين انما قال او هو المعروف او هو الذي يقال له الله لان هذا اسم شريف تقدم ذلك في خلاف
هل هو مشتق او لا فان كان مشتقا ظهر تعلق الجار به وان كان ليس بمشتق فاما ان يكون او يتحلا وعلى كلا التقديرين
فلا يعمل لان الاعلام لا يعمل فاحتاج ان يتاول ذلك على قول من قال بهذه الاقوال الثلاثة فقوله المعبود راجع
للاشتقاق وقوله المعروف راجع لكونه علما منقولا وقوله الذي يقال له الله راجع الى قوله متحلا وكانه رحمه الله
استشعر بالاعتراض المذكور والاعتراض منقول عن الفارسي قال فاذا جعلت الظرف متعلقا باسم الله جاز عندي
على قياس من يقول ان الله اصله الاله ومن ذهب بهذا الاسم مذهب الاعلام وابو حيان لا يتعلق عنده الا ان يقدر فيه
ضربا من معنى الفعل فكان الزمخشري والله اعلم اخذ هذا من قول الفارسي وغيره الا ان ابا البقاء نقل عن ابي علي انه
لا تعلق في بسم الله لانه صار بدخول الالف واللام والنقص الذي دخله كالعلم ولهذا قال هل تعلم له سميا فظاهر هذا
النقل انه يمنع التعلق به وان كان الاصل مشتقا وقال الزجاج وهو متعلق بما تضمنه اسم الله من المعاني
كقولك امير المؤمنين الخليفة في المشرق والمغرب قال ابن عطية هذا عندي افضل الاقوال واكثرها احرازا لفصاحة
الكلام وجزالة المعنى ايضا انه اذا اراد ان يدل على خلقه ولما رقه ذمر واحاطته واستيلائه نحو هذه الصفات
فجمع هذه كلها في قوله وهو الله الذي له هذه كلها في السموات وفي الارض كانه قال وهو الخالق والرازق والمحيي والمحيط
في السموات وفي الارض كما تقول زيد السلطان في الشام والعراق فلو قصدت زيدا لكان محالا فلو كان مقصد قولك
الامير الشامي الذي يولي ويعزل لكان فصيحا صحيحا نالت السلطنة مقام هذه الصفات قال ابو حيان وما ذكره الزجاج
واوضحه ابن عطية صحيح من هذا المعنى لكن صناعة النحو لا تساعد عليه لانهما زعما ان السموات متعلق باسم الله لما
تضمنه من تلك المعاني ولو صرح بتلك القادم العمل فيه مقابل العمل من حيث اللفظ لواحد منها وان كان في السموات
متعلقا بجميعها من حيث المعنى بل الاولى ان يتعلق بلفظ الله لما تضمنه من معنى الالوهية وان كان علما لان العلم يعمل
في الظرف لما تضمنه من المعنى كقوله ۝ انا ابو المنهال بعض الاحيان ۝ لان بعض نصب بالعلم لانه في معنى انا المشهور
قال شهاب الدين قوله لو صرح بها لم يعمل ممنوع بل يعمل ويكون عملها على سبيل التنازع مع انه لو سئل عن الجواب
لكان واضحا ولما ذكر ابو حيان ما قاله الزمخشري قال فانظر كيف قدر العامل فيها واحدا لا جميعها يعني انه استشعر
فيما رد به على الزجاج ابن عطية الوجه الثاني متعلق بمحذوف هو صفة لله حذفت لفهم المعنى فقدرها بعضهم
وهو الله المعبود وبعضهم وهو الله المدبر وحذف الصفة قليل جدا لم يرد منه الا مواضع يسيرة على نظر فيها
منها وكذب به قومك اي المعاندون وانه ليس من اهلك اي الناجين فلا ينبغي ان يحمل هذا عليه ۝ الوجه الثالث قال
النحاس وهو احسن ما قيل فيه ان الكلام تم عند قوله وهو الله والمجرور متعلق بمعمول يعلم وهو سركم وجهركم اي
يعلم سركم وجهركم فيهما وهذا ضعيف جدا لما فيه تقديم معمول المصدر عليه وقد عرف ما فيه الوجه الرابع ان الكلام
تم ايضا عند الجلالة ويتعلق بنفس الظرف بنفس يعلم وهذا ظاهر ويعلم على الوجهين مستانف الوجه الخامس
ان الكلام تم عند في السموات فيتعلق في السموات باسم الله على ما تقدم ويتعلق فيه في الارض بيعلم ما في السموات وما
في الارض وهو قول الطبري قال ابو البقاء وهو ضعيف لان الله معبود في السموات وفي الارض ويعلم ما في السموات
وما في الارض فلا يتخصص احدى الصفتين باحد الظرفين الوجه السادس ان في السموات متعلق بمحذوف على انه
حال من سركم ثم قدمت الحال على صاحبه وعلى عامله الوجه السابع انه متعلق بتكسبون وهذا فاسد من جهة انه
يلزم تقديم معمول الصلة على الموصول لان ما هو موصوله اسمية وحرفية وايضا المخاطبون كيف يكسبون في

السموات ولو ذهب هذا القايل الى ان الكلام تم عند قوله في السموات وعلق في الارض بتكسبون لهمل الامرين من حيث المعنى
لا من حيث الصناعة الوجه الثامن ان الله تعالى خبرا اول وفي السموات خبر ثان قال الزمخشري على معنى انه الله وانه
في السموات وفي الارض على معنى انه عالم بما فيهما لا يخفى عليه شي وكان ذاته فيهما قال ابو حيان وهذا ضعيف لان
المجرور بحتى لا يدل على كون بعيد انما يدل على كون مطلق وتقدم جوابه مرارا الوجه التاسع ان يكون هو مبتدا والله
بدل منه ويعلم خبره وفي السموات على ما تقدم الوجه العاشر ان يكون الله بدلا ايضا وفي السموات الخبر بالمعنى الذي
قاله الزمخشري الوجه الحادي عشر انه ضمير الشان في محل رفع بالابتدا والجلال مبتدا ثان وخبره في السموات بالمعنى
المتقدم او يعلم والجملة خبر الاول مفسرة له وهو الثاني عشر وانا يعلم وقد عرفت من هذا على ما تقدم انه يجوز ان يكون
مستانفا لا محل له او في محل رفع خبرا ان في محل نصب على الحال وسركم وجهركم يجوز ان يكونا على بابهما من المصدرية
ويكونا مضافين الى الفاعل واجاز ابو البقا ان يكونا واقعين موقع المفعول به اي سركم وجهركم واستدل بقوله ما تسرون
وما تعلنون ولا دليل فيه لانه يجوز ان يكون ما مصدرية وما في تكسبون يحتمل ان تكون ما مصدرية وهو الاليق لمناسب
المصدرية قبلها وان يكون بمعنى الذي ومعنى الاية وهو اله السموات والارض وهو الذي في السما اله وفي الارض
اله وقيل هو المعبود في السموات والارض وقال محمد بن جرير معناه وهو الله يعلم سركم وجهركم في السموات
وفي الارض يعلم ما تكسبون من الخير والشر استدل القايلون بان الله تعالى في السموات بهذه الاية قالوا لا يمكنا
ان يكون في الارض لقوله وفي الارض وذلك يقتضي حصوله في مكانين وذلك محال الا انا نقول جميعا على انه ليس موجودا
في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الاخر من غير دليل فوجب ان يبقى قوله وهو الله
في السموات على ظاهره ولا بد من القراتين وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي فيقول وفي الارض يعلم
سركم وجهركم والمعنى انه يعلم سرايركم الموجودة في الارض فيكون قوله وفي الارض صلة لقوله سركم قال
ابن الخطيب والجواب انا نقيم الدلالة اولا على انه لا يمكن ان حمل الكلام على ظاهره وذلك من وجوه احدها
انه قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله تعالى
فلو كان في السموات للزم كونه ملك نفسه وذلك محال وكذا قوله تعالى في طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا كلمة ما مختصة
بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات الله قلنا لا نسلم بدليل قول الله تعالى والسما وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما
سواها وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد والمراد بكلمة ما هنا هو الله سبحانه وثانيها ان قوله تعالى وهو الله في السموات
وهو اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات والمراد انه موجود في السما واحد والثاني ترك الظاهر والاول
على قسمين لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات وهو ما حصل في ساير السموات وغيره والاول على قسمين
لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وبديهة العقل والثاني
يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزا والابعاض وهو محال وثالثها انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا
متناهيا وكلما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكل من كان كذلك فهو محدث ورابعها لو كان في
السموات فهو يقدر على خلق عالم اخر فوق هذه السموات ولا يقدر والثاني يوجب العجز والاول يقتضي انه تعالى لو فعل
ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم منكرون كونه تحت العالم وخامسها انه قال وهو يعلم وقال اقرب اليه من حبل
الوريد وقال تعالى وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وقال سبحانه فاينما تولوا فثم وجه الله وكل
ذلك يبطل القول بالمكان واذا ثبتت هذه الدلايل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره اوجب التاويل وهو من
وجوه من الاول ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض اي يدبر في السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا
اي في تدبيره واصلاح مهماته كقوله جل وعلا وهو الذي في السما اله وفي الارض اله الثاني ان الكلام عند
قوله وهو الله ثم اخذ فقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم اي يعلم في السموات سراير الملايكة وفي الارض
يعلم سراير البشر الانس والجن الثالث ان يكون الكلام على التقديم والتاخير في التقدير وهو الله يعلم ما في السموات
في الارض سركم وجهركم قوله تعالى ويعلم ما تكسبون فيه سوال وهو ان الافعال اما ان افعال القلوب وهو
المسمى بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون
عطف الشي على نفسه وانه فاسد والجواب يحمل قوله ما تكسبون يقتضي عطف الشي على نفسه من ثواب
وعقاب والحاصل انه محمول على المذهب كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكذب
لانه يلزم منه عطف الشي على نفسه الا انه يدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجلاب
نفع او دفع ضرر ولا يوصف فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزه عن جلب النفع ودفع الضر قوله تعالى وما
تاتيهم من اية الاية الفاعل زيدت فيه من لوجود الشرطين فلا تعلق لها ومن ايات صفة لاية فهي محل جر على
اللفظ او رفع على الوضع وقال الواحدي من في قوله من ايات صفة لاية اي لاستغراق الجنس الذي يقع في

النفي كقولك ما اتاني من احد والثانية في قوله من ايات ربهم فللتبعيض والمعنى وما يظهر من دليل قط من الادلة
التي يجب فيها النظر والاعتدال الا كانوا عنه معرضين والمراد بهم اهل مكة والمراد بالايات انشقاق القمر وغيره وقال
عطا يريد من ايات القران قوله الا كانوا هذه الجملة الكونية في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان احدهما
انه الضمير في ياتيهم والثاني انه من اية وذلك لتخصصها بالوصف وياتيهم يحتمل ان يكون ماضي الفعل كقوله
كانوا ويحتمل ان يكون مستقبل المعنى كقوله تاتيهم واعلم ان الفعل الماضي لا يقع بعد الا باحد شرطين اما ان تقدمه
فعل كهذه الاية او يقترن بقد نحو ما زيد الا قد قام وهنا التفات من خطاب بقوله خلقكم الى الغيبة بقوله
وما تاتيهم قوله فقد كذبوا الفا هنا للتعقيب يعني ان الاعراض عن الايات اعقبه التكذيب وقال الزمخشري
فقد كذبوا والمراد ما خلق هاهنا القران وقيل جميع الايات فصل واعلم انه تعالى رتب احوال هولاء
الكفار على ثلاث مراتب اولها كونهم معرضين عن التامل والنظر في الدلايل والمرتبة الثانية كونهم مكذبين
بها وهذه ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشي قد لا يكون جاهلا فان من تدرب بعقله عنه فاذا صار مكذبا به
فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزين بها لان فصل قد لا يبلغ تكذيبه الى حد
الاستهزا فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الذات القصوى في الانكار ثم بين تعالى ان هذه الكفار وصلوا في
هذه المراتب الثلاث على هذا الترتيب قوله فسوف ياتيهم انبا ما كانوا به يستهزون الانبا جمع نبا وهو
ما قد يعظم وقعه من الاخبار وفي الكلام حذف اي ياتيهم مضمون الانبا وبه متعلق بخبر كانوا ولا يجوز ان تكون
موصولة اسمية والضمير في به عايد عليها ويجوز ان يكون مصدرية قاله ابن عطية اي باكونهم مستهزين وعلى هذا
فالضمير لا يعود عليها لانها اسم عند ومعنى الاية فسوف ياتيهم اخبار استهزايهم وجزاوهم اي سيعلمون عاقبة
استهزايهم اذا عذبوا قيل يوم بدر ويوم القيامة قوله الم يروا كم اهلكنا الاية لما منعهم عن الاعراض والتكذيب
والاستهزا بالتهديد والوعيد اتبعه بما جرى مجرى الموعظة فوعظهم بالاعتبار بالقرون الماضية ولم يجوز ان تكون
استفهامية وخبرية وعلى كلا التقديرين في متعلقة بالروية عن العمل لان الخبرية تجري مجرى الاستفهامية في ذلك
ولذلك اعطيت احكامها من وجوب التقدير وغيره والروية هنا علمية ويضعف كونها بصرية وعلى كلا التقديرين
فهو متعلق بما لان البصرية تجري مجراها فان كانت علمية فصل مفعولين وان كانت بصرية فمفعول واحد
ولم يجوز تميز وان يكون عبارة عن المصدر فينتصب انتصابه باهلكنا اي اهلكنا ومن قرن على هذا صفة لمفعول
اهلكنا اي اهلكنا قوما او نوعا من القرون لان قرنا يراد به الجمع ومن تبعيضية لابتدا الغاية وقال الحوفي من
الثانية بدل من الاول وهذا لا يعقل فهو وهم بين ويجوز ان يكون كم عبارة عن الزمان فينتصب عن الظرف
قال ابو حيان تقديره كم ازمنة اهلكناها وحمل ابو البقا على هذا الوجه من قرن هو المفعول ومن مزيدة
فيه وجاز ذلك لان الكلام غير موجب والمجرور نكرة الا ان ابا حيان منع ذلك بانه لا يقع اذ ذاك المفرد موقع الجمع لو
قلت كم زمانا ضربت رجلا لم يكن مدلول رجل رجالا لان السوال انما وقع عن عدد الازمنة التي ضربت
فيها وبان هذا ليس موضع زيادة من لانها لا تزاد في الاستفهام الا وهو استفهام محض او يكون بمعنى النفي
والاستفهام هنا ليس محضا ولا مرادا به النفي انتهى قال شهاب الدين وجوابه لا نسلم والقرن الجماعة من
الناس وجمعه قرون وقيل القرن مدة من الزمان فيقال ثمانون سنة ويقال ستون سنة ويقال اربعون سنة
ويقال لما روي انه عليه السلام قال لعبد الله بن بشر المازني تعيش قرنا فعاش مائة فيكون معنى الاية على هذه الاقوال
من اهل قرن لان القرن الزمان ولا حاجة الى ذلك الا على اعتقاد انه حقيقة فيه مجاز في الناس وسياتي بيان رجحان
خلافه عليه وعلى القرن الاول انهم القوم المقترنون واشتقاقه من الاقتران قاله الواحدي رحمه الله وسياتي بقيته
الكلام عليه في الصفحة الثانية قوله عز وجل مكناهم في الارض الضمير عليه جمعا باعتبار معناه قاله
ابو البقا رضي الله تعالى عنه والحوفي رحمه الله وضعفه ابو حيان رحمه الله من قرن تمييز لكم فلكم هو المحدث عنها
بالاهلاك وهي المحدث عنها بالتمكين لا بما بعدها ومن قرن جرى مجرى التبيين وكم تحدث عنه وجوز ابو حيان
رحمه الله تعالى ان تكون هذه الجملة استينافا فاجوابا لسوال مقدر كانه قيل ما كان من حالهم فقيل مكناهم وجعله
هو الظاهر وفيه نظر فان النكرة مفتقرة للصفة فجعلها صفة اليق والفرق بين قوله تبارك وتعالى مكناهم
في الارض بما لم نمكن ومكنا له ارضا اي جعل له ارضا هذا قول الزمخشري رحمه الله تعالى واما ابو حيان رضي الله عنه فانه
يظهر من كلامه التسوية بينهما فانه قال يتعدى مكن هنا للذوات بنفسه وبحرف الجر مما لاكثرون بتعديه واللام مكنا
ليوسف انا مكنا له اي لم يمكن لهم وقال ابو عبيدة مكناهم ومكنا لهم لغتان نصحت ونصحت له
قاله ابو علي الجرجاني رحمه الله قوله تبارك وتعالى ما لم نمكن لكم فيها خمسة اوجه احدها ان تكون موصولة
بمعنى الذي وهي حينيذ صفة لموصوف محذوف والتقدير التمكين الذي لم يمكن لكم والعايد محذوف اي الذي لم يمكنه

لكم والثاني انها نكرة صفة لمصدر محذوف تقديره تمكينا لم يمكنه لكم ذكره الحوفي رحمه الله تعالى انه تعالى ورده ابو حيان رحمه الله الاول بان ما بمعنى الذي لا يكون صفة بل معرفة وان كان الذي يقع صفة لها لو قلت ضربت ضربا ما ضرب زيد تريد الضرب الذي ضرب به زيد لم يجز فان قلت الضرب الذي ضربه زيد جاز انما لم يجز الثالث ان يكون مفعولا بها لكن على المعنى لان معنى قوله تبارك وتعالى مكناهم اعطيناهم ما لم نعطكم ذكره ابو البقا رحمه الله قال ابو حيان رحمه الله هذا تضمين لا ينقاس الرابع ان يكون ما مصدرية والزمان محذوف اي مدة ما لم نمكن لكم والمعنى مدة انتفا التمكين لكم والخامس ان يكون نكرة موصوفة بالجملة المنفية والعايد محذوف اي شيئا لم نمكنه لكم ذكرهما ابو البقا رحمه الله تعالى لو قدره ابو البقا بخاص لكان احسن من تقديره بلفظ شي فكان يقول مكناهم تمكينا لم نمكنه لكم والضمير في يروا قيل على انه عايد على المستهزين والخطاب في لكم راجع اليهم ايضا فيكون على هذا التفاتا فايدته التعريض بقلة تمكين هولاء ونقصهم عن احوال اولئك ومع تمكينهم وكونهم قد حل بهم الهلاك فكيف وانتم اقل منهم تمكينا وعددا وقال ابن عطيه رحمه الله تعالى والمخاطبة في لكم للمومنين ولجميع المعاصرين لهم لسائر الناس كافة فانه قيل ما لم نمكن يا اهل العصر هذا لكم ويحتمل ان يقدر بمعنى القول لهم اولا الكفرة كانه قال يا محمد قل لهم الم يروا كم اهلكنا الاية الكريمة فاذا اخبرت انك قلت او امرت بقال ذلك في فصيح كلام العرب ان يحكي الالفاظ المقولة بعينها فيجي بلفظ المخاطبة وان يأتي بالمعنى في الالفاظ بالغيبة دون الخطاب انتهى ومثاله قلت لزيد ما اكرمك وما اكرمه والقرن لفظ يقع على معان كثيرة فالقرن الامة من الناس سموا بذلك لاقترانهم في مدة من الزمان ومنه قوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرني وقال الشاعر في ذلك المعنى

اخبر اخبار القرون التي مضت ۝ ادب كاني كلما قمت راكع

وقال قيس بن ساعدة ۝ في الذاهبين الاولين من القرون لنا بصاير ۝ وقيل صلة الارتفاع ومنه قرن الثور فسموا بذلك لارتفاع السن وقيل لان بعضهم يقرن ببعض ويجعل مجتمعا معه ومنه القرن للحبل يجمع به بين البعيرين ويطلق على المدة من الزمان ايضا وهل اطلاقه على الناس والزمان بطريق الاشتراك فاذا قلنا بالراجح فايها الحقيقة والظاهر انها القوم لانه غالب مما يطلق عليهم والغلبة موذنة بالاصالة غالبا وقال ابن عطيه رحمه الله القرن ان يكون وفاة الاشياخ وولادة الاطفال ويظهر ذلك من قوله وانشانا بعدهم قرنا اخرين فجعله بمعنى وليس بواضح وقيل القرن الناس المجتمعون كما تقدم قلت السنون وكثرت واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرني وبقوله في الذاهبين الاولين من القرون لنا بصاير وبقول القايل في ذلك رضي الله عنه وارضاه ۝ اذا ذهب القوم الذي كنت فيهم ۝ وخلفت في قرن فانت غريب

فاطلقوه على الناس بقيد الاجتماع ۝ ثم اختلف الناس في كمية القرن حال اطلاقه على الزمان فالجمهور على انه مائة سنة واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام تعيش قرنا فعاش مائة سنة وقيل مائة وعشرون سنة وهو راي حسن البصري قاله اياس بن معاوية وزرارة بن ابي اوفي وقيل ثمانون نقله صالح بن عباس وقيل سبعون قاله الفرا وقيل ستون لقوله عليه السلام معترك المنايا ما بين الستين الى السبعين وقيل اربعون حكاه محمد بن سيرين رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك الزهراوي ايضا رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل ثلاثون حكاه النقاش عن ابي عبيدة كانوا يرون ان ما بين القرنين ثلاثون سنة وقيل عشرون سنة وهو راي الحسن البصري وقيل ثمان عشرة سنة وقيل هو المقدار الوسط مثل اعمار اهل ذلك الزمان واستحسن هذا لان الزمن القديم كانوا يعيشون اربعمائة سنة وثمانماية والفا واكثر واقل ومعنى الاية اعطيناهم ما لم نعطكم وقال ابن عباس امهلناهم في العمر كقوم نوح وعاد وثمود قوله تعالى وارسلنا السما عليهم مدرارا يعني المطر مفعالا من الدر ومدرارا حال من السما ان اريد بها السحاب يوصف بكثرة التتابع ايضا قال ابن عباس مدرارا ايعانا في اوقات الحاجات وان لا اريد به الما وكذلك ويدل على انه يراد به الما قال ابن عباس قوله في الحديث في اثر الما كانت من الليل ويقولون ما زلنا نطا السما حتى اتيناكم ومنه قول الشاعر رحمه الله تعالى

اذا نزل السما بارض قوم ۝ رعيناه وان كانوا غضابا

اي رعيناه ما نشا عنه وان بها هذه المظلة فلابد من حذف مضاف اي مطر السما ويكون مدرارا حالا وصيغة مدرارا ومفعال للمبالغة كامراة مذكار ومئناث قال واصله من در اللبن وهو كثرة وروده على الحالب ومنه لا در دره في الدعا عليه بقلة الخير وفي المثل سبقت درته غراره وفي مثل قولهم سبق سيله مطره واستدر الجزي كناية عن طلبها الفحل قالوا لانها اذا طلبته حملت فولدت فدرت قوله تعالى وجعلنا الانهار تجري من تحتهم ان جعلنا جعل تصييرية كان تجري مفعولا ثانيا وان جعلناها ايجادية كان حالا ومن تحتهم يجوز فيه اوجه ان يكون متعلقا بتجري وهو الظاهر وان يكون حالا امام فاعل تجري ومن الانهار وان يكون مفعولا ثانيا

لجعلنا

لجعلنا وتجري على هذا حال من الضمير في الحال وفيه ضعف لتقدمها على العامل المعنوي ويجوز ان يكون من تحتهم حالا من الانهار كما تقدم وتجري حال من الضمير المستكن وفيه الضعف المتقدم **فصل** المراد من قوله وجعلنا الانهار تجري من تحتهم كثرة البساتين والمعنى انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اكثر مكة المترفة ثم مع هذه الزيادة في العز وكثرة العدد والبسطة في المال والجسم لما كفروا اجرى عليهم ما سمعتم من اهلاكهم وهذا يوجب الاعتبار فان قيل ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا والهلاك غير مختص بهم بل الانبيا والمومنون قبلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع انه يشترك فيه الكافر والمومن فالجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المراد منه انهم باعوا الدين بالدنيا فعوقبوا بسبب الامتناع من الايمان وهذا المعنى غير مشترك بين الكافر والمومن والله اعلم فان قيل كيف قال الم يروا كم اهلكنا قبلهم مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه وايضا فهم لم يشاهدوا وقايع الامم السالفة قبلهم فالجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد ان يقال انهم ما سمعوا اخبارهم ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار فان قيل اي فايدة في ذكر انشا قرن اخرين بعدهم فالجواب ان فايدته التنبيه ان لا يتعاظمه اهلاكهم واخلا بلاده منهم فانه قادر على انشا اخرين بدلا منهم يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها ومن بعدهم متعلق بانشانا قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون حالا من قرن لانه ظرف زمان يعني انه لو تاخر عن قرن لكان يتوهم جواز كونه صفة له فلما تقدم عليه قد يتوهم ان يكون حالا منه لكنه منع ذلك بكونه ظرف زمان والزمان لا يخبر به عن الجثث ولا يوصف به وقد تقدم انه يصح ذلك بتاويل في البقرة عند قوله تعالى والذين من قبلكم واخرين صفة لقرن لانه اسم كقوم ورهط فكذلك اعتبر معناه ومن قال ان القرن الزمان قد يضاف اي اهل قرن اخرين وقد تقدم انه مرجوح والله اعلم

قوله تعالى ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم الاية الكريمة قال القرطبي ومقاتل نزلت هذه الاية في النضر بن الحرث وعبد الله بن امية ابي ونوفل بن خويلد قالوا يا محمد لن نومن لك حتى تاتينا بكتاب من عند الله ومعه اربع من الملايكة يشهدون معه انه من عند الله وانك رسوله فانزل الله عز وجل ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس من عندي فلمسوه بايديهم اي عاينوه ومسوه بايديهم وذكر اللمس ولم يذكر المعاينة لان اللمس ابلغ في ايقاع العلم من الروية وان السحر يجري على المرئي دون الملموس قوله تعالى في قرطاس يجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لقرطاس سوا اريد بكتاب المصدر ام الشي المكتوب ويجوز ان يتعلق بنفس كتابا سوا اريد به المصدر ام الشي المكتوب ومن مجي الكتاب بمعنى المكتوب قوله رضي الله تعالى عنه وارضاه ۝ صحيفة ملبك كتابها ۝ ومن الناس من جعل كتابا في الاية الكريمة مصدرا لان نفس الكتب لا يوصف بالانزال الا بتجوز بعيد ولكنهم قد قالوه هنا ويجوز ان يتعلق في قرطاس بنزلنا والقرطاس الصحيفة يكتب فيها من رق وكاغد وغيره وهو بكسر القاف وضمها والفصيح الكسر وقري بالضم شاذا نقله ابو البقا رحمه الله تعالى والقرطاس اسم اعجمي معرب ولا يقال قرطاس الا اذا كان مكتوبا والا فهو طرس وكاغد وقال زهير ۝ لها اخاديد من اثار ساكنها ۝ كما تردد في قرطاسه القلم ۝ فلمسوه بايديهم الضمير المنصوب يجوز ان يعود على القرطاس وان يعود على كتاب بمعنى مكتوب وبايديهم متعلق بلمسوه والبا للاستعانة كما عملت بالقدوم قوله لقال جواب لو جاء على الافصح من اقتران جوابها المثبت باللام وان نافية وهذا مبتدا والا سحر خبره فهو استثنا مفرغ والجملة المنفية في محل نصب بالقول واوقع الظاهر موقع المضمر في قوله تعالى الذين كفروا شهادة عليهم بالكفر والجملة الامتناعية لا محل لها من الاعراب لاستينافها ومعنى الاية الكريمة انه لا ينفع معهم شي لما سبق فيهم من علمي والله اعلم قوله تعالى وقوله لولا انزل عليه ملك الاية الكريمة وهذه شبهة ثالثة من شبه منكري النبوة فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يبعث ذلك الرسول من الملايكة لان الملك اكثر علما واشد قدرة ومهابة والشك في رسالته قليل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فانما يستعين في تحصيله بمن هو اقدر على تحصيله واذا كان وقوع الشبهات في نبوة الملايكة اقل وجب ان لو بعث الله الى الخلق لكان ذلك الرسول من الملايكة قوله وقالوا لولا الظاهر ان هذه الجملة مستانفة سيقت للاخبار لفرط تعنتهم وتقلبهم في كفرهم قيل ويجوز ان تكون معطوفة على جواب لو اي لو نزلنا عليك كتابا لقالوا كذا وكذا ولقالوا لولا انزل عليه ملك وجي بالجواب على احد الجايزين اعني حذف اللام من المثبت وفيه بعد لان قولهم لولا انزل ليس مترتبا على قوله لو انزلنا ولولا هنا تخصيصية والضمير في عليه الظاهر عوده على النبي صلى الله عليه وسلم وقيل يجوز ان يعود على الكتاب والقرطاس والمعنى لو انزل على الكتاب ملك يشهد بصحته كما يروى في القصة انه قال لن نومن لك حتى تخرج بكتاب ومعه اربع ملايكة يشهدون فهذا يظهر على راي من يقول ان الجملة من قوله وقالوا لولا انزل معطوفة جواب لو فانه متعلق به من حيث المعنى حينئذ **فصل** واعلم ان الله تبارك وتعالى اجاب عن هذه الشبهة بوجهين احدهما قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضا الاتمام

والالزام والمعنى ولو انزلنا ملكا لقضي الامر لم يومنوا واذا لم يومنوا استوجبوا العذاب وهذه سنة الله تعالى في الكفار والوجه الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون لان الادمي اذا راى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر كاضياف ابراهيم واضياف لوط وخصم داود وجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا واعلم ان عدم ارسال الملك فيه مصالح احدها ان رؤية ذلك الملك على البشرية قاهرة فتقدير نزوله على الكفار فربما لم يومنوا الا ان يشا الله واذا لم يومنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال وثانيها ما ذكرنا من عدم قدرتهم على رؤية الملائكة وثالثها ان انزال الملك معجزة جارية قاهرة جارية مجرى الالجا وازالة الاختيار وذلك يخل بمسئلة التكليف ورابعها ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات من وجوه اخرى وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا ما حصل لك من القوة والقدرة والعلم لفعلنا مثل فعلك فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه والمراد من قوله تعالى ثم لا ينظرون لنا التنبيه على عدم الانظار اشد من قضا الامر لان المفاجاة اشد من نفس الشدة قال قتادة لو انزلنا ملكا ثم لم يومنوا لعجل لهم العذاب ولم يوخروا طرفة عين وقال مجاهد وقضي الامر لقامت القيامة وقال الضحاك لو اتاهم ملك في صورته لماتوا قوله ولو جعلناه ملكا يعني لو ارسلنا اليهم ملكا لجعلناه رجلا يعني في صورة رجل ادمي لانهم لا يستطيعون النظر الى الملائكة وكان جبريل عليه الصلاة والسلام ياتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي وجاء الملكان الى داود عليه الصلاة والسلام في صورة رجلين ولان الجنس اميل وايضا فان طاعة الملائكة قوية ويستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم بالاقدام على المعاصي قوله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون في ما قولان احدهما انها موصولة بمعنى الذي اي ولخلطنا عليهم ما يخلطون على انفسهم او على غيرهم قاله ابو البقا رحمه الله تعالى ويكون ما يلبسون مفعولا بها والمعنى شبهنا عليهم بما لا يدرون املك هو ام ادمي ثانيها مصدرية وللبسنا عليهم ما يلبسون على غيرهم ويشككونهم والمعنى شبهوا على ضعفائهم فشبه عليهم قال ابن عباس هم اهل الكتاب فرقوا دينهم وحرفوا الكلم عن مواضعه فلبس الله عليهم ما لبسوا وقرا ابن محيصن ولبسنا بلام واحدة هي لام الفعل ولم يات بلام في الجواب اكتفا بها في المعطوف عليه وقرا الزهري وللبسنا بلامين وتشديد الفعل على التكثير قال الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون ذلك الملك بشرا فيعودوا سوالهم انا لا نرضى برسالة البشر والله اعلم قوله تعالى ولقد استهزي برسل من قبلك الاية قرا حمزة وعاصم وابو عمرو بسكون الدال على اصل التقاء الساكنين والباقون بالضم على الاتباع ولم يبال بالساكن لانه حاجز غير حصين وقد تقدمت بدلايلها في سورة البقرة عند قوله فمن اضطر وبرسل متعلق باستهزي ومن قبلك صفة لرسل وتاويله ما تقدم في وقوع من قبل صلة والمراد من الاية الكريمة التسلية لقلب الرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا فاعل ما كانوا وما يجوز ان تكون موصولة اسمية والعائد الهاء في به وبه متعلق بيستهزءون ويستهزءون خبر الكان ومنهم متعلق بسخروا على ان الضمير يعود على الرسل قال تبارك وتعالى ان تسخروا منا فانا نسخر منكم ويجوز ان يتعدى بالبا نحو سخرت به ويجوز ان يتعلق منهم بمحذوف على انه حال من فاعل سخروا والضمير في منهم يعود على الساخرين وقال ابو البقا وقال الحوفي على امم الرسل ورد على ابي البقا بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا قال ابو حيان عن الحوفي بانه يلزم اعادته على غير مذكور وجوابه انه في قوة المذكور ورد ابو البقا بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا كائنين من المستهزئين لا حاجة الى هذه الحال لانها مفهومة من قوله سخروا وجواز ان يكون ما مصدرية ذكره ابو حيان ولم يتعرض للضمير في به والذي يظهر انه يعود على الرسول الذي يتضمنه الجمع فكانه قيل فحاق بهم عاقبة استهزائهم بالرسول المندرج في جملة الرسل واما على راي الاخفش وابن السراج فيعود على ما المصدرية لانها اسم عندهما وحاق الفه منقلبة عن يا بدليل يحيق كباع يبيع والمصدر حيق وحيوق وحيقان كالغليان والنزوان وزعم بعضهم انه من الحوق وهو المستدير بالشي وبعضهم انه من الحق فابدلت احدى القافين بالتطبيب وهذان ليسا بشي اما الاول فلاختلاف المادة الا ان يريدوا الاشتقاق الاكبر واما الثاني فلانها مجردة من غير دليل ومعنى وقيل عاد عليه وبال امره قاله الفرا وقيل دار وقال ربيع بن انس نزل وقال عطا حل والمعنى يدور على الاحاطة والشر ولا يستعمل الا في الشر قال الشاعر في ذلك

فاوطا جرد الخيل عقر ديارهم ... وحاق بهم من باس ضبة حائق

وقال الراغب واصله حق فقلبت نحو زل وازل وقد قرى فازلهما وازالهما وعلى هذا ذمه واذمه وقال

الازهري جعل ابو اسحاق حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة قال جابر ان يكون الحوق فعلا من حاق يحيق كانه في الاصل حيوق فقلبت اليا واوا لانضمام ما قبلها وهل تحتاج الى تقدير مضاف قبل ما كانوا نقل الواحدي عن اكثر المفسرين ذلك اي عقوبة ما كانوا وجزا ما كانوا قال هذا واذا جعلت ما عبارة عن القران الكريم والشريعة وما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وان جعلت ما عبارة عن العذاب الذي كان يوعدهم به النبي صلى الله عليه وسلم ان لم يومنوا استغنيت عن تقدير المضاف والمعنى فحاق بهم العذاب الذي يستهزءون به والسخرية والتهكم ويقال سخر منه وبه ولا يقال الاستهزا به فلا يتعدى بمن وقال الراغب سخرت به اذا سخرته للهزو ومنه يقال رجل سخرة بفتح الخا اذا كان يسخر من غيره وسخرة بسكونها ان كان يسخر منه ومثله ضحكة وضحكة ولاسقاس وقوله فاتخذتموهم سخريا يحتمل ان يكون من التسخير وان يكون من السخرية وقد قرى سخريا وسخريا بضم السين وكسرها وسياتي لذلك مزيد بيان في موضعه ان شا الله تعالى قوله تعالى قل سيروا في الارض الاية الكريمة لما صبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاية الاولى حذر القوم في هذه الاية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وصلتم اليه من الدنيا ولذاتها بل سيروا في الارض تعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب بمن كذب الرسل من الامم السالفة قبلكم بحذر كفار مكة ويحتمل هذا السير ان يكون بالعقول والفكر ويحتمل السير في الارض قوله تعالى فانظروا عطف على سيروا ولم يجي في القران العطف في مثل هذا الموضع الا بالفا وهنا جا بثم فيحتاج الى فرق فذكر الزمخشري الفرق وهو انه جعل النظر مسببا عن السير في قوله فانظروا فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين وهنا معناه اباحة السير في الارض في قوله للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في اثار الهالكين ونبه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح قال ابو حيان رضي الله عنه وما ذكره اولا متناقض لانه جعل النظر مسببا عن السير فكان السير سببا للنظر ثم قال فكانه قيل سيروا لاجل النظر فجعل السير معلولا بالنظر والنظر له فتناقضا ودعوى ان الفا سببية دعوى لا دليل عليها وانما معناها التعقيب فقط ولما في ما عرف من فهم السببية من قرينة غيرها قال وعلى تقدير تسليم افادة السبب فلو كان السير هنا سيرا باحة لم يرض ودليله في كتب النحو ومثل هذا المكان في كون الزمخشري جعل شيا علة ثم جعله معلولا كما سياتي ان شا الله تعالى في الفتح ويا في هنا جوابه قوله كيف كان عاقبة خبر مقدم وعاقبة اسمها ولم يونث فعلها لان تانيثها غير حقيقي ولانها بتاويل المال والمنتهى فان العاقبة على وزن فاعلة وهو محفوظ في الفاظ تقدم ذكرها وهي منتهى الشي وما يصير اليه والعاقبة اذا اطلقت بالثواب قال تعالى والعاقبة للمتقين وبالاضافة قد يستعمل في العقوبة كقوله تبارك وتعالى ثم كان عاقبة الذين اساءوا السوء فكان عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها فصح ان يكون استعارة من ضده لقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وكيف معلقة للنظر فهي في محل نصب على اسقاط الخافض لان معناه هنا التفكر والتدبر قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض لانه لمن خبر مقدم واجب التقديم لاشتماله على ما له صدر الكلام فان من استفهامية وما هي بمعنى الذي والمعنى لمن استقر الذي في السموات وقوله قل لله قيل انما امره ان يجيب وان كان المقصود ان يجيب غيره ليكون اول من بادر الى الاعتراف بذلك وقيل لما سالهم كانهم قالوا لمن هو فقال الله قل لله ذكره الجرجاني فعلى هذا قوله قل لله فيه جواب للسوال المضمر الصادر من جهة الكفار وهذا يفيد لانهم لم يكونوا يشكوا في انه لله وانما هذا سوال تبكيت وتوبيخ ولو اجابوا لم يسعهم ان يجيبوا الا بذلك وقال ابن الخطيب ان الله تعالى امره بالسوال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون جوابه قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولما كانت امكان الحدود والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها لله وملكا له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسوال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى معرفته البتة كما قال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله لله خبر مبتدا محذوف اي هو وذلك لله تعالى

فصل

والمقصود من هذه الاية الكريمة تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة اما تقرير اثبات الصانع فلان احوال العالم العلوي والسفلي يدل على ان هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها واذا كان كذلك كان اختصاص كل جزء منها بصفة معينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة وهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على الممكنات عالما بكل المعلومات وهي القدرة والعلم ممتنع زوالهما فوجب صحة الاعادة ثانيا واذا ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده لا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام من الله الى الخلق

غير ممتنع فدلت هذه الاية الكريمة على هذه المطالب الثلاثة ولما سبق هذه المسايل الثلاثة ذكرها الله تبارك
وتعالى بعدها هذه الاية الكريمة لتكون مقرونة بمجموع تلك المطالب **قوله تعالى** كتب على نفسه الرحمة
اى قضى واوجب ايجاب تفضل انه مستحق عليه تعالى وقيل معناه القسم على هذا وقوله ليجمعنكم في محل النصب
على انها بدل من الرحمة لانه فسر قوله تعالى ليجمعنكم بانه امهلهم وامدلكم في العمر والرزق مع كفركم فهذا تفسير
للرحمة وقد ذكر الفرا هذين الوجهين اعنى ان هذه الجملة عند قوله تعالى الرحمة او ان ليجمعكم بدل منها فقال ان
شئت جعلت الرحمة غاية وان شئت استانفت بعدها ليجمعكم فان شئت جعلتها في موضع نصب كما قال
تبارك وتعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم قال شهاب الدين رحمه الله واستشهاده بهذه الاية
الكريمة حسن جدا ورد ابن عطية هذا بانه يلزم دخول نون التوكيد فيما ذكر وهو صحيح ورد كون ليجمعكم بدلا
من الرحمة لوجه وهو ان ليجمعكم جواب قسم وجملة الجواب وحدها لا موضع لها من الاعراب انما يحكم على موضع
جملتي القسم والجواب بمحل الاعراب قال شهاب الدين وقد خلط المكي المذهبين وجعلهما مذهبا واحدا
فقال ليجمعنكم في موضع نصب على البدل من الرحمة واللام لام قسم فهي جواب كتب لانه بمعنى اوجب ذلك على
نفسه ففيه معنى القسم وقد ظهر جواب عما اورده ابو حيان على غير مكي وذلك انهم جعلوا ليجمعنكم بدلا من الرحمة
يعني وفيها المحذوف واستغنوا عن ذكر القسم لاسيما وهو غير مكي وهو مذكور واما مكي فلا يظهر هذا جوابا له
لانه نص على انه جواب لكتب فمن حيث جعله جوابا لكتب لا محل له ومن حيث جعله بدلا كان محله النصب فتنافيا
والذي ينبغي في هذه الاية الكريمة ان يكون الوقف عند قوله الرحمة وقوله ليجمعنكم جواب قسم محذوف اي والله
ليجمعنكم والجملة القسمية لا محل لها مما قبلها من حيث الاعراب وان تعلقت به من حيث المعنى والى على بابها ليجمعنكم
منتهين الى يوم القيمة وقد يشهد له قراءة من قرا تهوى اليهم بفتح الواو والى انها لا ضرورة هنا الى ذلك وتقدم الكلام
في لا ريب فيه في اول البقرة حال من يوم والضمير في فيه يعود على اليوم وقيل يعود على الجمع المدلول عليه بالفعل
لانه رد على منكري القيمة **فصل** قال بعضهم هذا كلام مبتدا لا تعلق له بما قبله فيه تصريح بكمال
الهيبة تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم انه تبارك وتعالى يرحمهم بالامهال ورفع الاستيصال وبين
انه يجمعهم الى يوم القيمة انه لا يهملهم فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة اي يمهلهم وقوله ليجمعكم الى يوم القيمة
انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم بكل ما فعلوا وقال اخرون انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على
نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل انه تبارك وتعالى يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه كالتفسير
لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة **فصل** اختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقيل انه تبارك وتعالى يمهلهم
مدة عمرهم ويدفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة وقيل المراد كتب ربكم على نفسه الرحمة لما نزل
التكذيب بالرسل وقيل ترغيبهم وتاب **فصل** روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي **وروى** ابو الزناد
عن الاعرج عن ابي هريرة ان رحمتي سبقت غضبي وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله مائة رحمة واحدة بين الجن والانس والهوام والبهايم فيها يتعاطفون وبها
يتراحمون وبها تعطف الوحوش على اولادها واخر تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة **وعن**
عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال قدم على النبي صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امراة من السبي قد تحلب ثديها
تسعى اذ وجدت صبيا في السبي فاخذته فالصقته ببطنها فارضعته فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا وهي تقدر على ان لا تطرحه فقال الله ارحم بعباده من هذه بولدها **قوله**
تعالى الذين خسروا انفسهم فيه ستة اوجه. احدها انه منصوب باضمار اذم وقدره الزمخشري باريد وليس بظاهر. الثاني
انه مبتدا الخبر عنده بقوله فهم لا يومنون وزيدت الفا في خبره لما تضمن من معنى الشرط قاله الزجاج كانه قيل من يخسر
نفسه فهو لا يومن. الثالث انه مجرور على انه نعت. الرابع انه بدل منهم وهذان الوجهان بعيدان. الخامس انه منصوب
على البدل من ضمير المخاطب وقد عرف ما فيه وهو انه هل يبدل من ضمير الحاضر بدل كل من كل في غير احاطة ولا
شمول ام لا. ومذهب الاخفش جوازه وقد تقدم دليل الفريقين ورد المبرد عليه مذهبه بان البدل من ضمير لا يجوز
كما لا يجوز مررت بك زيد وهذا عجب لانه استشهد بمحل النزاع وهو مررت بك زيد ورد ابن عطية رحمه الله تعالى
ايضا في الاية بخالف للمثال لان الفايدة في البدل مترتبة من الثاني فاما في مررت بك زيد فلا فايدة في الثاني
وقوله ليجمعنكم يصلح لمخاطبة الناس كافة فيفيد ابدال الذين من الضمير انهم هم المخصوصون بالخطاب وخصوا
على جهة الوعيد ويجي هذا ابدال البعض من الكل. قال ابو البقا هذا الرد ليس بجيد لانه اذا جعلنا ليجمعكم صالحا
لخطاب جميع الناس كان الناس بدل بعض ويحتاج اذ ذاك الى ضمير تقديره خسروا انفسهم منهم وقوله فيفيد

ابدال

ابدال الذين من الضمير انهم هم المخصوصون بالخطاب وخصوا على جهة الوعيد وهذا يقتضي ان يكون بدل كل من كل فتناقض
اول كلامه مع اخره لانه من حيث الصلاحية بدل البعض من حيث اختصاص الخطاب بهم يكون بدل كل من كل بعض من حيث الخطاب
بهم يكون بدل كل فتناقضا قال شهاب الدين ما بحث على التناقض لانه بدل الكل من البعض جملة المخصصات
كالتخصيص والغاية والشرط نص العلما رضي الله تعالى عنهم على ذلك فاذا تقرر ذلك فالمبدل منه بالنسبة الى اللفظ
في الظاهر عام وفي المعنى ليس المراد به الا ما اراده المتكلم فاذا اوردوا اقتلوا المشركين بني فلان مثلا فالمشركون
صالح لكل مشرك من حيث اللفظ ولكن المراد به بنو فلان فالعموم في اللفظ والخصوص في المعنى فكذا قول ابي محمد
يصلح لمخاطبة الناس معناه انه يعمهم لفظا وقوله فيفيد ابدال الضمير الى اخره هذا المختص فلا يجي تناقض البتة
وهذا مقيد في اصول الفقه. السادس انه مرفوع على الذم او رفع اي اريد الذين خسروا انفسهم او انتم الذين خسروا
انفسهم **قال** شهاب الدين رحمه الله تعالى انما يقدر المبتدا انتم ليرتبط مع قوله ليجمعنكم وقوله خسروا انفسهم
من مراعاة الموصول ولو قال انتم الذين خسرتم انفسكم مراعاة للخطاب لجاز يقول بقول الذي قال انت الذي تعدوان
شئت تعدت **فصل** ظاهر اللفظ يدل على خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس فان قيل ان هذا يدل
على ان سبق القضا بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وهو مذهب اهل السنة **قوله تعالى**
وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم قوله وله ما سكن جملة من مبتدا وخبر وفيها اظهرهما استيناف اخبار
بذلك والثاني انها في محل نصب نسقا على قوله لله اي على الجملة المحلية بقل اي قل هو لله وقل له ما سكن وما موصولة بمعنى
الذي ولا يجوز غير ذلك وسكن قيل معناه ثبت واستقر ولم يذكر الزمخشري غيره كقولهم فلان يسكن بلدة كذا. ومنه قوله
تبارك وتعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وقيل هو من سكن مقابل تحرك فعلى الاول لا حذف في الاية الكريمة قال
الزمخشري وتعديه بفي كما في قوله وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم ورجح هذا التفسير ابن عطية وعلى الثاني اختلفوا
فمنهم من قال لا بد من محذوف لفهم المعنى وقدر ذلك المحذوف معطوفا فقال تقديره وله ما سكن وما تحرك كقوله
في موضع اخر تقيكم الحر اي والبرد وحذف المعطوف منقاس في كلامهم وانشد القايل في ذلك

كان الحصا من خلفها وامامها ۞ اذا احذفته رجلها حذف اعسرا ۞ وقال الاخر
رضي الله عنه ۞ فما كان بين الخير لو جا سالما ۞ ابو حجر الا ليال قلايل

يريد يدها ورجلها وبين الخير وبيني ومنهم من قال لا حذف لان كل متحرك قد يسكن. وقيل لان المتحرك قد يسكن
وقيل اقل والساكن اكثر فلذلك اوثر بالذكر. وقيل انما خص السكون بالذكر لان النعمة فيه اكثر والله اعلم **فصل**
قال ابو مسلم وجه نظم الاية الكريمة انه تبارك وتعالى ذكر في الاية الكريمة الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما
وفي هذه الاية الكريمة ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات فاخبر انه تبارك وتعالى
مالك للمكان والكاينات ومالك للزمان قال محمد بن جرير كلما طلعت عليه الشمس وغربت فهو من ساكن الليل والنهار
والمراد جميع ما في الارض وقيل معناه له ما يمر عليه الليل والنهار وهو السميع لاصواتهم العليم باسرارهم **قوله**
تعالى قل اغير الله اتخذ وليا الاية اغير الله مفعول اول لاتخذ وليا مفعول ثان وانما قدم المفعول الاول على فعله
لمعنى وهو انكار ان يتخذ غير الله وليا لا اتخاذ الولي ونحوه قولك لمن يهين زيدا وهو مستحق للاكرام ازيدا اهنت
ام انكرت ان يكون مثله مهانا وقد تقدم ايضاح هذا في قوله تعالى ا انت قلت للناس ومثله اغير الله ابغي ربا قل
اغير الله تامروني اعبد الكم الذكرين حرم وهو كثير ويجوز ان يكون اتخذ متعديا لواحد فيكون غير منصوبا على الحال
من وليا لانه في الاصل صفة له ولا يجوز ان يكون استثنا البتة كذا منعه ابو البقا ولم يبين وجهه والذي يظهر
ان المانع تقدمه على المستثنى منه في المعنى وهو وليا واما المعنى فلا يابا الاستثنا لان الاستفهام لا يراد به
حقيقته بل يراد به الانكار فكانه قيل لا اتخذ وليا غير الله ولو قيل كذا لكان صحيحا فظهر ان المانع عنده انما هو التقديم
على المستثنى منه لكن ذلك جايز وان كان قليلا ومنه

ومالي الا ال احمد شيعة ۞ ومالي الا مذهب الحق مذهب ۞

وقرا الجمهور فاطر بالجر وفيها تخريجان احدهما وبه قال الزمخشري والحوفي وابن عطية صفة للجلالة المجرورة بغير
ولا يضر الفصل بين الصفة والموصوف بهذه الجملة الفعلية ومفعولها لانها ليست باجنبية اذ هي عاملة
في عامل الموصوف. الثاني واليه نحا ابو البقا رحمه الله تعالى انه بدل من اسم وكانه فر من الفصل بين الصفة
وموصوفها **فصل** هذا لازم في البدل فانه فصل بين التابع ومتبوعه ايضا فيقال ان الفصل بين البدل
والمبدل اسهل لان البدل على نية تكرار العامل فهو اقرب الى الفصل وقد يرجح تخريجه بوجه اخر وهو ان فاطر اسم فاعل
والمعنى حتى تكون اضافته غير محضة فيلزم وصف المعرفة بالنكرة لانه في نية الانفصال من الاضافة لا يقال
الله فاطر السموات والارض فيما مضى ولا يراد حال ولا استقبال لان كلام الله تبارك وتعالى قديم متقدم على خلق

السموات فيكون المراد به الاستقبال قطعًا ويدل على جواز كونه في نية التنوين ما يأتي ذكره عن ابي البقا قريبا وقرا
ابن ابي عبلة برفعه وتخريجه انه خبر مبتدا محذوف وخرجه ابن عطية على انه مبتدا فيحتاج الى تقدير خبر
والدلالة عليه حقيه بخلاف تقدير المسئلة فانه ضمير الاول اي هو فاطر وقرا شاذا بنصبه وخرجه ابو البقا
على وجهين احدهما انه بدل من وليا قال والمعنى على هذا اجعل فاطر السموات والارض غير الله كذا قدره وفيه
نظر لانه جعل المفعول الاول وهو غير الله مفعولا ثانيا وجعل المبدل من المفعول الثاني مفعولا اول والتقدير عكس
التركيب الاصلي والثاني انه صفة لوليا قال ويجوز ان تكون صفة لوليا والتنوين مراد قال شهاب الدين
رحمه الله يعني بقوله التنوين مراد ان اسم الفاعل عامل تقديره فهو في نية الانفصال ولذلك وقع صفة للنكرة
كقوله تعالى عارض ممطرنا وهذا الوجه لا يكاد يصح اذ يصير المعنى اتخذ غير الله وليا فاطر السموات والارض الى
اخره فيصير ذلك الولي بانه فاطر السموات والزهري فطر على انه فعل ماض وهي جملة في محل نصب من الجلالة
كما كان فاطر صفتها في قراة الجمهور ويجوز على راي ابي البقا ان تكون صفة لوليا ولا يجوز ان تكون صفة للجلالة
لان الجملة نكرة والفطر الشق مطلقا وقيده الراغب بالشق طولا وقيده الواحدي بشق الشي عند ابتدائه والفطر
الابداع والاختراع على غير مثال يحتذى وعن ابن عباس ما كنت ادري ما معنى فطر وفاطر حتى اختصم الي اعرابيان
في بير فقال احدهما انا فطرتها اي انشاتها ويقال فطرت كذا فطرا وفطر هو فطورا وانفطر انفطارا
وفطرت الشاة حلبتها باصبعين وفطرت العجين خبزته في وقته وقوله تبارك وتعالى فطرة الله التي فطر
الناس عليها اشارة منه الى ما فطر اي ابدع وركز في الناس من معرفته ففطرة الله ما ركز من القوة المدركة لمعرفته
وهو المشار اليه بقوله تبارك وتعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله وعليه كل مولود يولد على الفطرة الحديث
وهذه الاية الكريمة نزلت حين دعا الى دين ابائه فقال تعالى قل يا محمد اتخذ وليا ربا معبودا وناصرا ومعينا
قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم القراة المشهورة ببنا الاول للفاعل والثاني للمفعول والضمير لله تعالى والمعنى
وهو يرزق ولا يرزق وهو موافق لقوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وقرا سعيد بن جبير ومجاهد
ابن جبير والاعمش وابو حيوة وعمرو بن عبيد وابو عمرو بن العلا في رواية عنه ولا يطعم بفتح اليا والعين بمعنى
ولا ياكل والضمير لله ايضا وقرا ابن ابي عبلة ويمان العماني ولا يطعم بضم اليا وكسر العين كالضميران اعني هو المستكن
في يطعم عايد على ان الله تبارك وتعالى والضمير في ولا يطعم للولي وقرا يعقوب في رواية ابي المامون وهو يطعم ولا
يطعم ببنا الاول للمفعول والثاني للفاعل عكس القراة المذكورة والضماير الثلاثة اعني هو والمستتر في الفعلين
اي وذلك الولي يطعمه غيره ولا يطعم هو احدا لعجزه وقراة الاشهب وهو يطعم ولا يطعم ببنايهما للفاعل وذكر
الزمخشري فيهما تخريجا بانهما لنفسه فانه قال بعد ان حكى القراة وفسر بان معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري
بمعنى استطعمت ونحوه افرب ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك
وهو يعطي ويمنع ويقدر ويبسط ويغني ويفقر قال شهاب الدين رحمه الله تعالى هكذا ذكر ابو حيان هذه
القراات وقراة اشهب هي كقراة ابن عبلة والعماني سوا لا تخالف بينهما فكان ينبغي ان يذكر هذه القراة لهؤلا
كلهم والا توهم هذا انهما قراتان متغايرتان وليس كذلك ولا يستطيع وقري شاذا يطعم بفتح اليا والعين
ولا يطعم بضم اليا وكسر العين اي وهو ياكل ولا يطعم غيره ذكر هذه المسئلة ابو البقا قال والضمير
راجع الى الولي هو غير الله فهذه ست قراات وفي بعضها فصل وهو تخالف الفعلين من صناعة البديع
تجنيس يسمى تجنيس التشكيل وهو ان يكون الشكل فارقا بين الكلمتين وسماه اسامة بن منقذ تجنيس التحريف
وهذه تسمية قطعية فتسميته بتجنيس التشكيل اولى قوله قل اني امرت ان اكون اول من اسلم يعني من هذه
الامة والاسلام يعني الاستسلام لامر الله تعالى وقيل اسلم اخلص ومن يجوز ان تكون موصوفة واقعة موقع
اسم جمع اي اول فريق اسلم وان تكون موصولة اي اول الفريق الذي اسلم وافرد الضمير في اسلم اما باعتبار
لفظ فريق المقدر واما باعتبار المقدر لفظ من وقد تقدم الكلام على اول فكيف يضاف الى مفرد بالتاويل المذكور
في سورة البقرة قوله تعالى ولا تكونن فيه تاويلان احدهما على اضمار القول اي وقيل لا تكونن قال
ابو البقا رحمه الله تعالى ولو كان معطوفا على ما قبله لفظا لقال وان لا اكون فاليه نحا الزمخشري فانه قال ولا
تكونن وقيل لي لا تكونن ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك والثاني انه معطوف على معمول قل حملا
على المعنى والمعنى قل اي قيل لي كن اول من اسلم ولا تكونن من المشركين فهما جميعا محمولان على القول لكن اتى
بالاول بغير لفظ القول وفيه معناه فحمل الثاني على المعنى وقيل هو عطف على قل امر بان يقول كذا ونهي
بان يقول كذا قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي تعبدت غيره عذاب يوم عظيم يعني عذاب يوم القيمة
وان عصيت شرط حذف جوابه لدلالة ما قبله عليه ولذلك حتى يفعل الشرط ماضيا وهذه الجملة الشرطية

فيها

فيها وجهان احدهما انه معترض بين الفعل وهو اخاف وبين مفعوله وهو عذاب والثاني انها في محل نصب
على قال ابو حيان كانه قيل اني اخاف عاصيا ربي وفيه نظر اذ المعنى يا باه واخاف وما في خبرها من خبر
لان انه وما خبرها في محل نصب بقل وقرا ابن كثير ونافع اني بفتح اليا وقرا ابو عمرو والباقون بالارسال
قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك هو الفوز المبين من شرطية ومحلها يحتمل الرفع والنصب
فالرفع من وجه واحد وهو الابتدا وخبرها الشرط والجواب او هما على حسب الخلاف وفي مفعول يصرف حينئذ
احتمالان احدهما انه مذكور وهو يومئذ ولا بد من حذف مضاف اي من يصرف الله عنه بالتصريح به والضمير
في عنه وفي رحمه لمن والثاني انه محذوف لكن الحذف انما يكون لدلالة ما ذكر عليه قبل ذلك اي من يصرف الله عنه
العذاب يومئذ منصوب على الظرف وقال مكي لا يحسن ان يقدرها الا ان الهاء انما تحذف من الصلات
قال شهاب الدين يعني انه لا يقدر المفعول ضميرا عايدا على عذاب يوم لان الجملة الشرطية عنده صفة لعذاب
والعايد منها محذوف لكن الحذف انما يكون من الصلة لا من الصفة وهذا معنى قول الواحدي رحمه الله ايضا
لان قول مكي انما يحذف من الصلات يريد في الاحسن والا فتحذف من الصفات والاخبار والاحوال ولكنه من
الصلة والنصب من وجهين احدهما انه مفعول مقدم ليصرف والضمير في عنه على هذا يتعين عوده على العذاب المتقدم
والتقدير اي شخص يصرف الله تعالى عن العذاب والثاني انه منصوب على الاشتغال بفعل مضمر لا يبرز يفسره هذا الظاهر
من معناه لا من لفظه والتقدير من يكرم او من ينج يصرف الله والضمير في عنه للشرطية واما مفعول يصرف فعلى هذا
يحتمل الوجهين المتقدمين اعني كونه مذكورا وهو يومئذ على حذف مضاف او محذوفا اختصارا واما القراة الثانية
فمن يحتمل وجهين احدهما انها في محل رفع بالابتدا وخبره ما بعده على ما تقدم والعامل المحذوف هو الله تبارك
وتعالى يدل عليه قراة الباقين المتقدمة وفي القايم مقامه اربعة اوجه احدها انه منصوب بيصرف والثاني
انه منصوب بالثاني اي الذي قام ضميره مقام الفاعل وجاز وقوع الحال ظرف زمان قاله ابو البقا رضي الله عنه
ويلزم منه اعمال المصدر مضمرا وقد يقال يغتفر ذلك في الظرف الثالث قال ابو البقا انه حال من الضمير يعني
الضمير الذي قام مقام الفاعل ضميره من والضمير في عنه يعود على العذاب والظرف منصوب اما بيصرف
واما على الحال من ها عنه والثالث من اوجه العامل في يومئذ معتذرها وهو واضح التقدير اي شخص يصرف
هو عن العذاب الرابع ان القايم مقام الفاعل يومئذ اما على حذف مضاف كقولك سير يوم الجمعة وانما بني يومئذ
على الفتح لاضافته الى غير متمكن ولو قرى بالرفع لكان جايزا في الكلام وقد قرى ومن خزي يومئذ نحا وجرا
بالاعتبارين وهما اعتباران متغايران فصل يلزم على عدم تقدير حذف المضاف اقامة الظرف
غير التام مقام الفاعل وقد نصوا على ان الظرف عن الاضافة لا يخبر به ولا يقام مقام فاعل لو قلت ضرب
قبل لم يجز والظرف هنا في حكم المقطوع عن الاضافة فلا يجوز قيامه مقام الفاعل الا بحذف مضاف
فصل ان هذا في قوة الظرف المضاف اذ التنوين عوض عنه وهذا ينتهض على راي الجمهور اما على الجمهور
فلا لان التنوين عنده تنوين صرف والكسر كسر اعراب الرابع ان القايم مقامه عنه والضمير في عنه يعود على من
ويومئذ منصوب على الظرف والعامل فيه يصرف ولا يجوز الوجهان الاخيران اعني نصبه على الحال لان الضمير للجثة
والزمان لا يقع حالا عنها كما لا يقع خبرا واعني كونه معمولا للعذاب اذ ليس مقام الفاعل والثاني من وجهي
من انها في محل نصب بفعل مضمر يفسره الظاهر بعده وهذا اذا جعلنا عنه في محل نصب بان يجعل القايم مقام
الفاعل اما ضمير العذاب واما يومئذ والتقدير من يكرم الله او من ينج يصرف عنه العذاب او هول يومئذ ونظيره
زيدا امر به مرور حسن واما اذا جعل عنه مقام الفاعل تعين رفعه بالابتدا واعلم انه متى قلت منصوب
على الاشتغال فانما تقدر الفعل بعد من لان لها صدر الكلام ولذلك لم اظهره الا مؤخرا وهذه العلة منع بعضهم
الاشتغال فيما صدر الكلام كالاستفهام والشرط والتنوين في يومئذ عوض عن الجملة محذوفة تضمنها الكلام
السابق التقدير يوم اذ يكون الجزا وانما قلنا كذلك لانه لم يتقدم في الكلام جملة مصرح بها يكون التنوين
عوضا منها وقد تقدم خلاف للاخفش وهذه الجملة الشرطية يجوز فيها وجهان الاستيناف والوصف
لعذاب يوم بحيث جعلنا فيها ضميرا يعود على عذاب يوم اما من يصرف واما من عنه جاز ان تكون
صفة وهو الظاهر وان تكون مستانفة وحيث لم نجعل فيها ضميرا يعود عليه وقد عرفت كيفية ذلك تعين
ان تكون مستانفة وحيث لم يجعل فيها ضميرا لا يجوز ان تكون صفة لخلوها من الضمير ورجح بعضهم احدى
هاتين القراتين على الاخرى ابو علي الفارسي قراة يصرف يعني المبني للفاعل احسن مناسبة لقوله رحمه
يعني ان كلا منهما مبني للفاعل ولم يقل فقد رحم واختارها ابو عبيد وابو حاتم ورجح بعضهم قراة المبني
للمفعول باجماعهم على قراة قوله ليس مصروفا عنهم يعني في كونه اتى بصيغة اسم المفعول المسند الى ضمير

العذاب المذكور اولا ورجح نحوها محمد بن جرير بانها اقل اضمارا ومكي رحمه الله تعالى بلغتين في كلامه في ترجيحه لقراءة الاخوين واتى بامثلة فاسدة في كتاب الهداية له قال ابن عطية وقد تقدم اول الكتاب عن ثعلب وغيره العلماء ان ترجيح احدى القراءات المتواترة على الاخرى بحيث يضعفوا الاخرى لا يجوز والجملة من قوله فقد رحمه في محل جزم جوابا للشرط والفاء واجبة **قوله** تعالى وذلك الفوز المبين مبتدا وخبر جي بهذه الجملة مقررة لما تقدم من مضمون الجملة قبلها والاشارة بذلك الى المصدر المفهوم من قوله يصرف اي ذلك المصروف والمبين يحتمل ان يكون متعديا وقد تقدم ان بان يكون قاصرا بمعنى ظهر ومتعديا بمعنى اظهر **قوله** تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الاية الكريمة هذا دليل اخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ وليا غير الله والبا في قوله بضر للتعدية وكذا في بخير والمعنى وان يمسسك الله الضر ان يجعلك ماسا له واذا احسست الضر فقد مسك الا ان التعدية بالبا في الفعل المتعدي قليلة جدا ومنه قولهم صككت احدى الحجرين بالاخرى قال ابو حيان ومنها قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض وقال الواحدي رحمه الله ان قيل ان المس من صفة الاجسام فكيف قال وان يمسسك الله **فصل** ان البا للتعدية والبا والالف يتعاقبان في التعدية والمعنى ان امسك الله بضر اي جعله ماسا له والفعل للضر وان كان في الظاهر قد اسند الى اسم الله تعالى كقولك ذهب زيد بعمرو وكان الذهاب فعلا لعمرو غير ان زيدا هو المسبب له والحامل عليه كذلك هنا الممس للضر والله تعالى جعله ماسا **قوله تعالى** فلا كاشف له له خبر لا وثم محذوف تقديره فلا كاشف له عنك وهو المحذوف ليس متعلقا بكاشف اذ كان يلزم تنوينه واعرابه بل يتعلق بمحذوف اي اعني عنه والا لنونه وجهان احدهما انه بدل من محل لا كاشف له فان محله الرفع على الابتدا والثاني انه بدل من الضمير المستكن في كاشف للعلة المتقدمة اذ البدل يحل محل المبدل منه **فان قيل** المقابل للخير هو الشر فكيف عدل عن لفظ الشر **فالجواب** انه اراد تغليب الرحمة على ضدها فاتى في جانب الشر باخص منه وهو الضر مناسبة الشر وان كان الشر اعم منه فقابل الخير وهذا من الفصاحة عدول عن قانون التكلف والصنعة فان باب التكلف من صيغ الكلام ان يكون الشيء معتريا ولا تتركوا انك لا تظما فيها ولا تضحى يجا بالجموع مع العري وبابه ان يكون مع الظما ومنه قول امرئ القيس

فاني لم اركب جوادا للذة * ولم اتبطن كاعبا ذات خلخال
ولم اسبا الزق الروي ولم اقل * لخيلي كري كرة بعد اجفال

ولم يوضح ابن عطية ذلك وايضاحه في انه طه اشتراك الجوع والعري في معنى خاص وهو الخلو فالجوع خلو وفارغ في الباطن والعري خلو وفراغ في الظاهر فاشتراك الظما والضحا في الاحتراق والظاهر واما البيتان فالجامع بين الركوب للذة وهو الصيد واى فالظما احتراق في الباطن ولذلك يقول برد الما حرارة كبدي واذا م عطشي والضحى احتراق الظاهر في الباطن واما البيتان فالجامع بين الركوب للذة وهو الصيد وتبطن الكاعب اشتراكهما في لذة الاستعلاء والقهر والاقتناص والظفر بمثل هذا المركوب الا ترى انه يسمونهن المراة ركبا بفتح الرا والكاف وهو فعل بمعنى مفعول كقول القائل رحمه الله تعالى * ان لها لركبا ان زبا * كانه جبهة ذراحبا * واما البيت الثاني فالجامع بين الجامع والرجوع بعد الهزيمة واشتراكهما في البذل فشرب الخمر بذل المال والرجوع بعد الانهزام بذل الروح وقدم تبارك وتعالى مس الضر على مس الخير لمناسبة اتصال مس الضر بما قبله من الترهيب المدلول عليه بقوله تبارك وتعالى اني اخاف وجاء جواب الشرط الاول بالحصر اشارة الى استقلاله بكشف الضر دون غيره وجاء الثاني بقوله فهو على كل شيء قدير اشارة الى قدرته الباهرة فيندرج فيها المس بخير وغيره على انه لو قيل ان جواب الثاني محذوف لكان له وجه اي وان يمسسك بخير فلا راد لفضله للتصريح بمثله في مواضع اخر

فصل روي عن ابن مسعود رضي الله عنهما قال اهدي للنبي صلى الله عليه وسلم بغلة اهداها له كسرى فركبها بحبل من شعر ثم اردفني خلفه ثم سار بي مليا ثم التفت الي وقال لي يا غلام فقلت لبيك يا رسول الله فقال احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده امامك تعرف الى الله في الرخا يعرفك في الشدة فاذا سالت فاسال الله واذا استعنت فاستعن بالله فقد مضى القلم بما هو كائن الى يوم القيمة فلو جهد الخلايق على ان ينفعوك بما لم يقضه الله لك لم يقدروا عليه ولو جهدوا ان يضروك بما لم يكتب الله عليك ما قدروا عليه فان استطعت ان تعمل بالصبر مع اليقين فافعل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا واعلم ان النصر مع الصبر وان مع الكرب الفرج وان مع العسر يسرا **قوله تعالى** وهو القاهر فوق عباده الاية والمراد بالقاهر الغالب وفي القاهر زيادة معنى القدرة وهو منع غيره من بلوغ المنفرد بالتدبير الذي يجبر الخلق على مراده **قوله** فوق فيه اوجه اظهرها انه منصوب باسم الفاعل قبله والفوقية عبارة عن الاستعلاء والغلبة والثاني انه مرفوع على خبر ثان اخبر عنه بشيئين احدهما انه قاهر والثاني انه فوق عباده بالغلبة والقهر الثالث انه

بدل

بدل من الخبر الرابع انه منصوب على الحال من الضمير في القاهر كانه قيل وهو القاهر مستعليا او غالبا ذكره المهدوي وابو البقا الخامس انها زايدة والتقدير وهو القاهر عباده ومثله فاضربوا فوق الاعناق وهذا مردود لان الاسما لا تزاد ثم قال وهو الحكيم في اوامره الخبير باعمال عباده **قوله** تعالى قل اي شي اكبر شهادة الاية الكريمة قال الكلبي اتى اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارنا من يشهد بانك رسول الله فانا لا نرى احدا يصدقك ولقد سالنا عنك اليهود والنصارى فزعموا انك ليس لك عندهم ذكر فانزل الله تعالى قل اي شي اكبر شهادة فان اجابوك والا فقل الله شهيد بيني وبينكم على ما اقول اني اوحي الي هذا القران لانذركم لانذر البلغا والفصحا وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا واذا كان معجزا كان اظهار الله تعالى له على وفق دعوى شهادة من الله على كوني صادقا **قوله** اي شي اكبر اي شي اكبر مبتدا وخبره وقد تقدم ان ايا بعض ما يضاف اليه فاذا كانت في استفهاما مقتضى الظاهر ان يكون مسمى باسم ما اضيف اليه قال ابو البقا رحمه الله وهو يوجب ان يسمى الله تعالى باسم ما اضيف اليه فعلى هذا تكون الجلالة خبر مبتدا محذوف اي هو شهيد بيني وبينكم والجملة من قوله هو الله على الوجهين المتقدمين جوابه لا من حيث اللفظ والمعنى يجوز ان تكون الجلالة مبتدا وشهيد خبرها والجملة على حذف جواب لا من حيث المعنى اشهادا له على الجواب وليست به **قوله** شهادة نصب على التمييز وهذا هو الذي لا يعرف النحاة غيره وقال ابن عطية رضي الله عنه ويصح على المفعول بان يحمل اكبر على التشبيه بالصفة المشبهة باسم الفاعل في كونها تؤنث وتثنى وافعل تؤنث ولا تثنى ولا تجمع فلم يشبه اسم الفاعل حتى ان ابا حيان نسب هذا الخباط الى الناسخ دون ابي محمد **قوله** بيني وبينكم متعلق بشهيد وكان الاصل قل الله شهيد بيننا وبينكم فكررت بين توكيدا وهو نظير قوله سا محمد الله * فاني ما وابيك كان شرا * بعيد الملامة لا يراها

وقوله رضي الله عنه

يا رب موسى اظلمي واظلمه * ارسل عليه ملكا لا يرحمه

وقول القائل في ذلك رحمه الله

فلين لقيتك خاليا لتعلمن * اني وانك فارس الاحزاب

والجامع بينهما انه لما اضاف الى اليا وحدها احتاج الى تكرير ذلك المضاف وجوز ابو البقا ان يكون بيني متعلقا بمحذوف على انه صفة لشهيد فيكون في محل رفع والظاهر خلافه **قوله** واوحي الجمهور على بنايه للمفعول وحذف الفاعل للعلم به وهو الله تعالى والقران رفع به وقرا ابو نهيك والجحدري وعكرمة وابن السميفع واوحي ببنايه للفاعل القران نصب على المفعول به ولانذركم متعلق باوحي وقيل ثم معطوف حذف لدلالة الكلام عليه اي لانذركم به وابشركم به كقوله تعالى تقيكم الحر وتقدم له نظاير وقيل لا حاجة اليه لان المقام مقام تخويف **قوله** والمعنى الله شهيد بيني وبينكم اي قد بلغتكم وصدقت فيما قلته وادعيته من الرسالة والقران ايضا شاهد بنبوتي لانذركم به يا اهل مكة ومن بلغه القران العظيم **قوله تعالى** ومن بلغ فيه ثلاثة اوجه احدها انها في محل نصب عطفا على المنصوب في لانذركم به ومن تكون موصولة والعايد عليها من صلتها محذوف اي ولانذر الذي بلغه القران الكريم من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه من القران الكريم الى يوم القيمة وعن سعيد بن جبير من بلغه من القران فكانما راى محمدا عليه الصلاة والسلام الثاني ان في بلغ ضميرا مرفوعا يعود على من ويكون المفعول محذوفا وهو منصوب المحل ايضا نسقا على مفعول لانذركم والتقدير ولانذر الذي بلغ الحكم والعايد هنا مستتر في الفعل الثالث انه من مرفوعة المحل نسقا على الضمير المرفوع في لانذركم وجاز ذلك لان الفعل بالمفعول والجار والمجرور اغنى عن تاكيده والتقدير لانذركم به ولينذركم الذي بلغه القران **قوله** ائنكم الجمهور على القراءة بهمزتين اولاهما للاستفهام وهو استفهام تقريع وتوبيخ قال ابو البقا رحمه الله ولم يقل اخر لان الالهة جمع والجمع يقع عليه التانيث كقوله ولله الاسما الحسنى وقوله فما بال القرون الاولى وقد تقدم الكلام في قراءة مثل هذا قال ابو حيان وبتسهيل الثانية وبادخال الف بين الهمزة الاولى والهمزة المسهلة روى هذه الاخيرة الاصمعي عن ابي عمرو رضي الله عنه والمدنيين المرتبين ولم يختلف ونافع انتهى **وهذا** الكلام يوذن بانها قراءة مستقر بها وليس كذلك بل المروي عن ابي عمرو رضي الله عنه والمدنيين المرتبين ثم يختلف عن قالون في ذلك وقرى بهمزة واحدة وهي محتملة للاستفهام وانما حذف لفهم المعنى ودلالة القراءة المشهورة عليها ويحتمل الخبر المحض ثم هذه الجملة الاستفهامية يحتمل ان تكون منصوبة المحل لكونها في حيز القول وهو الظاهر كانه امر ان يقول اي شي اكبر شهادة وان يقول ائنكم لتشهدون ويحتمل ان تكون داخلة في خبر فلا محل لها حينيذ واخرى صفة لالهة لان ما لا يعقل يعامل جمعه معاملة الواحدة المؤنثة كقوله مآرب اخرى والاسما الحسنى كما تقدم **قوله تعالى** انما هو اله واحد يجوز في ما هذه وجهان اظهرهما انها كافة لان عن عملها وهو مبتدا واله خبره وواحد صفته والثاني انها موصولة بمعنى الذي وهو مبتدا واله خبره

وواحد صفته والثاني انها موصولة بمعنى الذي وهو مبتدأ واله خبره وهذه الجملة صلة وعائد والموصول في محل نصب اسما لان وواحد خبرها والتقدير ان الذي هو اله واحد ذكره ابو البقا وهو ضعيف ويدل على صحة الوجه الاول تعينه في قوله تعالى انما الله اله واحد اذ لا يجوز فيه ان تكون موصولة لخلو الجملة عن ضمير الموصول وقال ابو البقا في هذا الوجه وهو اليق بما قبله قال شهاب الدين رضي الله عنه ولا ادري ما وجه ذلك **فصل**

اعلم ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراءة من الشرك من ثلاثة اوجه اولها قوله قل لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركا فيه ثانيها قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركا وثالثها قوله تعالى وانني بريء مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن اثبات الشركا قال العلما يستحب لمن اسلم ابتداء ان ياتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام ونص الشافعي رحمه الله تعالى استحباب ضم التبري الى الشهادة لقوله تبارك وتعالى وانني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد **قوله تعالى** الذين اتيناهم الكتاب الاية الكريمة اعلم ان الكفار لما سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التورية والانجيل على نبوته بين الله تعالى في الاية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها ثم بين في هذه الاية انهم كذبوا في قولهم لا نعرف محمدا لانهم يعرفونه والنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم **روي** انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الاية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد مني بابني لاني لا ادري ما صنع النسا واشهد انه حق من الله تعالى **قوله** الذين خسروا في محله اربعة اوجه اظهرها انه مبتدأ وخبره الجملة من قوله فهم لا يؤمنون ودخلت الفا لما تقدم من شبه الموصول بالشرط الثاني انه نعت للذين اتيناهم الكتاب قاله الزجاج الثالث انه خبر مبتدأ محذوف اي الذين هم خسروا الرابع انه منصوب على الذم وهذان الوجهان فرعان على النعت لانهما مقطوعان عنه وعلى الاقوال الاخيرة الثلاثة تكون فهم لا يؤمنون من باب عطف جملة اسمية على مثلها ويجوز ان يكون عطفا على خسروا وفيه نظر من حيث انه يؤدي الى ترتيب عدم الايمان وعلى الوجه الاول يكون الذين خسروا اعم من اهل الكتاب الجاحدين والمشركين وعلى غيره يكون خاصا باهل الكتاب والتقدير الذين خسروا انفسهم منهم اي من اهل الكتاب واستشكل على كونه نعتا الاستشهاد بهم على كفار قريش وغيرهم من العرب يعني كيف يستشهد بهم ويذمون في اية واحدة فقيل ان هذا سيق للذم لا للاستشهاد وقيل بل للاستشهاد وان كان في بعض الكلام ذم لهم لان ذلك بوجهين واعتبارين قال ابن عطية يصح ذلك لاختلاف ما استشهد بهم فيه وما ذموا فيه وان الذم والاستشهاد ليسا من جهة واحدة **فصل** ظاهر هذه الاية الكريمة يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل علمهم بابنائهم وههنا سؤال وهو ان يقال المكتوب فيه هذا المعنى مع تغيير الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يصح ان يقال علمهم بنبوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة بان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي من عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز ولانا لا نعلم بالضرورة ان التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه باق في التوراة والانجيل او كان معدوما في وقت ظهوره لان التحريف قد يتطرق اليهما قبل ذلك فالاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير اهل ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علمهم بنبوة ابنائهم وحينئذ يسقط هذا الكلام **فان قيل** ان يقال المراد بالذين اتيناهم الكتاب اليهود والنصارى وهم كانوا اهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا وا ظهروا المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام فعرفوا بتلك المعجزات كونه رسولا عند الله فالمقصود انهم عرفوه بتلك المعرفة من طريق النظر والاستدلال لا من طريق النقل **فالجواب** قال المفسرون معنى هذا الخسران ان الله تبارك وتعالى جعل لكل ادمي منزلا في الجنة ومنزلا في النار فاذا كان يوم القيامة جعل الله تبارك وتعالى للمؤمنين منازل اهل الجنة في النار وذلك هو الخسران **قوله** ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الاية الكريمة لما بين خسران المنكرين في الاية الاولى بين في هذه الاية الكريمة سبب ذلك الخسار وهما امران احدهما الافتراء على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة المشرفة كانوا يقولون هذه الاصنام شركاء الله والله امرهم بعبادتها وكانوا يقولون الملايكة بنات الله وثانيها ان اليهود والنصارى حصل في التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير وثالثها ما حكاه تعالى عنهم بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا

والله

والله امرنا بها ورابعها قول اليهود نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقول جهالهم ان الله فقير ونحن اغنياء ونحوه الامر الثاني من اسباب خسارتهم تكذيبهم بايات الله تعالى وقدحهم في معجزات محمد عليه افضل الصلاة والسلام وانكارهم كون القران العظيم معجزة قاهرة منه بين انه لما حكى عنهم سبب الخسار قال انه لا يفلح الظالمون اي الكافرون اي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا ولا في الاخرة **قوله** تعالى ويوم نحشرهم فيه خمسة اوجه احدها انه منصوب بفعل مضمر بعده وهو على ظرفيته اي ويوم نحشرهم كان كيت وكيت وحذف ليكون ابلغ في التخويف والثاني انه معطوف على ظرف محذوف وذلك الظرف معمول لقوله لا يفلح الظالمون والتقدير انه لا يفلح الظالمون اليوم في الدنيا ويوم نحشرهم قاله محمد بن جرير الثالث انه منصوب بقوله انظر كيف كذبوا وفيه بعد لبعده من عامله بكثرة الفواصل الرابع انه مفعول به باذكر محذوفا الخامس انه مفعول به ايضا وناصبه احذروا واتقوا يوم نحشرهم كقوله تعالى واخشوا يوما وهو كالذي قبله فلا يعد خامسا وقرأ الجمهور نحشرهم بنون العظمة وكذا ثم نقول وقرأ حميد ويعقوب بياء الغيبة فيهما وهو انه تبارك وتعالى والجمهور على ضم الشين من نحشرهم وابو هريرة بكسرها وهما لغتان في المضارع والضمير المنصوب في نحشرهم يعود على المفترين الكذب وقيل على الناس كلهم فيندرج هؤلاء فيهم والتوبيخ مختص بهم وقيل يعود على المشركين واصنامهم ويدل عليه قوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون وجميعا حال من مفعول نحشرهم ويجوز ان يكون توكيدا عند من اثبته من النحويين كاجمعين وعطف هنا بثم للتراخي الحاصل بين الحشر والقول ومفعول تزعمون محذوفان للعلم بهما اي تزعمونهم شركاء اي تزعمون انها شفعاء كما ذكر وقوله ثم نقول للذين ان جعلنا الضمير في نحشرهم عايدا على المفترين الكذب كان ذلك من باب اقامة الظاهر مقام المضمر اذ الاصل ثم نقول لهم وانما اظهر تنبيها على قبح الشرك وهو قوله اين شركاؤكم وسؤال تقريع وتوبيخ وتبكيت قال ابن عباس رضي الله عنهما كل زعم في كتاب الله فالمراد به الكذب **قوله** تعالى ثم لم تكن فتنتهم الاية قرأ حمزة والكسائي يكن بالياء من تحت فتنتهم وابن كثير وابن عامر وحفص عن عاصم تكن بالتاء من فوق فتنتهم الا قولهم وان كانت افصح هذه القراءات لاجرائها على القواعد من غير تاويل ووجهها ان فتنتهم نصبا واما قراءة الاخرين وان قالوا اسما وقيل اسم مؤخر والثاني ثم لم تكن فتنتهم الا قولهم وان كانت افصح لانه اذا اجتمع امكان احدهما اعرف فالاحسان جعله اسما محذوفا عنه والاخر خبرا صحيحا عنه وان قالوا بنية المضمر والمضمر اعرف المعارف وهذه القراءة جعل الاعرف فيها اسما لكان وغير الاعرف خبرها ولو يؤنث الفعل لاسناده الى مذكر قال الواحدي والاختيار قراءة من جعل ان قالوا التوقيف دون الخبر لان اذ اوصفت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر فكان المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان ان جعل المضمر اسما اولى من جعله خبرا تقول كنت القايم واما قراءة من جعل ... الاسم دون الخبر بالفعل ومن معهم فتنتهم اسمها وكذلك انث الفعل لاسناده الى مؤنث والا ان قالوا خبرها وفيه انك جعلت غير الاعرف اسما والاعرف خبرا فليست في قوة الاولى واما قراءة الباقين فتنتهم خبره تقدم والا ان قالوا اسم مؤخر وهذه القراءة وان كان فيها جعل الاعرف اسما كالقراءة الاولى الا ان فيها الحاق علامة تانيث في الفعل مع تذكير الفاعل ولكنه بنا وقيل فقيل لان قوله الا ان قالوا في قوة كلامهم وقيل لانه هو الفتنة في المعنى واذا اخبر عن الشي نحو الكتب تاتيتنا فعومل معاملته وجعل ابو علي منه فله عشر امثالها لما كانت الامثال هي الحسنات في المعنى عومل معاملة المؤنث فسقطت التا من عدده ومثل الاية قوله

الم يك عذرا ما تعلم بشمل ... وقد خاب من كانت سريرته الغدر

وهو مذكر لكن لما اخبر عنه بمؤنث انث فعله ومثله قول لبيد

فمضى وقدمها وكانت عادة ... منه اذا هي عردت اقدامها

قال ابو علي فانث الاقدام لما كان العادة في المعنى قال وقد جاء في الكلام ما جاءت حاجتك فانث ضمير ما حيث كانت الحاجة في المعنى قال وقد جاء في الكلام ما جاءت حاجتك فانث ضمير ما حيث كانت الحاجة في المعنى ولذلك نصب حاجتك وقال الزمخشري وانما انث ان قالوا لوقوع الخبر مؤنثا كقولهم من كانت امك فانه حمل اسم كان على معنى من فانث لها لفظا مفردا مذكرا ولها معنى بحسب ما تريد من افراد وتثنية وجمع وتذكير وتانيث وليس الحمل على المعنى لمراعاة الخبر الا ترى انه يجيء حيث لا خبر كقوله ومنهم من يستمعون اليك بكن مثل يا ذئب من يصطحبان قال شهاب رحمه الله تعالى ليت شعري ولاي معنى خص الزمخشري بهذا الاعتراض فانه وارد على ابي علي ايضا اذ لقايل ان يقول التانيث في جاءت للحمل ما كان لها هي ايضا لفظا ومعنى مثل من على انه يقال للتانيث علتان فذكر احدى ورجح ابو علي قراءة الاخوين بقراءة ابي وابن مسعود وما كان فتنتهم الا ان قالوا فلم يلحق الفعل علامة تانيث ورجحها غيرهم وباجماعهم على نصب حجتهم في قوله

تبارك وتعالى وما كان قولهم الا ان قالوا بتذكير تكن ورفع فتنتهم درجة شذوذها من سقوط علامة التانيث
والقاه مونث لفظيا وان كان غير حقيقي وجعل غير الاعرف اسما والآخر خبرا فهي عكس القراة الاولى من
الطرفين وان قالوا اما يجب تاخيره لحصره سوا جعل اسما ام خبرا **فصل** معنى قوله فتنتهم اي قولهم
وجوابهم وقال ابن عباس وقتادة معذرتهم والفتنة التجربة فلما كان سوالهم تجربة لاظهار ما في قلوبهم
قيل فتنة **فصل** قال الزجاج في قولهم لم تكن فتنتهم معنى لطيف وذلك لان الله تبارك وتعالى بين
ان المشركين مفتونين بشركهم متهالكون على حبه فاعلم في هذه الاية الكريمة انه لم يكن افتتانهم بشركهم
واقامتهم عليه الا ان تبروا عنه وتباعدوا وحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثله ان ترى انسانا يحب طريقه
مذمومة فاذا وقع في فتنة بسببه تبرا منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه فالمراد
بالفتنة افتتانهم بالاوثان ويتاكد هذا بما روى عطا عن ابن عباس انه قال لم تكن فتنتهم معناه شركهم
في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف مضاف لان المعنى ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول
الا البراة **قوله** والله ربنا قرا الاخوان ربنا نصبا والباقون جرا ونصبه اما على النداء واما على المدح
قال ابن عطية رحمه الله واما على اضمار اعني قاله ابو البقا والتقدير يا ربنا وعلى كل تقدير فالجملة معترضة
بين القسم وجوابه وهو قوله ما كنا مشركين وخفضه من ثلاثة اوجه النعت والبدل وعطف البيان وقرا
عكرمة وسلام بن مسكين والله ربنا برفعهما على المبتدا والخبر قال ابن عطية رحمه الله وهذا على تقديم
وتاخير كانهم قالوا والله ما كنا مشركين والله ربنا يعني ثم قسما مضمرا **فصل** ظاهر الاية الكريمة يقتضي
انهم حلفوا في القيامة انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيمة وللناس فيه قولان
الاول وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيمة يعرفون الله بالاضطرار ويدل عليه وجوه الاول انهم
لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار تكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار
وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح وذلك يقتضي ان لا يقدم احد من اهل القيمة على الكذب
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم لما اقدموا على فعل القبيح لانهم لما عاينوا اهوال يوم القيمة دار
تكليف وذلك باطل اضطربت عقولهم فقالوا هذا الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين
في الدنيا **فالجواب** عن الاول انه لا يجوز ان يحشرهم ويوبخهم بقوله اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون
ثم يحكي اعتذارهم مع انهم غير عقلا هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وايضا فلا بد وان يكونوا عقلا يوم القيمة
ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله به مظلومين والجواب على الثاني ان نسيانهم لما كانوا عليه طول عمرهم في دار الدنيا
مع كمال العقل بعيد وانما يجوز ان ينسى الشي من الامور الوجه الثاني ان هولاء الذين قدموا على الكذب اما ان
يقال انهم كانوا عقلا او غير عقلا فالثاني باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي كلام المجانين في معرض
تمهيد العذر وان كانوا عقلا يعلمون ان الله عالم احوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان تجويز الكذب على الله
محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا زيادة المقت والغضب واذا كان كذلك امتنع اقدامهم في مثل
هذه الحالة على الكذب الوجه الثالث انهم لو كذبوا في مثل هذه ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على
نوعين من القبيح فان قلنا انهم يستحقون بذلك العقاب صارت الدار الاخرة دار تكليف واجمعوا على ان الامر
ليس كذلك وان قلنا انهم لا يستحقون على ذلك الكذب وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا فهذا يقتضي حصول
الكذب الاذن من الله تعالى في ارتكاب القبايح وذلك باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيمة
على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فيحمل قولهم والله ربنا ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا لان القوم
كانوا يعتقدون ذلك **فان قيل** على هذا التقدير يكونون صادقين في قولهم فلماذا قال تعالى انظر كيف كذبوا
فالجواب انه ليس يجب من قوله انظر كيف كذبوا انهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قولهم والله ربنا ما كنا
مشركين بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور يخبرون عنها بانهم عليه
ليس بشرك وانهم على صواب ونحوه فالمقصود من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالتين
وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون وانهم في الاخرة يتحرزون على الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فليتعلق
احد الامرين بالاخر اظهر الله تعالى للرسول ذلك القول الثاني قول جمهور المفسرين ان الكفار في القيمة واستدلوا
بوجوه احدها ما حكى الله تعالى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه تعالى اخبر
عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وثانيها قوله تعالى ويوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم ويحسبون انهم على شي الا انهم هم الكاذبون فنسبة كذبهم في الاخرة بكونهم في الدنيا وثالثها ما حكاه
تعالى عنهم قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم والجواب عما قاله الجبائي بان يحمل قولهم ما كانوا مشركين

في

في ظنونهم هذا مخالف للظاهر ثم قوله بعد ذلك انظر كيف كذبوا انهم محمول على كذبهم في الدنيا يوجب تفكيك
نظم الاية وصرف اول الاية الى احوال القيمة وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد وقولهم
كذبوا في حال كمال العقل وحال نقصانه فنقول لا يبعد انهم حال ما عاينوا احوال القيمة وشاهدوا موجبات
الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام وقولهم كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عنهم
ما ذكروه في حال اضطراب العقول **فان قيل** ان هذا يوجب ذلك في دار الدنيا واما قولهم ان المكلفين
ان يكونوا عقلا يوم القيمة نقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون هذا الكلام لا يمنع من كمال
عقولهم في ساير الاوقات **قوله** انظر كيف كذبوا كيف منصوب على حديثها في قوله كيف تكفرون بالله وقد تقدم
وكيف وما بعدها في محل نصب بانظر لانها معلقة عن العمل وكذبوا وان كان معناه مستقبلا لانه في يوم القيمة
فهو لتحققه ابرز في صورة الماضي **قوله** وضل يجوز ان يكون نسقا على كذبوا فيكون داخلا في حيز النظر
ويجوز ان يكون استيناف اخبار فلا يندرج في حيز المنظور اليه **قوله** ما كانوا يجوز فيها ان يكون مصدرية
اي وضل عنهم الذي كانوا يفترون به فعلى الاول يحتاج الى ضمير عايد على ما عند الجمهور وعلى الثاني لا يحتاج الى
ضمير عند الجميع ومعنى الاية انظر كيف كذبوا على انفسهم باعتذارهم بالباطل وتبريهم من الشرك وضل عنهم
ذلك وذهب ما كانوا يفترون من الاصنام وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها فبطل ذلك كله **قوله**
تعالى ومنهم من يستمع اليك راعى لفظ من فافرد ولو راعى المعنى لجمع في موضع اخر ومنهم من يستمعون وقوله
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الى اخره حمل على معناها **قوله** وجعلنا جعل هنا يحتمل ان تكون للتصيير فتتعدى
لاثنين اولهما اكنة والثاني الجار قبله حالا فيتعلق بمحذوف لانه لو تاخر لوقع صفة لاكنة ويحتمل ان يكون بمعنى
التي فيتعلق على بها كقولك القيت على زيد كذا والقيت عليك محبة مني وهذه الجملة تحتمل وجهين اظهرهما انها
مستانفة سيقت للاخبار بما تتضمنه من الختم على قلوبهم وسمعهم ويحتمل ان يكون في محل هذه نصب على الحال
والتقدير ومنهم من يستمع اليك في حال كونه مجعولا على قلبه كنان وفي اذنه وقر فعلى الاول يكون قد عطف جملة
فعلية على اسمية وعلى الثاني تكون الواو للحال وقد مضمرة بعدها عند من يعتذرها قبل الماضي الواقع حالا
والاكنة جمع كنان وهو الوعا الجامع قال القايل

اذا ما انتضوها في الوغا من اكنة ... حسبت بروق الغيث تاتي غيوبها

قال بعضهم الكن بالكسر ما يحفظ فيه الشي وبالفتح المصدر يقال كننته كنا اي جعلته في كن وجمع على اكنان
قال تبارك وتعالى من الجبال اكنانا والكنان الغطا الساتر والفعل من هذه المادة يستعمل ثلاثيا ورباعيا
يقال كننت الشي واكننته كنا واكنانا الا ان الراغب فرق بين فعل وافعل فقال وخص كننت بما يستر
من بيت او ثوب او غير ذلك من الاجسام فقال تبارك وتعالى كانهن بيض مكنون واكننت بما يستر في النفس
قال تعالى او اكننتم في انفسكم ويشهد لك قوله انه لقران كريم في كتاب مكنون وقوله تعالى ما تكن صدورهم
وكنان يجمع على اكنة في القلة والكثرة وذلك لان فعالا وفعالا بفتح الفا وكسرها يجمع في القلة على افعلة
كاحمرة واقذلة وفي الكثرة على فعل نحو حمر وقذل الا ان يكون مضاعفا كبتات وكنان او معتل اللام
كجبا ورقا فيلتزم جمعه الى افعلة ولا يجوز على فعل الا في قليل من الكلام كقولهم عنن وحجج في جمع عنان
وحجاج قال القرطبي والاكنة الاغطية مثل الاسنة والسنان والاعنة والعنان كننت الشي في كنه
اذا صنته فيه واكننت الشي اخفيته والكنانة معروفة والكنة بفتح الكاف والنون امراة ابنك ويقال
امراة الابن والاخ لانها في كنه **قوله** ان يفقهوه في محل نصب على المفعول من اجله وفيه تاويلان احدهما
كراهة ان يفقهوه وهو راي البصريين والثاني حذف لا اي ان لا يفقهوه وهو راي الكوفيين **قوله**
وقرا عطف على اكنة فينتصب انتصابه اي وجعلنا في اذانهم كقوله على قلوبهم وقد تقدم ان جعل يحتمل
معان ثلاثة فيكون هذا الجار مبنيا عليها من كونه مفعولا ثانيا قدم او متعلقا بها نفسها او حالا والجمهور على
فتح الواو من وقرا وقرا طلحة بن مصرف بكسرها والفرق بين الوقر والوقر ان المسموع على الثقل في الاذن ويقال
وقرت اذنه بفتح القاف وكسرها والمضارع تقر وتوقر بحسب الفعلين كقعد وتوجل وحكى ابو زيد موقورة
وهو جار على القياس ويكون فيه دليل على ان وقر الثلاثي يكون متعديا وسمع اذن موقورة والفعل على هذا وقرت
رباعيا كاكرم فالوقر بالكسر الحمل للحمار والبغل ونحوهما فالوسق للبعير قال تعالى فالحاملات وقرا فعلى هذا
قراة الجمهور واضحة اي وجعلنا في اذانهم ثقلا اي صمما واما قراة طلحة فكانه جعل اذانهم وقرت من الصمم
كما توقر الدابة بالحمل والحاصل ان المادة تدل على الثقل والرزانة ومنه الوقار للتوده والسكينة وقوله تعالى
وفي اذانهم وقرا فيه الفصل بين حرف العطف وما عطفه بالجار مع كون العاطف على حرف وهو مسالة خلاف تقدم

تحقيقها في قوله ان تودوا الامانات الظاهرة ان هذه الاية ونظايرها مثل قوله تبارك وتعالى ربنا آتنا في الدنيا
حسنة وفي الاخرة ليس مما فصل بين العاطف ومعطوفه وقد تقدم تحقيقه **فصل** قال الكلبي عن ابن عبا
رضي الله عنهما اجتمع ابو سفيان بن حرب وابو جهل بن هشام والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة
ابنا ربيعة وامية وابي ابنا خلف والحرث بن عامر يستمعون القران العظيم فقالوا للنضر يا ابا قتيلة ما يقول محمد
قال ما ادري ما يقول الا انه يحرك لسانه ويتكلم باساطير الاولين مثل ما كنت احدثكم عن القرون الماضية وكان
النضر كثير الحديث عن القرون واخبارها فقال ابو جهل كلا لا نقر بشي من هذا وفي رواية للموت علينا اهون
من هذا فانزل الله تبارك وتعالى ومنهم من يستمع اليك اي لكلامك وجعلنا على قلوبهم اكنة اغطية جمع كنان
كالاعنة جمع عنان ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا صمما وثقلا **فصل** احتج اهل السنة بهذه الاية الكريمة
على انه تعالى قد يصرف عن الايمان ويمنع منه لانه تعالى جعل الكنان الذي يمنعه عن الايمان قالت المعتزلة لا يمكن
اجرا هذه الاية على ظاهرها لوجوه احدها انه تبارك وتعالى انما انزل القران العظيم ليكون حجة للرسول
على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كان المراد من هذه الاية الكريمة انه تعالى
منع الكفار عن الايمان لكان لهم ان يقولوا للرسول عليه الصلاة والسلام لما حكم انه منع الايمان فلم تذمنا على ترك
من الايمان ولم تدعونا الى فعل الايمان وثانيها انه تبارك وتعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك
تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تبارك وتعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وثالثها انه
تعالى حكى ذلك الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا
وقر وقال في اية اخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يومنون واذا كان قد حكى عنهم هذا
المذهب في معرض الذم امتنع ان يكون ذكره هنا في معرض التقرير والتصحيح والا لزم التناقض ورابعها انه لا نزاع
في ان القوم كانوا يفقهون ويسمعون ويعقلون وخامسها ان هذه الاية وردت في معرض الذم لهم على ترك الايمان
فاذا كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين وسادسها ان قوله حتى اذا
جاوك يجادلونك يدل على انهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل وعند هذا فلا بد من التاويل وهو من
وجوه الاول قال الجبائي ان القوم كانوا يستمعون قراة الرسول عليه الصلاة والسلام ليتوسلوا بسماع قراته
الى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وايذاه فكان الله تبارك وتعالى يلقي في قلوبهم النوم وهو المراد بالاكنة
ويثقل سماعهم من استماع تلك القراة بسبب ذلك النوم وهو المراد من قوله وفي اذانهم وقرا الثاني ان الانسان
الذي علم الله تعالى منه انه لا يومن وانه يموت على الكفر فانه تبارك وتعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة لتستدل
الملايكة برويتها على انهم لا يومنون فلا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطا المانع وتلك العلامة في نفسها
ليست مانعة عن الايمان الثالث انهم لما اصروا على الكفر وصمموا عليه صاروا كانهم عدلوا عن الايمان والحالة هذه
كالكنان المانع من الايمان فذكر الله تبارك وتعالى الكنان كناية عن هذا المعنى الرابع انه تبارك وتعالى
لما منعهم الالطاف التي تفعل بمن اهتدى واخلاهم عنها وفوض امورهم الى انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد
ان يضيف ذلك الى نفسه بقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الخامس ان يكون هذا الكلام ورد حكاية
لما كانوا يذكرونه من قولهم قلوبنا غلف في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر **فان قيل** ان العبد الذي
اتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان فقد صح قولنا انه تعالى هو الذي حمله على الكفر قادرا على الايمان
فيمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان الا عند انضمام تلك الداعية وقد تقدم ان مجموع
القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى وتكون تلك الداعية الجازمة
الى الكفر كنانا للايمان ووقرا للسمع عن استماع دلايل الايمان واذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر الاية
وجب حملها عليه بالبرهان وبظاهر القران **قوله** وان يروا كل اية لا يومنوا بها وهذا يدل على فساد تاويل الجبائي
لانه لو كان المراد بالاكنة القا النوم في قلوب الكفار ليلا لا يمكنهم التوسل لسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان لقوله
وان يروا كل اية لا يومنوا بها لا تعلق بذلك الكلام ولوجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه لان المقصود
الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من سماع الصوت اما المنع من فقه كلامه فلا تعلق له بما ذكره الجبائي **قوله**
حتى اذا جاوك وقد تقدم الكلام في حتى الداخلة على اذا في رواية سورة النسا وقال ابو البقا هنا اذا في موضع
نصب بجوابها وهو يقول وليس لحتى هنا عمل وانما افادت معنى الغاية كما لا تعمل في الجمل وقال الحوفي حتى غاية
ويجادلونك حال ويقول جواب اذا وهو العامل في اذا وقال الزمخشري هي حتى التي تقع بعدها الجمل والجملة قوله
اذا جاوك يجادلونك يقول ويجادلونك حال وقوله يقول الذين كفروا تفسير له والمعنى انه بلغ تكذيبهم الايات
الى انهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين قال ابو حيان وفوق الحوفي وابو

البقا

البقا وغيرهما للصواب في ذلك ثم ذكر عبارة ابي البقا والحوفي وقال ايضا حتى اذا وقع بعدها اذا يحتمل ان
يكون بمعنى الى ان فيكون التقدير فاذا جاوك يجادلونك او يكون التقدير وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وكذا ان قالوا ان هذا الا اساطير الاولين وقد تقدم ان يجادلونك حال جاوك ونقول ما جواب اذا واما مفسرة للمجي
كما تقدم تقريره واساطير فيه اقوال احدها انه جمع لواحد مقدر واختلف في ذلك المقدر فقيل اسطوره
قيل اسطور وقيل اسطار وقيل اسطير وقال بعضهم بل لفظ يهين المفردات والثاني انه جمع جمع فاساطير
جمع اسطار واسطار جمع سطر بفتح الطا جمع سطر بسكونها لجمعه في القلة على اسطر واسطر كفلس وافلس
وفلوس والثالث انه جمع جمع الجمع فاساطير جمع اسطار واسطار جمع اسطر واسطر جمع سطر وهذا مروي عن
الزجاج وليس بشي فان اسطارا ليس جمع اسطر بل هما مثالا جمع قال ابن عطية وقيل هو اسم جمع لا مفرد له وهو جمع
كعباديد وشماطيط وظاهر كلام الراغب ان اساطير جمع سطر بفتح الطا فانه قال وجمع سطر يعني بالفتح اسطار
واساطير وقال الماوردي جمع اسطور نحو احوجه وارجيح واحدوثه واحاديث ومعنى الاساطير الاحاديث
الباطلة والبراهات مما لا حقيقة له وقال الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل ممتدا مولفا
ومنه سطر الكلام وسطر من شجر مغروس **قال** ابن السكيت يقال سطر وسطر فمن قال سطر جمعه في
القليل اسطر وفي الكثير سطور ومن قال سطر جمعه سطارا والاساطير جمع الجمع **وقال** الجبائي واحد
الاساطير اسطور واسطوره واسطير **قال** جمهور المفسرين اساطير الاولين ما سطره الاولون وقال ابن عباس
رضي الله عنهما معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها ويكتبونها **قوله** وهم ينهون عنه في الضمير
اعني هم وها عنه اوجه احدها ان المرفوع يعود على الكفار والمجرور يعود على القران العظيم وهو ايضا الذي عاد
عليه الضمير المنصوب من يفقهوه والمشار اليه بقولهم ان هذا والثاني انه يعود على من تقدم ذكرهم من الكفار وفي عنه
يعود على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا ففيه التفات من الخطاب الى الغيبة فان قوله جاوك ويجادلونك
خطاب للرسول فخرج من هذا الخطاب الى الغيبة وقيل يعود المرفوع على ابي طالب واتباعه وفي قوله ينهون وينأون
تجنيس التصريف وهو عبارة عن انفراد كل عبارة عن الاخرى بحرف ينهون انفردت بالها وينأون بالهمزة ومثله
قوله تعالى وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا بما كنتم تفرحون وبما كنتم تمرحون وقوله عليه افضل الصلاة والسلام
الخيل معقود في نواصيها الخير وبعضهم يسميه تجنيس التحريف وهو الفرق بين كلمتين بحرف وانشدوا

ان لم اشن على ابن هند غارة * لنهاب مال او ذهاب نفوس

وذكر غيره ان تجنيس التحريف هو ان يكون الشكل فرقا بين كلمتين وجعل منه اللهى * وقد تقدم تحقيقه وقرا الحسن وينون
بالقا حركة الهمزة على النون وحذفها وهو تخفيف قياسي والنأي البعد قال الشاعر في ذلك

اذا غير النأي المحبين لم يزل * رسيس الهوى من حب مية يبرح

وقال الاخر رضي الله عنه

الا حبذا هند وارض بها هند * وهند اتى من دونها النأي والبعد

عطف الشي على نفسه للمغايرة اللفظية يقال ناى زيد يناى نايا ويتعدى بالهمزة فيقال انايته ولا يتعدى بالتضعيف
وكذا كل ما كان عينه همزة * ونقل الواحدي انه يقال نايته بمعنى نايت عنه وانشد المبرد

اعاذل ان يصبح صداي بقفرة * بعيدا نآني زايري وقريبي

اي نأى عنه وحكى الليث رحمه الله تعالى نايت الشي اي بعدته وانشد

اذا ما التقينا سال من عبراتنا * شآبيب ينأى سيلها بالاصابع

اي ناى عني وبعد والحاصل ان هذه المادة تدل على البعد ومنه انتأى اي افتعل النأي والمنتأى الموضع البعيد قال
النابغة * فانك كالموت الذي هو مدركي * وان خلت ان المنتأى عنك واسع
ونأى يتباعد ومنه النؤي للحفيرة التي حول الخبا لتبعد عنه الما وقرى ونا بجانبه وهو مقلوب من نأى
ويدل على ذلك ان الاصل هو المصدر وهو النأي بتقديم الهمزة على حرف العلة **فصل** معنى الاية الكريمة
انهم ينهون الناس عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم وينأون عنه اي يتباعدون عنه بانفسهم نزلت في كفار
مكة المشرفة قاله محمد بن الحنفية والسدي والضحاك * وقال قتادة ينهون عن النبي صلى الله عليه وسلم ويتباعدون
عنه * واعلم ان النهي عن الرسول صلى الله عليه وسلم محال فلا بد وان يكون النهي عن فعل يتعلق به فذكروا فيه قولين
الاول ينهون عن تدبر القران الكريم واتباعه وعن التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاقرار برسالته
الثاني قال ابن عباس ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهى الناس عن اذى النبي صلى الله عليه وسلم ويمنعهم
وينأى عن الايمان به اي يبعد عنه حتى روي انه اجتمع روس المشركين وقالوا خذ شابا من اصبحنا وجها وادفع الينا

محمدا فقال لهم ابو طالب ما انصفتموني تدفع اليكم ولدي لتقتلوه وازبي ولدكم وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم دعاه الى الاتفاق الولا ان يعيرني قريش لاقررت بها عينك ولكن ادب عنك ما حييت وقال فيه ابياتا كثيرة وهي هذه

والله لن يصلوا اليك بجمعهم ٭ حتى اوسد في التراب دفينا
فاصدع بامرك ما عليك غضاضة ٭ وابشر وقر بذاك منك عيونا
ودعوتني وعرفت انك ناصحي ٭ ولقد صدقت وكنت ثم امينا
وعرضت دينا قد علمت بانه ٭ من خير اديان البرية دينا
لولا الملامة وحذار مسبة ٭ لوجدتني سمحا بذاك مبينا

واعلم ان القول الاول اشبه لوجهين احدهما ان جميع الايات المتقدمة في ذم طريقتهم فكذلك ينبغي ان يكون قوله وهم ينهون عنه محمول على امر مذموم واذا حملناه على ان ابي طالب كان ينهى عن ايذائه لما حصل هذا النظم وثانيهما قوله تعالى بعد ذلك وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله ينهون عنه المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة وذلك ذم فالجواب ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى كل ما تقدم ذكره كما يقال فلان يتعدى عن الشي الفلاني ويبعد عنه وما يضر بذلك الا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا باحدى الامرين دون الاخر قوله وان يهلكون ان نافية كالتي في قوله ان هذا وانفسهم مفعول وهو استثنا مفرغ ومفعول يشعرون محذوف اما اقتصارا واما اختصارا اي وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم بتماديهم في الكفر وغلبتهم فيه قال ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار وجواب لو محذوف لفهم المعنى والتقدير لو رايت شيا عظيما وهولا مقطعا وحذف الجواب كثير في التنزيل وفي النظم كقوله تعالى ولو ان قرانا سيرت به الجبال وقول الاخر رضي الله عنه

وجدتك لو شي اتانا رسوله ٭ سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

وقول الاخر رضي الله عنه

فلو انها نفس تموت جميعه ٭ ولكنها نفس تساقط انفسا

وقول القايل رضي الله عنه

كذبه العواذل لو راين مناخنا ٭ بحزيز رامة والمطي سواهم

وحذف الجواب ابلغ وقالوا لان السامع يذهب نفسه كل مذهب فلو صرح له بالجواب وطن نفسه عليه فلم يحسن منه كثيرا وكذلك قال كثير

فقلت لها يا عز كل مصيبة ٭ اذا وطنت نفس لها النفس ذلت

وترى ان تكون بصرية ومفعولها محذوف اي ولو ترى حالهم ويجوز ان تكون القلبية والمعنى ولو صرفت فكرك الصحيح لان تقدير حالهم لازددت يقينا وفي لو هنا وجهان احدهما انها الامتناعية فينصرف المضارع بعدها للمضي واذ باقية على اصلها من دلالتها على الزمن الماضي وهذا وان كان لم يقع بعد فسياتي يوم القيامة الا انه ابرز في صورة الماضي لتحقق الوعد والثاني انها بمعنى ان الشرطية واذ هنا تكون بمعنى اذا والذي حمل هذا القايل على كونه لم يقع بعد وقد تقدم تاويله وقرى الجمهور وقفوا مبنيا للمفعول من وقف ثلاثيا وعلى هذا يحتمل ان تكون على بابها وهو الظاهر اي حبسوا عليها وقيل يجوز ان يكون بمعنى في اي في النار كقوله على ملك سليمان اي في ملك سليمان وفي قول ابن السميقع وزيد بن علي وقفوا مبنيا للفاعل ووقف يتعدى ولا يتعدى وفرقت العرب بينهما بمصدر فمصدر اللازم على فعول ومصدر المتعدي على فعل ولا يقال اوقفت قال ابو عمرو بن العلا لم اسمع شيا في كلام العرب اوقفت فلانا الا اني لو رايت رجلا واقفا فقلت له ما اوقفك هنا لكان عندي حسنا وانما قال ذلك لان تعدي الفعل بالهمزة مقيس نحو ضحك زيد واضحكته انا ولكن سمع قوله في وقف المتعدي اوقفته قال ابو عمرو بن العلا ومنه يعني من لفظ وقفنا لقوم استعير وقفت الدابة اذا سبلتها فجعل الوقف حقيقة في منع المشي وفي التسبيل مجازا على سبيل الاستعارة وذلك ان الشي المسبل كانه ممنوع من الحركة والوقف لفظ مشترك بين ما تقدم وبين سوار من عاج ومنه حمار موقوف بساعده مثل الوقف من البياض فصل قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها وهم معاينوها فهم موقوفون على ان يدخلوا النار والثاني ان يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه الوجه المتقدم وهو ان يكون على بمعنى في والمعنى انهم يكونون غايصين في النار وانما صح على هذا التقدير ان يقول وقفوا على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلا قوله يا ليتنا قد تقدم الكلام في باب المباشرة للحرف والفعل وقرا نافع وابو عمرو وابن كثير والكسائي ولا نكذب ونكون برفعهما ونصبهما

حمزه

حمزة وحفص عن عاصم وبرفع الاول ونصب الثاني ابن عامر وابو بكر ونقل ابو حيان عن ابن عباس ولا نكذب بالرفع ونكون بالنصب فاما قراءة الرفع فيهما ففيها ثلاثة اوجه احدها ان الرفع فيهما على العطف على الفعل قبلهما وهو نرد ونكون قد تمنوا ثلاثة اشيا الرد الى الدنيا وعدم تكذيبهم بايات ربهم وكونهم من المومنين الثاني ان الواو واو الحال والمضارع خبر مبتدا مضمر والجملة الاسمية في محل نصب على الحال من مرفوع نرد والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين وكاينين من المومنين فيكون بمعنى الرد مستديما بها بين الحالتين فيكون الفعلان ايضا داخلين في التمني وقد استشكل الناس هذين الوجهين بان التمني انشا والانشا لا يدخله الصدق ولا الكذب وانما يدخله في الاخبار وهذا قد دخله الكذب لقوله تعالى وانهم لكاذبون وقد اجابوا عن ذلك بثلاثة اوجه احدها الزمخشري قال هذا تمن معني تضمن معنى العدة فجاز ان يدخله الكذب كما يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك واكافيك على صنعك فهذا متمن في معنى الوعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه ولم يكافه كذب وصح ان يقال له كاذب كانه قال ان رزقني مالا احسنت اليك ٭ الثاني ان قوله تعالى وانهم لكاذبون وقد اجابوا عن ذلك بل هو محض اخبار من الله تعالى بانهم ديدنهم الكذب وبحيرانهم ذلك فلم يدخل الكذب في التمني وهذا الجوابان واضحان وثانيهما اوضح والثالث انا لا نسلم ان التمني لا يدخله الصدق ولا الكذب بل يدخلانه وعزا ذلك الى عيسى بن عمر واحتج على ذلك بقول الشاعر

منى ان تكن حقا تكن احسن المنى ٭ والا فقد عشنا بها زمنا رغدا

قالوا فاجاز ان يوصف المنى بكونها باطلا وكذبا وهذا الجواب ساقط جدا فان الذي وصف بالحق انما هو المنى والمنى جمع منية والمنية توصف بالصدق والكذب مجازا لانها بمعنى المظنون وقوعها فيقال لما يقع منها صادق ولما لم يقع منها كاذب فالصدق والكذب انما دخلا في المنية لا في التمني والثالث من الاوجه المتقدمة ان قوله ولا نكذب خبر المبتدا المحذوف والجملة الاستينافية لا تعلق لها بما قبلها وانما عطفتها بان الجملتان الفعليتان على الجملة المشتملة على اداة التمني اصلا وانما اخبر الله تعالى عنهم انهم اخبروا عن انفسهم بانهم لا يكذبون بايات ربهم وانهم يكونون من المومنين فتكون هذه الجملة وما عطف عليها في محل نصب للقول كان التقدير فقالوا يا ليتنا نرد وقالوا نحن لا نكذب ونكون من المومنين واختار سيبويه هذا الوجه وشبهه بقولهم دعني ولا اعود اي وانا لا اعود تركتني او لم تتركني اي لا اعود على كل حال كذلك معنى الاية اخبروا انهم لا يكذبوا بايات ربهم وانهم يكونون من المومنين على كل حال ردوا او لم يردوا وهذا الوجه وان كانوا قد ذكروه ورجحوه واختاره سيبويه رحمه الله كما مر فان بعضهم استشكل استشكالا وهو ان الكذب لا يقع في الاخرة فكيف وصفوا بانهم كاذبون في الاخرة في قولهم ولا نكذب بايات ربنا ونكون وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ان قوله تعالى وانهم لكاذبون استيناف لذمهم بالكذب وان ذلك شانهم كما تقدم انشا والثاني انهم صمموا في تلك الحال على انهم لما عادوا الى الكفر لما شاهدوا من الاحوال والعقوبات فاخبر الله تعالى ان قولهم في تلك الحال ولا نكذب وان كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الرد ووقوع العود فيصير قولهم ولا نكذب كذبا كما يقول اللص عند الم العقوبة لا اعود ويعتقد ذلك ويصمم عليه فاذا خلص وعاد كان كاذبا وقد اجاب مكي ايضا بجوابين احدهما قريب مما تقدم والثاني لغيره قال اي لكاذبون في الدنيا في تكذيبهم الرسل عليهم الصلاة والسلام وانكارهم البعث للحال التي كانوا عليها في الدنيا وقد اجاب ابو عمرو وغيره وقوع التكذيب في التكذيب لانهم ادعوا انهم لو ردوا لم يكذبوا بايات الله فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف كان يكون وانهم لو ردوا لم يومنوا ولكذبوا بايات الله واكذبهم الله تعالى في دعواهم وانما نصبها باضمار ان بعد الواو التي مع قولك ليت لي مالا وانفق منه فالفعل منصوب باضمار ان المصدرية ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدرا والواو حرف عطف يستدعي معطوفا عليه وليس قبلها في الاية الا فعل فكيف يعطف اسم على فعل فلا جرم انا نقدر مصدرا متوهما نعطف هذا المصدر المنسبك من ان هذه الواو واضمار شرطان بعدها ان يصلح مع في مكانها والنصب بعين احد محتمليها في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن وشبهه والاشكال المتقدمة وهو ادخال التكذيب على التمني وارد هنا وقد تقدم جوابه الا ان بعضه يتعذر هنا وهو كون لا نكذب مستانفين سبقا لمجرد الاخبار فبقي اما لكون التمني دخله معنى الوعد واما ان قوله تبارك وتعالى وانهم لكاذبون ليس راجعا الى تمنيهم واما لان التمني يدخله التكذيب وقد تقدم فساده وقال ابن الانباري اكذبهم في معنى التمني لان تمنيهم راجع الى معنى نحن لا نكذب اذا رددنا فغلب عز وجل تاويل الكلام فاكذبهم ولم يستعمل لفظ التمني وهذا الذي قاله الانباري رحمه الله تقدم معناه باوضح من هذا قال ابن ابو حيان وكثيرا ما يوجد في كتب النحو ان هذه الواو والمنصوب بعدها هو على جواب التمني كما قاله الزمخشري وقرا ولا نكذب ونكون بالنصب باضمار ان على جواب التمني ومعناه ان رددنا لم نكذب ونكن من المومنين قال وليس كما ذكر فان نصب الفعل بعد الواو وليس على جهة الجواب لان الواو لا يقع جوابا للشرط فلا ينعقد مما قبلها

ولا بما بعدها شرط وجواب وانما هي واو مع عطفت ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهي واو العطف يتعين
مع النصب احد محاملها الثلاثة وهي المعية ويميزها من الفا تقدير مع موضعها كما ان فا الجواب اذا كان بعدها
فعل منصوب ميزها تقدير شرط قبلها او حال مكانها وشبهة من قال انها جواب الشرط انها تنصب في المواضع التي
تنصب فيها الفا فتوهم انها جواب **وقال** سيبويه رحمه الله والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب
من حيث انتصب ما بعد الفا والواو والفا معناهما مختلف الا ترى قوله * لا تنه عن خلق وتاتي مثله
ولو دخلت الفا هنا لافسدت المعنى وانما اراد لا يجتمع النهي والاتيان وتقول لا تاكل السمك وتشرب اللبن لو
ادخلت الفا فسد المعنى **قال** ابو حيان ويوضح لك انها ليست بجواب انفراد الفا دونها فانها اذا حذفت
انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنه من معنى الشرط الا في النفي فان ذلك لا يجوز **قال** شهاب الدين رحمه
قد سبق الزمخشري الى هذه العبارة ابو اسحق الزجاج قال ابو اسحق نصب على الجواب قالوا وفي التمني كما تقول
ليتك تصير الينا ونكرمك المعنى ليت مصيرك يقع واكرامنا ويكون المعنى ليت ردنا وقع وان لا نكذب واما كون
الواو ليست بمعنى الفا فصحيح وعلى ذلك جمهور النحاة الا اني رايت ابا بكر الانباري خرج النصب على وجهين احدهما
ان الواو مبدلة من الواو والتقدير يا ليتنا نرد ولا نكذب ونكون فتكون الواو هنا بمنزلة الفا في قوله فلو ان لنا
كرة فنكون من المحسنين ويوكد هذا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وابن اسحق يا ليتنا نرد ولا نكذب بالفا منصوبا
والوجه الاخر النصب على الصرف اي معناه الحال اي يا ليتنا نرد مكذبين واما قراءة ابن عامر برفع الاول ونصب الثاني
فظاهره مما تقدم لان الاول يرتفع على حد ما تقدم من التنا وبلات وكذلك نصب الثاني يتخرج على ما تقدم ويكون
قد ادخل عدم التكذيب في المتمني واستانفه الا ان المنصوب يحتمل ان يكون من تمام قوله نرد اي تمنوا الرد
مع كونهم من المومنين وهذا ظاهر اذ جعلنا ولا نكذب معطوفا على نرد او حالا واما اذا جعلنا ولا نكذب
مستانفا فيجوز ذلك ايضا ولكن على سبيل الاعتراض ويحتمل ان يكون من تمام ولا نكذب اي لا يكون منا تكذيب
مع كوننا من المومنين ويكون قوله ولا نكذب حينئذ على حالة اعني من احتماله العطف على نرد والحالية والاستيناف
ولا يخفى حينئذ دخول كونهم من المومنين حالا لكونهم مضارعا مثبتا الا بتاويل بعيد كقولهم
نجوت وارهنهم مالكا * اي وانا ارهنهم وقوله فمن قاصد عنه ويدل على هذا حذف المبتدا قراءة
ابي عمرو ونحن نكون من المومنين **فصل** معنى الاية الكريمة انهم تمنوا الرد الى حالة التكليف ان
لفظ الرد اذا استعمل في المستقبل من حال الى حال فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى فان الظاهر ان في
صدره تقصيرا تمنى عاين الشدايد والاهوال من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى فان الظاهر
في صدره تقصيرا ليسعى في ازالة وجوه التقصير ومعلوم ان الكفار قصدوا في دار الدنيا فيتمنون العود الى
الدنيا لتدارك لا تحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب فقط ولا بعمل الايمان بل يحصل التدارك
بمجموع هذه الامور الثلاثة تحت التمني **فان قيل** كيف يحصل منهم تمني الرد انهم يعلمون ان الرد لا يحصل
والجواب من وجهين الاول لعلهم لم يعلموا ان الرد لا يحصل والثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل ان
العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها وقوله ان
افيضوا علينا من الما او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشيا مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اقرب
لان باب التمني اوسع **قوله تعالى** بل بدا لهم بل هذا الانتقال من قصة الى اخرى وليست للابطال وعبارة
بعضهم توهم انها ابطالا لكلام الكفرة فانه قال ردا لما تمنوا اي ليس الامر كما قالوه لانهم لم يقولوا ذلك رغبة في الايمان
بل قالوه اشفاقا من العذاب وطمعا في الرحمة **قال** ابو حيان ولا ادري ما وجد في لفظه **قال** شهاب الدين ولا
ولا ادري ما وجه عدم هذه الدراية منه وهو كلام صحيح في نفسه فانهم لما قالوا يا ليتنا كانهم قالوا تمنينا ولكن
هذا التمني ليس بصحيح لانهم لما قالوه بنفسه فقد يتمنى الانسان بلسانه وقلبه فارغ **وقال** الزجاج بل هنا
استدراك وايجاب نفي كقولهم ما قام زيد بل قام عمرو **وقال** ابو حيان ولا ادري ما النفي الذي سبق حتى
يوجبه بل قال شهاب الدين الظاهر ان النفي الذي اراد الزجاج هو الذي في قوله ولا نكذب بايات ربنا اذا
جعلناه مستانفا على تقدير ونحن لا نكذب والمعنى بل انهم مكذبون وفاعل بدا قوله ما كانوا وما يجوز ان
تكون موصولة اسمية وهو الظاهر اي ظهر لهم الذي كانوا يخفونه والعبد محذوف ويجوز ان تكون مصدرية
اي ظهر لهم اخفاوهم اي عاقبته او اطلق المصدر على اسم المفعول وهو بعيد والظاهر ان الضميرين اعني المجرور
والمرفوع في قوله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون عايدان على شي واحد وهم الكفار واليهود والنصارى
خاصة وقيل المجرور للاتباع والمرفوع للروسا اي بدا للاتباع ما كانوا الوجها المتبعون يخفونه **فصل**
اختلفوا في ذلك الخوف تعالى اوروق ان المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك ويقولون والله

ربنا ما كنا مشركين فينطق الله تعالى جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر وذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
قال الواحدي رحمه الله تعالى على هذا القول اهل التفسير **وقال** المبرد بدا لهم وبال عقابهم وسوء عذابهم وقال
الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الروسا عنهم من امر البعث والنشور **قال** ويدل عليه انه تبارك وتعالى
ذكر عقيبه قوله تعالى وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن وقال بعضهم
هذا في المنافقين كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام فيبدوا لهم يوم القيمة كفرهم ولهم ما كانوا يخفون من قبل
وقيل بدا لهم ما كان علماوهم يخفون من صحة نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام ونعته والبشارة به وما كانوا
يحرفون من التوراة **قوله** ولو ردوا قرا الجمهور بضم الرا خالصا وقرا الاعمش ويحيى بن وثاب وابراهيم ردوا
بكسرها خالصا وقد عرفت ان الفعل الثلاثي المضاعف العين واللام يجوز في فايه ان بني للمفعول ثلاثة اوجه
المذكورة في فاء الثلاثي المعتل العين اذا بني للمفعول نحو قيل وبيع وقد تقدم وقال الشاعر
وما حل من جهل حبا حلمايتنا * ولا قايل المعروف فينا تعنف *
بكسر الحاء قوله وانهم لكاذبون تقدم الكلام على هذه الجملة هل هي مستانفة او راجعة الى قوله يا ليتنا نرد **فصل**
والمعنى انه تبارك وتعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى
والله اعلم **فان قيل** ان اهل القيمة قد عرفوا الله بالضرورة ولم يحصل هنا مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم
فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة وهذا الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر
وعدم رغبتهم في الايمان فلو قدرنا عدم معرفة الله تبارك وتعالى في القيمة وعدم مشاهدة الاهوال لم يكن في اصرارهم
الاول فيه مزيد تعجب وان لم يكن اعتبار هذا الشرط الذي ذكره القاضي **فقال** الواحدي رحمه الله تعالى هذه
الاية الكريمة من اظهر الدلايل في فساد قول المعتزلة لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاوه في الازل ثم انه
تبارك وتعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سالوا الرجعة وردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق
فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد **قال** القرطبي وقد عاين ابليس ما عاين من ايات الله تبارك وتعالى ثم عاند
قوله تعالى وقالوا هل هذه الجملة معطوفة على جواب لو والتقدير ولو ردوا لعادوا ولقالوا او هي مستانفة ليست
داخلة في حيز لو وهي معطوفة على قوله ثلاثة اوجه ذكرها الزمخشري الاول والاخير فانه قال وقالوا عطف على لعادوا
اي لو ردوا لكفروا وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا كما كانوا يقولون قبل معاينة القيمة ويجوز ان يعطف على قوله تبارك وتعالى
وانهم لكاذبون على معنى انهم لقوم كاذبون في كل شي والوجه الاول منقول عن ابن زيد الا ان ابن عطية رده **قال**
وتوقيف الله لهم في الاية بعدها على البعث والاشارة اليه بقوله اليس هذا بالحق يرد على هذا التاويل وقد يجاب
عن هذا باختلاف الحالين فان اقرارهم بالبعث انما هو في الاخرة وانكارهم ذلك انما هو في الدنيا **قوله** ان هي الا حياتنا
الدنيا ان نافية وهي مبتدا وحياتنا خبرها ولم يكتفوا بمجرد الاخبار بذلك حتى ابرزوها محصورة في نفي واثبات
وهي ضمير مبهم يفسره خبره اي لا يعلم ما يراد به الا بذكر خبره وهي من الضماير التي يفسرها ما بعدها لفظا ورتبة
وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى فسواهن سبع سموات وكون هذا مما يفسره ما بعده لفظا ورتبة فيه نظر اذ القايل
ان يقول هي تعود على شي دل عليه سياق الكلام كانهم قالوا ان العادة المستمرة هي حالتنا وما عهدناه الا حياتنا الدنيا
واسند هذا القول الى الزمخشري هذا ضمير لا يعلم ما يراد به الا بذكر ما بعده ومثل الزمخشري بقول العرب هي النفس تحمل ما
حملت وهي العرب ما شاءت وليس فيما قاله الزمخشري دليل لانه يعلم انه لا يعلم ما يعود عليه الضمير الا بذكر ما بعده
ومثل الزمخشري بقول العرب ويجوز ان يكون المعنى ان الحياة الا حياتنا الدنيا مطلقا فصدق عليه انه لا يعلم
ما يراد به الا بذكر ما بعده من هذه الحيثية لا من حيثية التفسير ويدل على ما قلنا قول ابي البقا هي كناية عن الحياة
ويجوز ان يكون ضمير القصة لا يفسر لا يجعله مصرح بجزئيها **فان قيل** الكوفي يجوز تفسيره بالمفرد فيكون نحو انه
فالجواب ان الكوفي انما يجوز بمفرد عامل عمل الفعل نحو انه قايم زيد وظننته قايما زيد لانه في صورة الجملة اذ في
الكلام مسند ومسند اليه نحو هذا زيد بلا نحو احد على ان يكون هو ضمير شان ولا قصة والدنيا صفة الحياة
وليست صفة مزيلة اشتراكا عارضا يعني انه ثم حياة غير دنيا يعرفون بها لانهم لا يعرفون الا هذه فهي صفة لمجرد التوكيد
كذا قيل ويعنون بذلك انها لا مفهوم لها ولا تحققه التوكيد غير ظاهرة بخلاف نفخة واحدة فالبا في
قوله بمبعوثين زايدة لتاكيد الخبر المنفي ويحتمل ان يكون مجرورها منصوب المحل على ان ما حجازية او مرفوعه
تميمية **قوله** تعالى ولو ترى اذ وقفوا على ربهم الاية الكريمة تمسك بعض المشبهة بهذه الاية وقال ظاهرها
يدل على ان اهل القيمة يقفون عند الله تعالى وبالقرب منه وذلك يدل على انه تبارك وتعالى بحيث يحضر في مكان تارة
ويغيب اخرى عنه وهذا خطا لان ظاهر الاية تدل على ان الله تبارك وتعالى يوقف عليه كما يقف احدنا على الارض
وذلك يدل على انه مستعليا على ذات الله تعالى وانه باطل بالاتفاق فوجب تاويله وهو من وجهين الاول انه من باب

الحذف تقديره على سوال ربهم او ملك ربهم او جزاء ربهم او على ما اخبرهم به من امر الاخرة الثاني انه من باب المجاز
لانه كناية عن الحبس للتوبيخ كما يوقف العبد بين يدي سيده ليعاتبه ذكر ذلك الزمخشري ويكون المراد بالوقوف المعرفة
كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته ورجح الزمخشري المجاز على الحذف لانه بدا بالمجاز ثم قال وقيل على جزاء ربهم
وللناس خلاف في ترجيح احدهما على الاخر وفيه ثلاثة مذاهب اشهرهما ترجيح المجاز على الاضمار والثاني عكسه والثالث
عكسوا **فصل** قال اليس في هذه الجملة وجهان احدهما انها استئنافيه اي جواب سوال مقدر قال الزمخشري
مردود على قول قايل قال ماذا قال لهم ربهم اذ وقفوا عليه فقيل قال اليس هذا بالحق والمشار اليه قيل هو ما كانوا يكذبون
به من البعث وقيل هو العذاب يدل عليه فذوقوا العذاب وقوله بما كنتم يجوز ان يكون ما موصولة اسمية والتقدير
تكفرونه والاصل يكفرون به فاتصل الضمير بالفعل بعد حذف الواسطة ولا جايز ان يحذف وهو مجرور بحاله وان كان مجرورا
بحرف جر بمثله الموصول لاختلاف المتعلق وقد تقدم ايضاحه والاول ان يجعل ما مصدريه ويكون متعلق الكفر محذوف
والتقدير بما كنتم تكفرون بالبعث او بالعذاب اي بملاقاته اي بكفركم بذلك **فان قيل** قد قال تعالى ولا نكلمهم وههنا
قد قال لهم اليس هذا بالحق فما وجه الجمع **فالجواب** لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع قال ابن عباس رضي الله عنهما
هذا في موقف وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين في موقف اخر والقيامة مواقف ففي موقف يقرون وفي موقف ينكرون
قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون خص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذايق **قوله**
تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله الاية الكريمة وصف حال منكري البعث بامرين احدهما حصول الخسران اي خسروا
انفسهم بتكذيبهم المصير الى الله تعالى بالبعث بعد الموت والثاني حمل الاوزار العظيمة وفوات الثواب وحصول العذاب
قوله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة في نصب بغتة اربعة اوجه احدها انها مصدر في موضع الحال من فاعل جاءتهم
اي مباغتة واما من مفعول مبغوتين الثاني انها مصدر على غير المصدر لان معنى جاءتهم بغتتهم بغتة فهو كقولهم اتيته
ركضا الثالث انها منصوبة بفعل محذوف من لفظها اي تبغتهم بغتة الرابع بفعل من غير لفظها اي اتتهم بغتة
والبغت والبغتة مفاجاة الشي بسرعة من غير اعتداد له ولا جعل بال منه حتى لو استشعر الانسان به ثم جاء بسرعة
لا يقال فيه بغتة ولذلك قال الشاعر • اذا بغتة اشياء كان قبلها • قديما فلا تعتدها بغتات
والالف واللام للغلبة والنجم والثريا لانها غلبت على يوم القيمة وسميت القيمة ساعة لسرعة الحساب فيها على الباري تعالى
وقيل لان الساعة هي الوقت التي تقوم فيه القيامة لانها تفجا الناس في ساعة لا يعلمها احد الا الله تعالى وقوله قالوا هو
جواب اذا **قوله** يا حسرتنا هذا مجاز لان الحسرة لا يتاتى منها وانما المعنى على المبالغة في شدة التحسر كانهم نادوا
الحسرة وقالوا ان ذلك وقت فهذا اوان حضورك ومثله يا ويلتنا والمقصود التنبيه على خطا المنادي حيث ترك
ما احوجه تركه الى ندا هذه الاشيا قاله سيبويه لسكون المنادي هو نفس الحسرة والمراد بالحسرة الندامة قال الزجاج
وهذا الندا بنبه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بعدة اللفظة كقوله تعالى
يا حسرة على العباد يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله يا ويلتى الديا اسفى والمعنى يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع لي من
الاسف فوقع الندا على غير المنادى في الحقيقة ما فرطنا **فصل** متعلق بالحسرة وما مصدرية اي على تفريطنا
والضمير في فيها يجوز ان يعود على الساعة ولا بد من مضاف اي في شانها والايمان بها وان يعود على الصفة المتضمنة في قوله قد
خسر الذين قاله الحسن او يعود على الحياة الدنيا وان لم يجر ذكرها لكونها معلومة قاله الزمخشري **وقيل** يعود على منازلهم
في الجنة اذا اروها وهو بعيد والتفريط التقصير في الشي مع القدرة على فعله وقال ابو عبيد هو التضييع وقال ابن بحر هو
السبق ومنه الفارط اي السابق للقوم فمعنى فرط بالتشديد حكى السبق لغيره فالتضعيف فيه للسلب كجلدت البعير
ومنه فتحديه ناقلة لك **فصل** اعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسروا انهم لا غاية لهم ومعنى
حتى ههنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيمة والمعنى انهم كذبوا بالبعث الى ان ظهرت الساعة بغتة **فان قيل**
انما يتحسرون عند موتهم **والجواب** لما كان الموت وقوعا في اول مقدمات الاخرة جعل من جنس الساعة وسمي
باسمها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة **قوله** وهم يحملون الواو
للحال وصاحب الحال الواو في قالوا اي قالوا يا حسرتنا في حالة حملهم اوزارهم وصدرت هذه الجملة بضمير مبتدا
ليكون ذكرهم مرتين فهو ابلغ والحمل هنا قيل مجاز عن مقاساتهم العذاب الذي سببه الاوزار كما يقال ثقل علي كلام فلان
وقيل هو حقيقة وفي الحديث انه يمثل له عمله بصورة قبيحة منتنة الريح فيحملها وهو قول قتادة والسدي وخص الظهر
لانه يطيق من الحمل ما لا يطيقه غيره من الاعضاء والراس والكاهل وهذا كما تقدم في قوله فلمسوه بايديهم لان اليد
اقوى في الادراك الحسي من غيرها والاوزار جمع وزر كحمل واحمال وعدل واعدال والوزر في الاصل الثقل ووزرته
اي حملته شيا ثقيلا ووزير الملك من هذه الاية يحمل اعبا ما قلده من مونة رعيته وحجه ومنه اوزار الحرب
لسلاحها والاتها قال الشاعر • واعددت للحرب اوزارها • رماحا طوالا وخيلا ذكورا

وقيل

وقيل ان الاصل في ذلك الوزر بفتح الواو والزا وهو الملجا الذي يلتجا اليه من الجبل قال تعالى كلا لا وزر ثم قيل للثقل
للثقل وزر تشبيها بالجبل ثم استعير الوزر للذنب تشبيها به في ملاقاة المشقة والحاصل ان هذه المادة تدل على الرزانة
والعظمة **قوله** الا ساء ما يزرون ساء هنا يحتمل ثلاثة اوجه احدها انها ساء المتصرفة المتعدية ووزنها حينئذ
فعل بفتح العين ومفعولها حينئذ محذوف وفاعلها ما وما يحتمل ثلاثة اوجه ان تكون موصولة اسمية او حرفية او نكرة
موصوفة وهو بعيد وعلى جعلها اسمية يقدر لها عايد والحرفية غير محتاجة اليه عند الجمهور والتقدير الا ساءهم
الذي يزرونه اي وشي يزرونه او وزرهم الثاني ان تكون للتعجب فتنتقل من فعل بفتح العين الى فعل بضمها فيعطى
حكم فعل التعجب من عدم التصرف والخروج من الخبر المحض الى الانشا ان قلنا ان التعجب من عدم التصرف والخروج
من الخبر المحض والمعنى ما اسوى اي اقبح الذي يزرونه او شيا يزرونه او وزرهم الثالث انها بمعنى بئس فيكون للمبالغة
للذم فتعطى احكامها ايضا وجرى الخلاف في ما الواقعة بعدها كما ذكر في بئسما اشتروا وتظهر الفرق بين هذه
الاوجه الثلاثة فانها في الاول متعدية متصرفة والكلام معها خبر محض وفي الاخيرين قاصرة جامدة انشائية
لوا فرق بين الوجهين الاخيرين ان التعجبية لا يشترط في فاعلها ما يشترط في فاعل بئس فتكون للمبالغة في الذم فتعطى
احكامها ايضا وجرى الخلاف في ما الواقعة بعدها كما ذكر في بئسما اشتروا وقال ابو حيان والقزويني
هذا الوجه يعني كونها تعجبية انه لا يشترط فيه ما يشترط في فاعل من الاحكام ولا هو جملة منعقدة من مبتدا
وخبر انما هو منعقد من فعل وفاعل انتهى وظاهره لا يظهر الانشا وبل وهو ان الذم لا بد فيه من مخصوص بالذم
وهو مبتدا والجملة الفعلية قبله خبره فانعقد من هذه الجملة مبتدا وخبر الا ان لقايل ان يقول انما يتاتى
هذا على احد الاعاريب في المخصوص وعلى تقدير التسليم فلا مدخل للمخصوص بالذم في الجملة النسبية الى كونها
فعلية فحينئذ لا يظهر فرق بينها وبين التعجبية في ان كلا منهما منعقدة من فعل وفاعل قال ابن عباس
رضي الله عنهما بئس الحمل حملوا **قوله** تعالى وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو يجوز ان تكون هذه من المبالغة
جعل الحياة نفس اللعب واللهو كقوله • فانما هي اقبال وادبار • وهذا حسن ويجوز ان يكون في الكلام حذف
اي وما اعمال الحياة • وقال الحسن البصري وما اهل الحياة الدنيا الا اهل لعب فقدر شيئين محذوفين
واللهو صرف النفس عن الجد الى الهزل ومنه لهي يلهو واما لهي عن كذا فمعناه صرف نفسه والمادة واحدة
انقلبت الواو يا لانكسار ما قبلها نحو شقي ورضي وقال المهدوي معناه الصرف لامه يا بدليل قولهم
لهيان ولام اللهو واو وقال ابو حيان وليس بشي لان الواو في التثنية انقلبت يا فليس اصلها اليا الا ترى ان
تثنية شج شجيان وهو من الشجو يعني انهم يقولون في اسم فاعله له كشج والتثنية مبنية على المفرد وقد انقلب
في المفرد فلتنقلب في المثنى **قال** شهاب الدين بحث حسن او دعاه التفسير الكبير ولله الحمد وبهذا
يظهر فساد رد المهدوي على الكرماني قال الكرماني قال اللعب كلما يشغل على النفس عما ينتفع به واللهو صرف
النفس عن الجد الى الهزل كما يقال لهيت عنه اي صرفت نفسي عنه **قال** المهدوي وفيه ضعف وبعد لان الذي
فيه معنى الصرف لامه يا بدليل قولهم في التثنية لهيان انتهى وقد تقدم فساد هذا الرد وقال الراغب اللهو
ما يشغل الانسان عما يعنيه ويهمه يقال لهوت بكذا ولهيت عن كذا اشتغلت عنه بلهو وهو الذي ذكره الراغب هو
الذي حمله المهدوي على المعرفة بين المادتين **فصل** اعلم ان منكري البعث لعظم رغبتهم في الدنيا فنبه
الله تبارك وتعالى في هذه الاية على خساستها واعلم ان نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لان اكتساب السعادات
الاخروية لا يصح الا فيها فلهذا حصل في تفسير هذه الاية الكريمة قولان الاول **قال** ابن عباس رضي الله عنهما
يريد حياة اهل الشرك والنفاق لان حياة المومن يحصل فيها اعمال صالحة • والثاني انه عام في حياة
المومن والكافر انما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو فانه يلتذ به وعند انقضايه لا يبقى
الا الندامة فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند انقراضها الا الندامة وفي تشبيه هذه الحياة باللعب واللهو احد فوايد
ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضا وكذلك هذه الحياة وثانيها ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار
بظواهر الامور واما عند التامل فلا يبقى اللهو واللعب انما يحصل للصبيان والجهال والمغفلين واما العقلا
فقل ما يحصل لهم اللعب واللهو وكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقايق الامور
واما المحققين فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة **قوله** وللدار الاخرة
خير قرا الجمهور بلامين الاولى لام الابتدا والثانية لام التعريف وقرءوا الاخرة رفعا على انها صفة للدار وخير
خبرها وقرا ابن عامر ولدار الاخرة خير بلام واحدة وهي لام الابتدا والاخرة والاخرة جر بالاضافة وفي
هذه القراءة تاويلان احدهما قول البصريين وهو انه من باب حذف الوصف واقامة الصفة مقامه والتقدير
ولدار الساعة الاخرة او ولدار الحياة الاخرة يدل عليه وما الحياة الدنيا ومثله قولهم حبة الحمقا ومسجد الجامع

وصلاة الاولى ومكان القرب في التقدير رحبة البقلة الحمقا ومسجد المكان الجامع وصلاة الساعة الاولى ومكان
الجانب وحسن ذلك ايضا في الاية الكريمة كون هذه الصفة جرت مجرى الجوامد في ايلائها العوامل كثيرة وكذلك
ما جاء مما يوهم فيه اضافة الموصوف الى صفته وانما احتاجوا اليه لئلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه وهو ممتنع لان
الاضافة اما للتعريف او للتخصيص والشيء لا يعرف نفسه ولا يخصصها وهذا مبني على ان الصفة نفس الموصوف
وهو مشكل لانه لا يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كانت الصفة غير الموصوف لكان ذلك محالا والثاني
وهو قول الكوفيين انه اذا اختلف صفة الموصوف وصفته جازت اضافته اليها واوردوا ما قدمنا من الامثلة
قال الفراء اضافة الشيء الى نفسه كقولك بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وانما يجوز عند اختلاف
اللفظين وقراءة ابن عامر موافقة لمصحفه وانها رسمت في مصاحف الشاميين بلام واحدة واختارها بعضهم لموافقتها
لما اجمع عليه في سورة يوسف ولدار الاخرة خير وفي مصاحف غيرهم بلامين وخير يجوز ان يكون للتفضيل وحذف
المفضل عليه للعلم به اي خير من الحياة الدنيا ويجوز ان يكون لمجرد الوصف بالخيرية كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ
خير مستقرا وللذين يتقون محذوف لانه صفة لخير والذي ينبغي ان تكون اللام للبيان اي اعني الذين ولذا كل ما جاء من
نحوه نحو خير لك من الاولى **فصل** ذكروا في وجه هذه الخيرية امورا الاول ان خيرات الدنيا ليست
الا قضاء الشهوتين وهو في نهاية الخساسة لان الحيوانات الخسيسة تشابه الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات
فيها اكمل من امر الانسان فالجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب اقوى
على الايلام ومما يدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف فيكون الانسان الذي
اذهب امره في الوقاع والاكل اشرف الناس واعلاهم درجة وبالبديهة يعلم انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون
ممقوتا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس وذلك لان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها وكذلك
كان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون عن الناس وايضا فان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون الا الالفاظ
الدالة على الوقاع وايضا فان هذه اللذات سريعة الانصرام والاستحالة فثبت بهذه الوجوه خساسة هذه اللذات
واما السعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك ان جميع الخلق اذا تخيلوا
في انسان كثرة العلم والدين وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يحنون عليه ويخدمونه ويعدون
انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقياء بالنسبة اليه وذلك يدل على خساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات
الروحانية. الامر الثاني في بيان ان خيرات الاخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان هذين النوعين تشاركا
في الفضل الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في الدنيا غير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم
صار تحت التراب في ذلك اليوم. الامر الثالث انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما اخر في الدنيا الا انه لا يدري
هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات ام لا واما كل ما جمعه من السعادات فانه يعلم قطعا انه
ينتفع به في الاخرة. الامر الرابع هب انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات من غير شائبة الا ان ذلك الانتفاع منقض
ذاهب والمنافع المنقرضة تحزن الانسان لفراقها وكلما كانت تلك المنافع اكمل واللذات اتم كانت الاحزان الحاصلة عند
انقراضها وانقضائها اقوى واكمل **فصل** قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالدار الاخرة الجنة وانها خير
لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس دار الاخرة وقال الاصم التمسك بعمل الاخرة وقال اخرون
نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا للذين يتقون المعاصي والكبائر واما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليهم خير من الاخرة
وقال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر **قوله تعالى** افلا يعقلون قد تقدم الكلام في مثل
هذه الهمزة الداخلة على الفا واخواتها الواو وثم وقرا ابن عامر ونافع وحفص عن عاصم تعقلون خطابا لمن كان بحضرته
عليه افضل الصلاة والسلام والباقون بالغيبة ردا على ما تقدم من الاسماء الغائبة وحذف مفعوله تعقلون
للعلم به اي افلا تعقلون ان الامر كما ذكر فتزهدوا في الدنيا وانها خير من الدنيا **قوله تعالى** قد نعلم الاية الكريمة قد
هنا حرف تحقيق وقال الزمخشري والتبريزي قد نعلم بمعنى ربما التي تجيء لزيادة الفعل وكثرته نحو قول القائل في ذلك
ولكنه قد يهلك المال نائله. قال ابو حيان وهذا القول غير مشهور للنحاة فان قال به بعضهم مستدلا بقوله

قد اترك القرن مصفرا انامله ° كان اثوابه مجت بفرصاد °
وقال الاخرون في ذلك
اخي ثقة لا يتلف الخمر ماله ° ولكنه قد يهلك المال نائله °

والذي يظهر ان التكثير
لا يفهم من قد انما يفهم من سياق الكلام اذ الممدوح لا يقتل قرنا غير طائل. وعلى تقدير ذلك فهو متعذر في الاية لان
علمه تبارك وتعالى لا يقبل التكثير قال شهاب الدين قد يجاب عنه بان التكثير في متعلقات العلم لا في العلم
ثم قال وقوله بمعنى ربما يجيء لزيادة الفعل كثرة المشهور ان رب للتقليل لا للتكثير وزيادة ما عليها لا يخرجها عن ذلك بل
هي مهيئة لدخولها على الفعل وما المهيئة لا تزيل الكلمة عن معناها الاصلي كما لا تزيل لعل عن الترجي ولكن عن التشبيه

ولا

ولا ليت عن التمني ويكون حينئذ للتحقيق والتوكيد نحو قد نعلم انه ليحزنك وقد تعلمون اني رسول الله اليكم وقول الاخر
وقد يدرك الانسان رحمة ربه ° ولو كان تحت الارض سبعين واديا °
وقد تخلو عن التقليل وهي صارفة لمعنى المضي نحو قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السما وقال مكي قد هنا وشبهه
تاتي لتاكيد الشيء وايجابه وتصديقه ونعلم بمعنى علمنا وقد تقدم الكلام في هذا الحرف وانها مترددة بين الحرفية
والاسمية وقال ابو حيان هنا قد حرف توقع اذا دخلت على مستقبل الزمان كان التوقع من المتكلم كقولك قد ينزل
المطر شهر كذا واذا كان ماضيا او فعل حال بمعنى المضي كان التوقع عند السامع واما المتكلم فهو موجب ما اخبر به وعبر هنا
بالمضارع اذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلحظ فيه الزمان كقولهم هو يعطي ويمنع وانه ليحزنك ساد مسد
المفعولين فانها معلقة عن العمل وكسرت لدخول اللام في خبرها وتقدم الكلام في ليحزنك وانه قرئ بفتح اليا وضمها
من حزنه واحزنه في آل عمران والذي يقول فاعل وعائده محذوف اي الذي يقولونه من نسبتهم اليك ما لا يليق به والضمير
في انه ضمير الشان والحديث والجملة بعده خبره مفسرة له ولا يجوز في هذا المضارع ان يقدر باسم رافع لفاعل
كما يقدر في قولك ان زيدا يقوم ابوه لئلا يلزم ضمير الشان بمفرد وقد تقدم انه ممنوع عند البصريين **فصل**
قال السدي التقى الاخنس بن شريق وابو جهل بن هشام فسال الاخنس ابا جهل فقال يا ابا الحكم اخبرني عن محمد صلى
الله عليه وسلم اصادق هو ام كاذب فانه ليس هاهنا احد يسمع كلامك غيري فقال ابو جهل والله ان محمدا لصادق
وما كذب محمد قط ولكن اذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والندوة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فانزل
الله هذه الاية الكريمة قال ناجية بن كعب قال ابو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم ما نتهمك ولا نكذبك ولكنا نكذب
الذي جئت به فانزل الله تعالى هذه الاية الكريمة وقيل ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما اتبعناك نتخطف
من ارضنا فنحن لا نؤمن بهذا السبب فاعلم ان فرق الكفار كانوا كثيرين فمنهم من ينكر نبوته لانه ينكر ان يكون الرسول
من البشر وقد تقدم شبههم وقد اجاب الله عنها ومنهم من ينكر البعث ويقول ان محمدا يخبر بالحشر والنشر بعد الموت وذلك
محال فيطعن في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم من هذا الوجه وقد ذكر الله شبههم وقد اجاب الله عنها ومنهم من ينكر البعث
ويقول ان محمدا يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال فيطعن في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم من هذا الوجه وقد
ذكر الله شبههم في هذه السورة واجاب عنهم ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وهو المذكور في هذه السورة واجاب
عنهم في هذه الاية الكريمة واختلفوا في ذلك الحزن فقيل كانوا يقولون شاعر وساحر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن
وقيل بانهم كانوا يصرحون بانهم لا يؤمنون به وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب **قوله** فانهم لا يكذبونك قرا نافع والكسائي
لا يكذبونك مخففا من اكذب والباقون مثقلا من كذب وهي قراءة علي وابن عباس واختلف الناس في ذلك فقيل
هما بمعنى واحد مثل اكثر وكثر وانزل ونزل وقيل بينهما فرق قال الكسائي العرب تقول كذبت الرجل بالتشديد
اذا نسبت الكذب اليه الى ما جاء به دون ان ينسب اليه ويقولون ايضا اكذبت الرجل اذا وجدته كاذبا وهو واضح
واما التشديد فيكون خبرا محضا عن عدم تكذيبهم اياه **فان قيل** هذا محال لان بعضهم قد وجد منه تكذيبه
ضرورة **فالجواب** من وجوه الاول ان هذا وان كان منسوبا الى جميعهم اعني عدم التكذيب فهو انما يراد به
بعضهم مجازا كقوله كذبت قبلهم قوم نوح كذبت قوم لوط وان كان عاقبة من لم يكذب به فهو عام يراد به الخاص
والثاني انه نفي التكذيب لانتفاء ما يترتب عليه من المضار فكانه قيل فانهم لا يكذبونك تكذيبا يبالون به ويضرك
لانك لست بكاذب فتكذيبهم كلا تكذيب فهو من نفي السبب لانتفاء مسببه وقال الزمخشري والمعنى ان تكذيبك
امر راجع الى الله تبارك وتعالى لانك رسوله المصدق فهم لا يكذبونك في الحقيقة انما يكذبون الله بجحود اياته فانته عن حزنك
كقول السيد لغلامه وقد اهانه بعض الناس لم يهينوك وانما اهانوني فهو نظير قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون
الله الثالث ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر كما تقدم في سبب النزول فيكون تقدير الاية فانهم لا يكذبونك بقلوبهم
بل يظاهرون بقولهم ونظيره قوله تبارك وتعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا في قصة موسى عليه الصلاة
والسلام الرابع لا يقولون انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل وما وجدوا [illegible] وانما سموك بالامين
وانما يجحدوا صحة نبوتك لانهم اعتقدوا ان محمدا عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل في نفسه كونه رسولا
من عند الله وانما بهذا التقدير ينسبونه الى الكذب بل هو امين في كل الامور الا في هذا الوجه الواحد الخامس قال
ابن الخطيب المراد انهم لا يخصونك بالتكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا كقوله ولكن الظالمين
بايات الله يجحدون والمراد انهم يقولون كل معجزة انها سحر فالتقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون
جميع الانبياء والرسل **قوله** بايات الله في هذا الجار وجهان احدهما انه متعلق بيجحدون وهو الظاهر
وجوز ابو البقاء انه يتعلق بالظالمين قال كقوله تعالى واتينا ثمود الناقة مبصرة وهو الذي قاله لان البا
هناك سببية اي ظلموا بسببها والبا هنا معناها التعدية وهي شيء يتعلق به تعلقا واضحا فلا يضرون تدعوا

الى الخروج عنه وفي هذه الاية اقامة الظاهر مقام المضمر اذ الاصل ولكنهم يجحدون بايات الله ولكنه نبه على ان الظلم
هو الحامل لهم على الجحود والجحود والجحد نفي ما في القلب ثباته او اثبات ما في القلب نفيه وقيل الجحد انكار المعرفة
فليس مرادفا للنفي من كل وجه والله اعلم **قوله** تعالى ولقد كذبت رسل الاية الكريمة لما ازال الحزن عن قلب
رسوله عليه الصلاة والسلام في الاية الاولى بان بين تكذيبهم حتى اتاهم الله النصر والفتح والظفر فوجب ان
يقتدي بهم في هذه الطريقة **قوله** من قبلك متعلق بكذبت ومنع ابو البقا ان تكون صفة لرسل لانه زمان
لا يوصف به الجثث وقد تقدم في ذلك عن سورة البقرة وهنا عن قوله تعالى وانشانا من بعدهم قرنا **قوله** واوذوا يجوز
فيه اربعة اوجه اظهرها انه عطف على قوله كذبت اي كذبت الرسل واوذوا فصبروا على كل ذلك والثاني انه
معطوف على فصبروا اي فصبروا واوذوا والثالث وهو بعيد ان يكون معطوفا على كذبوا فيكون داخلا على صلة الحرف
المصدري والتقدير فصبروا على تكذيبهم وايذائهم والرابع ان يكون مستانفا قال ابو البقا رحمه الله
تعالى يجوز ان يكون الوقف على قوله كذبوا ثم استانف فقال واوذوا وقرا الجمهور واوذوا بواو بعد الهمزة
من اذى يوذي رباعيا وقرا ابن عامر في رواية شاذة واذوا من غير واو بعد الهمزة وهو من اذيت الرجل
ثلاثيا لا من اذيت رباعيا **قوله** حتى اتاهم نصرنا الظاهر ان هذه الغاية متعلقة بقوله تعالى فصبروا
اي كان غاية صبرهم نصر الله اياهم وان جعلنا واوذوا عطفا عليه كانت غاية لهما وهو واضح وان جعلناه
مستانفا كانت غاية له فقط وان جعلناه معطوفا على كذبت فتكون الغاية للثلاثة مضاف لفاعله ومفعوله
محذوف اي نصرنا اياهم وفيه التفات من ضمير الغيبة الى التكلم اذ قبله بايات الله فلو جاء على ذلك لقيل نصره
وفائدة الالتفات اسناد النصر الى ضمير المتكلم المشعر بالعظمة **قوله** ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد
الله اياك بالنصر حق وصدق لا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه كقوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا
المرسلين انهم لهم المنصورون وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وهذه الاية تدل على قول اهل السنة في خلق الافعال
لان كل ما اخبر الله تعالى عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير واذا امتنع تطرق التغير الى الخبر امتنع واذا اخبر
الله تعالى عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا بالاطاقة
والله تعالى اعلم **قوله** ولقد جاءك من نبا المرسلين الاية اي اخبرهم في القران العظيم كيف انجيناهم
ودمرنا قومهم وفي فاعل جاء وجهان احدهما هو مضمر واختلفوا فيما يعود عليه هذا الضمير فقال ابن عطية
الصواب ان يقدر عندي جلالا وبيان وقال الرماني تقديره نبا وقال ابو حيان الذي يظهر لي انه
ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة ولقد جاءك هذا الخبر من تكذيب اتباع الرسل والصبر والايذاء الى ان
نصروا وعلى هذه الاقوال يكون من نبا المرسلين في محل نصب على الحال من ذلك الضمير وعاملها هو جاء لانه
عامل في صاحبها والثاني ان من نبا هو الفاعل ذكره الفارسي وهذا انما يتمشى له على راي الاخفش انه لا
يشترط في زيادتها شيا وهذا كما ذكرت كلام موجب والمجرور معرفة وضعف هذا من جهة المعنى بانه لم
يجيه كل نبا للمرسلين لقوله منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وزيادة من تودي الى انه جاءه
جميع الانبا لانه اسم جنس مضاف والامر بخلاف ولم يتعرض الزمخشري للفاعل الا انه اسم جنس فتخلص الامر
بخلافه قال ولقد جاءك من نبا المرسلين بعض انبائهم وقصصهم وهذا تفسير معنى لا تفسير اعراب اذ من لا
يكون فاعله ولا يجوز ان يكون من نبا صفة لمحذوف هو الفاعل اي ولقد جاءك نبا من نبا المرسلين لان
الفاعل لا يحذف بحال الا في مواضع ذكرت كذا قالوا وقال ابو البقا رحمه الله تعالى ولا يجوز عند الجميع ان يكون
فاعلا لم يصح ان يكون المجرور وبذلك الحرف والا فالحرف لا يكون فاعلا البتة **قوله تعالى** وان كان كبر عليك
اعراضهم الاية وان كان نكرها شرط جوابه الفا الداخلة على الشرط الثاني وجواب الشرط الاول وقد تقدم مثل
ذلك في قوله فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم الا ان جواب الثاني هناك مضمر وكان في
اسمها وجهان احدهما انه اعراضهم وكبر جملة فعلية في محل نصب خبرا مقدما على الاسم وهي مسالة خلاف هل
يجوز تقديم خبر كان على اسمها اذا كان فعلا رافعا لضمير مستترام لا واما اذا كان خبر المبتدا فلا يجوز البتة لئلا
يلتبس بباب الفاعل واللبس هنا مامون ووجه المنع استصحاب الاصل وكبر اذا قيل انه خبر كان فهل يحتاج
الى اضمار قد ام لا والظاهر انه لا يحتاج لانه كثر وقوع الماضي خبرا لها من غير قد نظما ونثرا وبعضهم يخص
ذلك بكان ويمنعه في غيرها من اخواتها الا بقد ظاهرة او مضمرة ومن مجي ذلك في خبر اخواتها قول
النابغة في ذلك ۝ امست خلاء وامسى اهلها احتملوا ۝ اخنى عليها الذي اخنى على لبد ۝
والثاني ان يكون مرفوعا بكبر وفي الوجه الاول اسمها ضمير الامر والشان والجملة الفعلية مفسرة له في محل نصب
على الخبر فاعراضهم مرفوع بكبر في الوجه الاول مثل ذلك في جواز هذين الوجهين **قوله تعالى** ودمرنا

ماكان

ماكان يصنع فرعون وقومه لانه كان يقول سقيهما فهو عون يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وكذلك سقيهما
ومثله ايضا قول امرئ القيس ۝ وان تك قد ساءتك مني خليقة ۝ فسلي ثيابي من ثيابك تنسل ۝
فخليقة يحتمل الامرين واظهار لقد هنا يرجح قول من يشترطها وهل يجوز في مثل هذا التركيب التنازع وذلك ان كلا من
كان وما بعدها من الافعال المذكورة وهذه الامثلة تطلب المرفوع من جهة المعنى وشروط الاعمال موجودة **قال**
شهاب الدين وكنت قديما قد سالت الشيخ يعني ابا حيان عن ذلك فاجاب بالمنع صحيحا بان شرط الاعمال ان لا يكون احد
المتنازعين مفتقرا الى الاخر وان لا يكون من تمام معناه وكان مفتقرة الى الخبر وهو من تمام معناها وهذا الذي
ذكره من المنع وترجيحه ظاهر الا ان النحويين لم يذكروه في شروط الاعمال وقوله وان كان كبر مول بالاستقبال وهو
التبيين والظهور فهو كقوله وان كان قميصه قد من قبل اي تبين وظهر والا فهذه الافعال قد وقعت فانقضت فكيف
يقع شرطا وقد تقدم ان المبرد يقول ان كان خاصة على نصبها في المعنى مع ادوات الشرط وليس بشيء واما فان استطعت
فهو مستقبل يعني لانه لم يقع بخلاف كونه كبر عليه اعراضهم وقد القميص قد يشتبه مفعول الاستطاعة ونفقا مفعول
الابتغا والنفق السرب النافذ في الارض واصله من حجرة اليربوع يحفر في الارض سربا ويجعل له بابين وقيل ثلاثة
النافقا والناصعا والداما ثم يرق بالحفر ما يقارب وجه الارض فاذا نابه امر دفع تلك القشرة الرقيقة
ويخرج وقد تقدم اشتقاق هذه المادة عند ينفقون والمنافقون وقوله في الارض ظاهره انه متعلق بالفعل
قبله ويجوز ان يكون صلة لنفقا فيتعلق بمحذوف وهي صفة لمجرد التوكيد اذ النفق لا يكون الا في الارض وجوز
ابو البقا مع هذين الوجهين ان يكون حالا من فاعل تبتغي **قال** وكذلك في السما يعني من جواز الاوجه الثلاثة
وهذا الوجه الثالث ينبغي ان يكون بخلوه عن العايدة والسلم قيل الدرج وقيل السبب لقول العرب ۝ اتخذ في سلما
لحاجتك اي سببا قال كعب بن زهير ۝ ولا لكما منجا من الارض فابغيا ۝ بها نفقا او في السموات سلما
وهو مشتق من السلامة قالوا لانه يسلم به الى المصعد والسلم مذكر وحكى الفرا تانيثه قال بعضهم ليس ذلك
بالوضع بل لانه بمعنى المرقاة كما انث بعضهم الصوت في قوله ۝ سائل بني اسد ما هذه الصوت ۝ لما كان في معنى الصرخة
روي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في محضر من قريش فقالوا
يا محمد ايتنا باية من عند الله كما كانت الانبيا تفعل وانا نصدق بك فابى الله ان ياتيهم باية فاعرضوا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه فانزل الله تعالى هذه الاية العظيمة المعنى وان عظم عليك اعراضهم عن الايمان
فانه كان على ايمان قومه اشد الحرص وكانوا اذا سالوا اية احب ان يريهم الله ذلك طمعا في ايمانهم قال الله عز وجل فان
استطعت ان تبتغي ان تطلب وتتخذ نفقا سربا في الارض فتذهب فيه او سلما درجا وصعدا في السما فتصعد
فيه فتاتي باية فافعل ولو شا الله لجمعهم على الهدى فامنوا كلهم فهذا يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل
يريد ابقاوه ان قدرة الكافر على الكفر اما ان تكون صالحة للايمان وخالق هذه القدرة يكون قادرا للكفر ثم الاخا
فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر فهي ايضا صالحة للايمان وان كانت هذه القدرة كما انها صالحة للكفر فهي
ايضا صالحة للايمان فتكون نسبة القدرة الى الطرفين على الاخر الا لداعية ترجحه وحصول تلك الداعية ليس
من العبد والا لزم التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله تعالى وثبت ان مجموع القدرة مع الداعية المستلزمة
لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان **قوله** فلا تكونن من الجاهلين اي بهذا والخزن وهو قوله ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى فان من يكفر انما يكفر لسابق علم الله تعالى وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة
كقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه عليه الصلاة والسلام اطاعهم وقبل منهم والمقصود انه
لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال
الجاهل والمقصود تبعيده عن مثل هذه الحالة **قوله** تعالى انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذي يحرص
على ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقولك ولا تطع الكافرين والمنافقين
قال علي بن عيسى الفرق بين استجيب يجب بالمخالفة كقول القايل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف
فيقول المجيب اخالف **قوله** والموتى يبعثهم الله فيه ثلاثة اوجه اظهرها انها جملة من مبتدا وخبر سيقت
للاخبار بقدرته وان من قدر على بعث الموتى منصوب بفعل يفسره الظاهر بعده ورجح هذا الوجه على الرابع
بالابتدا العطف جملة الاشتغال على جملة فعلية قبلها فهو نظير والظالمين اعد لهم عذابا اليما بعد قوله
يدخل والثالث انه مرفوع نسقا على الموصول قبله والمراد بالموتى الكفار اي انما يستجيب المومنون السامعون
من اول وهلة والكافرون الذين يحييهم الله تعالى بالايمان ويوفقهم له وعلى هذا فتكون الجملة من قوله يبعثهم
الله في محل نصب على الحال الا ان هذا القول بعيد كقوله تبارك وتعالى ثم اليه ترجعون الا ان يكون من
ترشيح المجاز وتقدمت له نظاير وقري يرجعون من رجع اللازم واعلم ان الجسد الخالي عن الروح يظهر

يظهر منه النتن والصديد واصلح احواله ان يدفن تحت التراب والروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا
يستوجب القيد والحجر والعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد والعقل بدون معرفة الله تعالى وطاعته
كالضايع فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله تعالى
ومحبته هي روح الروح والنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون كصفة الاموات فلهذا السبب وصف الكفار
بانهم من الموتى **قوله** تعالى ولولا نزل عليه اية من ربه الاية وهذا من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه اية قاهرة **يروى** ان بعض الملحدين طعن
فقال لو كان محمد قد اتى باية معجزة لما صح ان يقول وليك الكفار لولا نزل عليه اية من ربه ولما قال ان الله
قادر على ان ينزل اية والجواب ان القران العظيم معجزة قاهرة وبينة ظاهرة لانه عليه افضل الصلاة والسلام
تحداهم به فعجزوا عن معارضته فدل على كونه معجزا **فان قيل** فاذا كان الامر كذلك فكيف قالوا لولا نزل عليه
اية من ربه **فالجواب** من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القران معجزا على سبيل اللجاج والعناد
وقالوا انه من جنس الكتاب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كالتوراة والانجيل والزبور فلاجل هذه الشبهة
طلبوا المعجزة الثاني انهم طلبوا معجزات من جنس ساير الانبيا مثل فلق البحر واظلال الجبل واحياء الموتى الثالث
انهم طلبوا مزيد الايات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملايكة واسقاط السما كسفا الرابع ان يكون المراد
ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما او ايتنا
بعذاب اليم ثم ان الله تعالى اجابهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل اية اي قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل
ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون **قوله** من ربه فيه وجهان احدهما انها متعلقة بينزل الثاني انها متعلقة
بمحذوف لانه صفة لينزل اي اية من ربه وتقدير الكلام على لولا انها تخصيصية **فصل** معنى قوله
ولكن اكثرهم لا يعلمون اي ما عليهم في انزالها واختلفوا في تفسيرها على وجوه احدها ان يكون المراد انه تعالى
لما انزل اية قاهرة وهي القران العظيم كان طلب الزيادة جار يجري التحكم في الباطل والله سبحانه وتعالى له
الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب المشية على قول اهل السنة او على وفق
المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين وانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شاء اجابهم
اليها وان شاء لم يجبهم الثاني انه لما ظهرت المعجزة الباهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فبعد
ذلك لو اجابهم الله تعالى الى اقتراحهم فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا الى ما لا نهاية له وذلك يفضي
الى ان لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة فوجب سد هذا الباب في اول الامر والاكتفا بما سبق من المعجزة القاهرة
الثالث انه تعالى لما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى لهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة الرابع
انه تعالى علم منهم ان طلبهم هذه المعجزة لاجل العناد لا طلب لاجل فايدة وعلم انه تبارك وتعالى لو اعطاهم مطلوبهم
لم يومنوا فلهذا السبب ما اعطاهم لانه لا فايدة في ذلك **قوله تعالى** وما من دابة في الارض الاية من زايدة لوجود الشرطين وهي
مبتدا والام خبرها مع ما عطف عليها وقوله في الارض صفة لدابة فيجوز لك ان تجعلها في محل جر باعتبار اللفظ
وان تجعلها في محل رفع باعتبار الموضع **قوله** ولا طاير الجمهور على جره نسقا على لفظ دابة وقرا ابن ابي عبلة
برفعه نسقا على موضعها وقرا ابن عباس ولا طير من غير الف وقد تقدم الكلام فيه هل هو جمع او شبه
جمع وقوله يطير في قراة الجمهور يحتمل ان يكون في محل جر باعتبار لفظه ويحتمل ان يكون في محل رفع باعتبار
موضعه واما على قراة ابن ابي عبلة ففي محل رفع ليس الا وفي قوله ولا طاير ذكر خاص بعد عام لان الدابة تشتمل
على كل ما دون من طاير وغيره فهو كقوله وملايكته وجبريل وفيه نظر اذ المقابلة هنا ينفي ان تكون الدابة تشتمل
الطاير **قوله** بجناحيه فيه قولان احدهما ان البا متعلقة بيطير فتكون البا للاستعانة والثاني ان تتعلق
بمحذوف على انها حال وهي حال موكدة كما يقال نظرت بعيني وفيه رفع مجاز يتوهم لان الطيران يستعار
في السرعة قال القايل فيه ∘ قوم اذا الشر ابدا ناجذيه لهم ∘ طاروا اليه زرافات ووحدانا ∘
ويطلق الطير على العمل قال تعالى وكل انسان الزمناه طايره في عنقه وقوله الا امم خبر للمبتدا وجمع وان لم
يتقدمه الا اشيان لان المراد بهما الجنس وامثالكم صفة لامم يعني امثالهم في الارزاق والاجال والموت
والحياة والحشر والنشر والاقتصاص لمظلومها من ظالمها وقيل في معرفة الله وعبادته وقال مجاهد
اصناف مصنفة تعرف باسمايها يريد ان كل جنس من الحيوانات امة كالطير امة والدواب امة والسباع
امة تعرف باسمايها مثل بني ادم يعرفون باسمايهم يقال الانس والناس قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الكلاب
امة من الامم لامرت بقتلها فاقتلوا منها كل اسود بهيم وقيل امثالكم يفهم بعضهم عن بعض **فصل**
في وجه النظم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال المعجزات مصلحة لهم لفعلها الا انه لم يكن ∘

لاظهارها

لاظهارها مصلحة للمكلفين لم يظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى راعى مصالح المكلفين ويتفضل
عليهم بذلك فبين الله ذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول
فضل الله تبارك وتعالى وعنايته واحسانه اليهم وذلك كالامر المشاهد المحسوس فان كانت اثار عنايته ∘
واصلة الى جميع الحيوانات فلو كان اظهار هذه المعجزات لا ان اظهارها يخل بمصالح المكلفين وقال القاضي
انه تبارك وتعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين وقال انه تبارك وتعالى لما قدم
ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير
بجناحيه الا امم امثالكم انهم يحشرون والمقصود بيان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق البهايم **فصل**
حصر الحيوان في هاتين القسمين وهما اما ان يدب واما ان يطير وفي الاية سوالات السوال الاول من الحيوانات
ما لا يدخل في هذين الموضعين مثل حيتان البحر وساير ما يسبح في الما لان سبحها في الما كسبح الطير في الهوي
الا ان وصفها بالدبيب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران والله اعلم السوال الثاني ما الفايدة في تقييد الدابة
بكونها في الارض والجواب من وجهين احدهما انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في الارض احتجاجا بالاظهر
لان ما في السما وان كان مخلوقا مثلها تغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى
لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تعالى من
اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر مرتبة من كان دون الانسان لا بذكر من كان مرتبته دون الانسان لا بذكر
من كان اعلا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السوال الثالث ما الفايدة في قوله تعالى يطير بجناحيه
والجواب ما تقدم من ذكر التوكيد ومن رفع توهم المجاز وقيل انه تبارك وتعالى قال في صفة الملايكة جاعل
الملايكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشا فذكر قوله بجناحيه ليخرج عنه
الملايكة رسلا اولي اجنحة لما بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر كان ادنى حالا من الانسان
لا بذكر من كان اعلا منه السوال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطاير والجواب ما تقدم من ارادة
الجنس **قوله** ما فرطنا في الكتاب من شي في المراد بالكتاب قولان الاول المراد به اللوح المحفوظ قال عليه
الصلاة والسلام جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة وعلى هذا فالعموم ظاهر لان الله تعالى اثبت ما كان وما
يكون والثاني المراد به القران العظيم لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق وهو
في هذه الاية القران العظيم اما بالصريح واما بالايمان **فان قيل** كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي انه
ليس فيه تفاصيل علم الطب وعلم الحساب ولا تفصيل كثير من المباحث والعلوم ولا تفصيل مذاهب الناس ودلايلهم
في علم الاصول والفروع **فالجواب** ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شي وجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشيا
التي يجب معرفتها والاحاطة بها واعلم ان علم الاصول موجود بتمامه في القران العظيم على ابلغ الوجوه واما في
تفاصيل الاقاويل والمذاهب فلا حاجة اليها واما تفاصيل الفروع فالعلما قالوا ان دل على ان الاجماع
وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة واما اذا كان كذلك فلما دل عليه هذه الاصول الثلاثة كان ذلك في
الحقيقة موجودا في القران العظيم قال تبارك وتعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ∘
وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي **وروي** عن ابن مسعود قال ما لي
لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروي ان امراة قرات جميع القران
ثم اتته فقالت يا ابا عبد الله تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد لعن الواشمة فيه فقال لو تلوتيه لوجدتيه
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ومما اتانا به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة
والمستوشمة وقال ابن الخطيب يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله تعالى في سورة عدد فقال تابع الشيطان
قال ولامرنهم فليغيرن خلق الله فظاهر هذه الاية الكريمة تقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن وذكر الواحدي
ان الشافعي رحمه الله تعالى جلس في المسجد الحرام فسيل اذا قتل الزنبور فقال لا شي عليه فقال من اين هذا قال
في كتاب الله فقال قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ثم ذكر سندا الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي ثم ذكر اسنادا الى عمر رضي الله عنه انه قال للمحرم
قتل الزنبور وقال الواحدي فاجاب عن كتاب الله مستنبطا ثلاث درجات وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
العسيف والذي نفسي بيده لاقضين بينهما بكتاب الله تعالى ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على
المراة اذا اعترفت قال الواحدي رحمه الله تعالى ليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل
على ان كل ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين كتاب الله تعالى قال تبارك وتعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم وعلى هذا يتضح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي والله اعلم وقال بعضهم ان هذا تمام

اريد به الخصوص والمعنى ما فرطنا في الكتاب من شي يحتاج اليه المكلفون **قوله** من شي فيه ثلاثة اوجه احدها
ان من زايدة في المفعول به والتقدير ما فرطنا شيا ويضمن ما فرطنا معنى تركنا واغفلنا والمعنى
ما تركنا ولا اغفلنا شيا والثاني ان من تبعيضية اي ما تركنا وما اغفلنا في الكتاب بعض شي يحتاج اليه المكلف
الثالث ان من شي في محل نصب على المصدر ومن زايدة فيه ايضا ولم يجز ابو البقا غيره فانه قال من زايدة وشي
هنا واقع موقع المصدر اي تفريطا وعلى هذا التاويل لم يبق في الاية حجة لمن ظن ان الكتاب يحتوي على ما ذكر
كل شي صريحا ونظير ذلك لا يضركم كيدهم شيا ولا يجوز ان يكون مفعولا به لان فرطنا لا يتعدى بنفسه بل يجوز
الجر وقد تعدت الى الكتاب بفي فلا يتعدى بحرف اخر لا يصح ان يكون المعنى ما تركنا في الكتاب من شي لان المعنى على
خلافه فبان ان التاويل ما ذكرنا انتهى يحتوي على ما ذكر كل شي صريح لم يقل به احد لانه مكابرة بمعنى وعن النقاش
ما فرطنا اخرنا كما قالوا فرطا الله عنك المرض ازاله **قوله** ثم الى ربهم يحشرون قال ابن عباس والضحاك
حشرها موتها وقال ابو هريرة يحشر الله الخلق يوم القيمة البهايم والدواب وكل شي فياخذ للجما من
القرنا ثم يقول كوني ترابا فحينيذ يتمنى الكافر ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا حشرت **قوله** تعالى
والذين كذبوا مبتدا وما بعده خبر ويجوز ان يكون صم خبر مبتدا وما بعده الخبر ويجوز ان مبتدا محذوفا في الجملة
خبر الاول والتقدير والذين كذبوا بعضهم صم وبعضهم بكم وقال ابو البقا صم وبكم الخبر مثل حلو حامض
والواو لا يمنع من ذلك وهو الذي قاله من وجهين احدهما ان ذلك انما يكون اذا كان الخبران في معنى خبر واحد لانه في
معنى مر وهو اعسر يسير بمعنى اضبط واما هذان الخبران فكل منهما مستقل بالفايدة والثاني ان الواو لا يجوز في مثل
هذا الاعتدا الى على الفارسي فهو وجه ضعيف والمراد بالايات قيل جميع الدلايل والحجج وقيل القران الكريم ومحمدا
قوله في الظلمات فيه اوجه احدها ان يكون خبرا ثانيا لقوله والذين كذبوا ويكون ذلك عبارة والمعنى
ويصير نظير الاية الاخرى صم بكم عمي فعبر عن العمي بلازمه والمراد بذلك عمي البصيرة الثاني انه صفة لكم فيتعلق ايضا
بمحذوف اي بكم كاينين في الظلمات الرابع ان يكون ظرفا على حقيقته وهو ظرف لصم او لبكم قال ابو البقا
رحمه الله تعالى ولما ينوب عنهما من الفعل لان الصفتين في قوة التصريح بالفعل والله اعلم **فصل**
في وجه النظم قولان الاول انه تعالى لما بين من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث قلوبهم قد صارت مثبتة في
قلوب الايمان بقوله تبارك وتعالى انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ذكر هذه الاية الكريمة تقريرا
لذلك المعنى الثاني انه تبارك وتعالى لما ذكر قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم
امثالكم في كونها دالة على انها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير حكيم وان عناية الله محيطة بهم ورحمته
واصلة اليهم قال بعده والمكذبون لهذه الدلايل والمنكرون لهذه العجايب صم لا يسمعون كلاما بكم لا ينطقون
بالحق خايضون في ظلمات الكفر غافلون في تامل هذه الدلايل **قوله** من يشا الله يضلله فيه من وجهان
احدهما انه مبتدا وخبرها ما بعدها وقد عرف غير مرة ومفعول يشا محذوف اي من يشا الله اضلاله والثاني
انه منصوب بفعل مضمر يفسره ما بعده من حيث المعنى ويقدر ذلك وان فيه خلافا والتقدير من يشق الله من
يشا اضلاله ومن يسعد يشا هدايته **فان قيل** هل يجوز ان يكون من مفعولا مقدما ليشا **فالجواب**
ان ذلك لا يجوز لفساد المعنى فان قيل اترضا فالمفعول حذف واقيمت من مقامه تقديره اضلال من يشاء
وهداية من يشا ودل على هذا المضاف جواب الشرط فالجواب ان الاخفش حكى عن العرب ان اسم الشرط غير الظرف
والمضاف الى اسم الشرط لا بد ان يكون في الخبر ضمير يعود عليه او على ما اضيف اليه فالضمير في يضلله ويجعله
اما ان يعود على المضاف المحذوف ويكون كقوله او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج فالها في يغشاه يعود على
المضاف اي كذي ظلمات يغشاه واما ان يعود على اسم الشرط والاول ممتنع اذ يصير التقدير اضلال والاولى ممتنع
اذ يصير التقدير اضلال من يشا الله يضلله اي يضل الاضلال وهو فاسد والثاني ايضا ممتنع لخلو الجواب
من ضمير يعود على المضاف الى اسم الشرط فان قيل يجوز ان يكون المعنى من يشا الله بالاضلال ويكون من مفعولا به
مقدما لان يشا معنى اراد واراد يتعدى بالبا قال القايل رضي الله تعالى عنه ورحمه

اردت عرارا بالهوان ومن يرد ۞ عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم

قيل لا يلزم من كون شا بالمعنى اراد ان يتعدى بتعديته وكذلك نجد اللفظ الواحد يختلف تعديته
باختلاف متعلقه تقول دخلت الدار ودخلت في الامر ولا تقول دخلت الامر فاذا كان ذلك في اللفظ الواحد
فما بالك بلفظين ولم يحفظ من العرب تعديته شا بمعنى اراد ان يتعدى **فصل** احتج اهل السنة بهذه
الاية الكريمة على ان الهدى والضلال ليس الا من الله تعالى لتصريح الاية بذلك واجاب المعتزلة عن
ذلك بوجوه الاول قال الجبائي معناه انه تبارك وتعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيمة عند الحشر

ويكونون

ويكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الاخرة صما وبكما يوم القيمة عند الحشر ويكونون كذلك في الحقيقة بان
يجعلهم في الاخرة صما وبكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم الى النار واكد القاضي
هذا بان الله تعالى بين في باقي الايات انه يحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما ماويهم جهنم الثاني
قال الجبائي ايضا ويحتمل ان يكون كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث جعلوا بتكذيبهم بايات الله في
الظلمات لا يهتدون والى منافع الدنيا شبههم من هذا الوجه بهم واجرا عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه
الثالث قال الكعبي قوله تعالى من يشا الله يضلله فقال الكعبي ليس هذا على سبيل المتاع لانه تبارك وتعالى
وان اجمل القول فيه ههنا فقد فصله في ساير الايات وهو قوله تبارك وتعالى ويضل الله الظالمين وقوله
تعالى وما يضل به الا الفاسقين وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه وقوله تبارك وتعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت وقوله تبارك
وتعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الايات ان مشية الهدى والضلال وان كانت مجملة في
هذه الاية الا انها مفصلة في ساير الايات فيحمل المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ذكروا في هذه الاية
الكريمة وجوها احدها قوله تعالى من يشا الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم
وثانيها يضلله يوم القيمة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب لانه ثبت في العقل انه لا يمكن اجرا هذا الكلام على
ظاهره وقد بينا على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي هو الله تعالى وبينا ان عند حصوله يجب
الفعل في هذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بان الكفر والايمان من الله تبارك وتعالى وتخليقه وتقديره
وتكوينه وقد تقدم ابطال هذه الوجوه عند قوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم وغيرها
من الايات فلا حاجة الى الاعادة **قوله تعالى** قل ارايتكم يجوز نقل حركة همزة الاستفهام الى
لام قل وبحرف الهمزة تحقيقا وهي قراة ورش وهو تسهيل مطرد وارايتكم هذه بمعنى اخبروني ولها
احكام تختص بها اضطربت اقوال الناس فيها وانتشر خلافهم ولا بد من التعرض لذلك فنقول ارايت
البصرية والعلمية الباقية على معناها او التي لاصابة الروية كقولهم رايت الطاير اي اصبت رويته لم يجز
فيها تخفيف الهمزة التي هي عليها بل تحقق ليس الا او تسهل بين بين من غير ابدال ولا حذف ولا
يجوز ان يلحقها كاف على انها حذف خطاب لزم مطابقتها لما يراد بها مما ذكر ويكون ضميرا فاعلا نحو
ارايت ارايتما ارايتن ويدخلها التعليق والالغا وان كانت العلمية التي بمعنى اخبرني اختصت
باحكام اخر منها انه يجوز تسهيل همزتها بابدالها الفا وهي مروية عن نافع من طريق ورش والنحاة
يستضعفون ابدال هذه الهمزة القايل المشهور عندهم تسهيلها بين بين وهي الرواية المشهورة عن
نافع من طريق ورش لكنه قد نقل الابدال المحض بطرب وغيره من اللغويين قال بعضهم هذا غلط
غلط عليه اي على نافع وسبب ذلك ان يودي الى الجمع بين ساكنين فان الفا بعدها ساكنة ونقل
ابو عبيد القاسم بن عبد الله عن ابي جعفر ونافع وغيرهما من اهل المدينة انهم يسقطون الهمزة ويدعون
الالف خلف منها قال شهاب الدين وقال مكي بن ابي طالب وقد روي عن ورش ابدال الهمزة
الفا وهذه العبارة تشعر بان هذه الالف ليست بدلا عن الهمزة بل جي بها عوضا عن الهمزة وقال
مكي بن ابي طالب وقد روي عن ورش ابدال الهمزة الفا لان الرواية عنه انما يمد الثانية والمد لا يتمكن
الا مع البدل وحسن جواز البدل في الهمزة بعدها ساكن ان الاول حرف مد ولين والمد الذي يحدث مع
السكون يقوم مقام حركة يتوصل بها الى النطق بالساكن وقد تقدم شي من هذا عند قوله تعالى انذرتهم
ومنها ان تحذف الهمزة التي هي عين الكلمة وبها قرى الكسائي وهي فاشية نظما ونثرا فمن النظم قوله

ارايت ان جات به املودا ۞ مرجلا ويلبس البرودا ۞ اقايلن احضروا الشهودا

وقول الاخر

اريت اذ ذهبوا عليك المرجف ۞ رقيبا وحولي من عدو لي حضر

وانشد الكسائي لابي الاسود

اريت امرا كنت لم ابله ۞ اتاني فقال اتخذني خليلا

وزعم القران هذه اللغة لغة العرب قال في ارايت لغتان ومعنيان احدهما ان يسال الرجل ارايت
زيدا اي علمت فهذه مهموزة وثانيهما ان تقول ارايت ان تقول بمعنى اخبرني فههنا تترك الهمزة ان شيت
وهو اكثر كلام العرب يومي الى ترك الهمزة للفرق بين المعنيين انتهى وفي كيفية حذف هذه الهمزة
ثلاثة اوجه احدها وهو الظاهر انه استثقل الجمع بين همزتين في فعل اتصل به ضمير فخففه
باسقاط احدى الهمزتين وكانت الثانية اولى لانها حصل بها الثقل ولان حذفها ثابت في مضارع

هذا الفعل نحو ارى ويرى ولان حذف الاول ثابت يحصل بالتقاء هم اذ هي للاستفهام والثاني انه ابدل الهمزة الفا كما فعل نافع في رواية ورش فالتقى ساكنان فحذف اولهما وهو الالف والثالث انه ابدلها باسم سكنها ثم حذفها لالتقاء الساكنين قاله ابو البقا وفيه نقدم قال وقرب ذلك فياخذ في مستقبل هذا الفعل يعني في ترى وبابه ورجح بعضهم مذهب الكسائي بان الهمزة قد اجترى عليها بالحذف وانشد

ان لم اقاتل فالبسوني برقعا ۞ وانشد لابي الاسود

يابا المغيرة رب امر معضل ۞ فرجته بالمكر مني والدها ۞ وقولهم ويلمه وقول

القايل ۞ ويلمها خلة قد سيط من دمها ۞ فجع وولع واخلاف وتبديل ۞

وانشد ايضا القايل رحمه الله

ومن راى مثل معدان بن سعد ۞ اذا ما النسع طال عن المطيه ۞

اي ومن راى ومنها ان لا يدخلها تعليق ولا الغا لانها اخبرني واخبرني لا تعلق عند الجمهور قال سيبويه رحمه الله ويقول ارايتك شخصا ان ابو من هو لا يحسن الا النصب في زيد الا ترى انك لو قلت ارايت وفي القران من ذلك كثير واستدلوا بهذه الاية التي نحن فيها وبقوله ارايت ان كذب وتولى الم يعلم وبقوله ارايت ما جا به املود ۞ وهذا لا يرد على سيبويه رحمه الله تعالى وسياتي تاويل ذلك فيها ۞ ومنها انها يلحقها اليا فيلتزم افرادها وتذكيرها ويستغنى عن لحاق علامة الفروع بها بلحاقها بالكاف بخلاف التي لم تتضمن معنى اخبرني فانها يطابق فيها كما تقدم ما يراد بها ۞ ومنها انه يلحقها كاف هي حرف خطاب يطابق ما من افراد وتذكير وضدهما وهل هذه التا فاعل والكاف حرف خطاب واستعير ضمير النصب في مكان ضمير الرفع او التا فاعل ايضا والكاف ضمير في موضع الاول المفعول ثلاثة مذاهب مشهورة الاول قول البصريين والثاني قول الفرا والثالث قول الكسائي ولنقتصر على بعض ادلة كل فريق قال ابو علي في قولهم ارايتك زيدا ما فعل بفتح التا في جميع الاحوال فالكاف لا تخلوا اما ان تكون للخطاب مجردا ومعنى الاسمية مخلوع منه او يكون الاسم الذي بعده هو هو لان هذه الافعال مفعولها الثاني هو الاول في المعنى لكنه ليس به فتعين ان يكون مخلوعا منه الا نثبت ان التا لا تكون لمجرد الخطاب الا ترى انه لا ينبغي ان تلحق الكلمة علامتا لما ثبت وعلامتا استفهام فلما لم يجز ذلك افردت التا في جميع الاحوال لما كان الفعل لا بد له من فاعل وجعل في جميع الاحوال على لفظ واحد استغنا بما يلحق الكاف ولو لحق التا علامة الفروع لاجتمع علامتان للخطاب مما كان يلحق التا ومما كان يلحق الكاف فلما كان ذلك يودي الى ما لا نظير له رفض واجرى ما عليه ساير كلامهم وقال الزجاج بعد حكايته مذهب الفرا وهذا القول لم يقبله النحويون القدما وهو خطا لان قولك ارايتك ما شانه لو تعدت الرويا الى الكاف والى زيد لصار المعنى ارايت نفسك زيدا ما شانه وهذا محال ثم ذكر مذهب البصريين وقال حكى علي بن ابي طالب بعد حكايته مذهب الفرا وهذا محال لان التا هي الكاف في ارايتكم فكان يظهر ان يجب علامة جمع التا وكان يجب ان يكون فاعلان لفعل واحد وهما لشي واحد ويجب ان يكون معنى قولك ارايتك زيدا ما صنع لان الكاف هو الخطاب وهذا مخالف في المعنى ومتناقض في الاعراب والمعنى لانك تستفهم عن نفسه في صدر السوال ثم ترد السوال الى غيره في اخره وتخاطبه اولا ثم تاتي بغايب اخر وبانه يصير ثلاثة افعال لرايت وهذا كله لا يجوز ولو قلت ارايتك عالما بزيد لكان كلاما صحيحا وقد تعدى راي الى مفعولين وقال ابو البقا بعدما حكى مذهب البصريين والدليل على ذلك انها اي الكاف لو كانت اسما لكانت اما مجرورة وهو باطل اذ لا جار هنا واما مرفوعة وهو باطل ايضا لامرين احدهما ان الكاف ليست من ضماير الرفع والثاني انها لا رافع لها اذ ليست فاعلا لان التا فاعل ولا يكون لفعل واحد فاعلان واما ان تكون منصوبة وذلك باطل لثلاثة اوجه احدها ان هذا الفعل يتعدى الى مفعولين كقولك ارايت زيدا ما فعل فلو جعلت الكاف مفعولا لكان ثالثا والثاني بانه لو كان مفعولا لكان هو الفاعل في المعنى وليس المعنى على ذلك اذ ليس الغرض ارايت نفسك بل ارايت غيرك ولذلك قلت ارايت زيدا وزيد غير المخاطب وهو بدل منه والثالث انه لو كان منصوبا على انه مفعول لظهرت علامة التثنية والجمع والتانيث فكنت تقول ارايتك كما ارايتموكم ارايتكن ثم ذكر مذاهب الفرا ثم قال فيه ذكرنا ابطال مذهبه وقد انتصر ابو بكر بن الانباري لمذهب الفرا بان قال لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع بالتا كما يقعان بها عند عدم الكاف فلما فتحت التا في خطاب الجمع ووقع ميسم الفعل بغيرها كان ذلك دليلا على ان الكاف غير توكيد لوقعت التثنية والجمع بالتا كما يقعان بها عند عدم الكاف فلما فتحت اللاحقة لاسم الاشارة فانها تقع ميسم الجمع ومع ذلك هي حرف وقال الفرا موضع الكاف نصب وتاويلها لان الفعل يتحول عن التا اليها وهي بمنزلة الكاف في دونك انك اغرى بها كما تقول

دونك

دونك زيدا فتجد الكاف في اللفظ خفضا وفي المعنى رفعا لانها مامورة فكذلك هذه الكاف موضعها نصب وتاويلها رفع قال شهاب رحمه الله تعالى وهذه الشبهة باطلة بما تقدم والخلاف في دونك واليك وبابهما مشهور وتقدم التنبيه عليه مرارا قال الفرا رحمه الله تعالى ايضا كلاما حسنا قال العرب في ارايت لغتان ومعنيان احدهما روية العين فاذا اردت هذا عديت الروية بالضمير الى المخاطب ويتصرف تصرف ساير الافعال تقول للرجل ارايتك على غير الحال تريد هل رايت نفسك ثم تثني وتجمع فتقول ارايتكما ارايتكموكم ارايتكن والمعنى الاخر ان تقول ارايتك وانت تريد معنى اخبرني كقولك ارايتك ان فعلت كذا ارايتكن وانما تركت العرب التا واحدة لانهم لم يريدوا ان يكون الفعل واقعا من المخاطب على نفسه واكتفوا عن علامة المخاطب بذكره في الكاف وتركوا التا على التذكير والتوحيد اذ لم يكن الفعل واقعا قال والروية من الافعال الناقصة التي يعديها المخاطب الى نفسه بالمكنى مثل ظننتني ورايتني ولا تقولون ذلك في الافعال التامة لا تقول للرجل قتلتك بمعنى قتلت نفسك ولا احسنت اليك كما تقول متى تظنك خارجا وذلك انهم ارادوا الفصل بين الفعل الذي قد يلغى وبين الفعل الذي لا يجوز الغاوه الا ترى انك تقول انا اظن خارج بلغى الظن قال الله تبارك وتعالى ان راه استغنى ولم يقل راى نفسه وقد جا في ضرورة الشعر اجرا الافعال التامة مجرى النواقص قال جران العود ۞ لقد كان لي عن ضرتين عدمتني ۞ وعما الاقي منهما متزحزح ۞ والعرب تقول عدمتني ووجدتني وفقدتني وليس الكلام انتهى ۞ واعلم ان الناس اختلفوا في الجملة الاستفهامية الواحدة بعد المنصوب بارايتك زيدا ما صنع فالجمهور على ان زيدا مفعول اول والجملة بعده في محل نصب سادة مسد المفعول الثاني وقد تقدم انه لا يجوز التعليق في هذه وان جاز في غيرها من اخواتها نحو علمت زيدا ابو من وقال ابن كيسان ان الجملة الاستفهامية في ارايتك زيدا ما صنع بدل من ارايتك وقال الاخفش انه لا بد بعد ارايت بمعنى اخبرني من الاسم المستخبر عنه ويلزم الجملة بعد الاستفهام لان اخبرني موافق لمعنى الاستفهام وزعم ايضا انه يخرج عن بابها فيكون بمعنى اما وحينئذ لا يكون لها مفعولان ولا مفعول واحد وجعل من ذلك ارايت اذ اوينا الى الصخرة فاني نسيت الحوت وهذا يدل ان لا يجوز لانه اخرج اللفظة عن موضوعها من غير داع الى ذلك اذا تقرر هذا فلنرجع الى الاية الكريمة فنقول وبالله التوفيق اختلف الناس في هذه الاية الكريمة على ثلاثة اقوال احدها ان المفعول الاول والجملة الاستفهامية التي سدت مسد الثاني محذوفان لفهم المعنى والتقدير ارايتكم عبادتكم للاصنام هل تنفعكم واتخاذكم غير الله الها هل يكشف ضركم ونحو ذلك فعبادتكم واتخاذكم مفعول اول والجملة الاستفهامية سادة مسد المفعولين لانهما قد حصلا المعنى المقصود فلم يحتج هذا الفعل الى مفعول وليس شي لان الشرط وجوابه لم يعهد فيهما ان يسد مسد مفعول ظن وغير الفعل غير محتاج للمفعول الخراج له عن وضعه فان عنى بقوله سد مسدهما انهما دالان عليه فهو المدعى والثالث ان المفعول الاول محذوف والمسالة من باب التنازع بمعنى ارايتكم واتاكم والمتنازع فيه هو لفظ العذاب وهو اختيار ابن حيان وكلامه فانه كلام حسن قال فنقول الذي نختاره انها باقية على حكمها من التعدي الى اثنين فالاول منصوب والثاني لم نجده بالاستقرار الا جملة استفهامية او قسمية فاذا تقرر هذا فنقول المفعول الاول في هذه الاية محذوف والمسالة من باب التنازع ارايتكم والشرط على عذاب الله فاعمل الثاني وهو اتاكم زيدا على اعمال جاز ولو نصب لجاز وكان من اعمال الاول واما المفعول الثاني فهو الجملة الثانية من الاستفهام اغير الله تدعون والرابط لهذه الجملة بالمفعول الاول المحذوف محذوف تقديره اغير الله تدعون لكشفه والمعنى قل ارايتكم عذاب الله ان اتاكم والساعة ان اتتكم اعتراضه اغير الله تدعون لكشفه نوازلها انتهى والتقدير الاعرابي والذي ذكره يحتاج الى بعض ايضاح والتقدير قل ارايتكموه او ارايتكم اياه ان اتاكم عذاب الله حذف لما لم يكن مرفوعا او خبرا في الاصل وهذا الضمير ليس مرفوعا ولا خبرا في الاصل فلا اجل ذلك حذف ولا يثبت الا ضرورة وجواب الشرط فيه خمسة اوجه احدها انه محذوف قدره الزمخشري ان اتاكم عذاب الله من تدعون قال ابو حيان واصلاحه ان يقول فمن تدعون بالفا لان جواب الشرط اذا وقع جملة استفهامية فلا بد فيه من الفا الثاني انه ارايتكم قاله الحوفي وهو فاسد لوجهين احدهما ان جواب الشرط لا يتقدم عند جمهور البصريين انما جوزه الكوفيون وابو زيد والمبرد والثاني ان الجملة المصدرة بالهمزة ولا يقع جوابا للشرط المبتدا انما يقع من الاستفهام ما كان بهل او بمثل من تمام الاستفهام وانما لم تقع الجملة المصدرة بالهمزة جوابا لانها لا تخلوا اما ان ياتي معها بالفا او لا ياتي بها ولا جائز ان يكون ياتي بها لانك اما ان تاتي بالهمزة نحو ان قمت فان زيد منطلق وكلاهما ممتنع لوجوه الاول فالتصدر الفا على الهمزة واما الثاني فلانه يودي الى عدم الجواب بالفا في موضع كان يجب الاتيان بها وهذا بخلاف هل فانك تاتي بالفا قبلها فتقول

ان فمت فهل بدقا بمرلانه ليس لها تمام التصدير الذي تستحقه الهمزة ولذلك تصدرت على بعض حروف العطف
وقد تقدم شرحه مرارا • الثالث انه اغير الله وهو ظاهر عبارة الزمخشري فانه قال ويجوز ان يتعلق الشرط بقوله
اغير الله لانه لو تعلق به لكان جوابا لكنه لا يقع جوابا لان جواب الشرط اذا استفهما ما بالحرف لا يتقدم الا بهل وقد تقدم ما
ذكر الى اخره وعزاه الاخفش من العرب ثم قال ولا يجوز ايضا من وجه اخر لانا قدرنا ان ارايتك متعديه الى
اثنين احدهما في هذه الاية الكريمة محذوف وانه من باب التنازع والاخر وقعت الجملة الاستفهامية موقعه فلو
جعلها جواب الشرط لبقيت ارايتكم متعدية الى واحد وذلك لا يجوز قال شهاب الدين وهذا لا يلزم الزمخشري
فانه لا يرتضي ما قال من الاعراب اليه وقوله يلزم تعديها لواحد قلنا لا نسلم بل يتعدى لاثنين محذوفين ثانيهما
جملة استفهامية كما تقرر غير مرة ارايتكم عبادتكم هل تنفعكم ثم قال ايضا التزام العرب في الشرط الجاري بعد ارايت
معنى الفعل دليل على ان جواب الشرط محذوف لانه لا يحذف جواب الشرط الا عند معنى فعله قال تبارك وتعالى
قل ارايتكم ان اتاكم عذابه افرايت ان متعناهم سنين بالله قل ارايتم ان اخذ الله قل ارايتم ان اتاكم عذابه افرايت ان متعناهم
سنين افرايت ان كذب وتولى الى غير ذلك من الايات وقال الشاعر • ارايت ان جاءت به املودا
وايضا فجيء الجمل الاستفهامية مصدرة بهمزة الاستفهام دليل على انها ليست جوابا بالشرط ولا يصح وقوعها جوابا بالشرط
انتهى • ولما جوز الزمخشري ان الشرط متعلق بقوله اغير الله سئل سوالا واجاب عنه قال فان قلت ان علقت الشرط
به فما تصنع بقوله فيكشف ما تدعون اليه مع قوله ان اتتكم الساعة وقوارع الساعة لا يكشف عن المشركين قلت قد اشترط
في الكشف المشيئة وهو قوله ان شاء ايذانا بانه ان فعل كان له وجه من الحكمة الا انه لا يفعل لوجه اخر من الحكمة ارجح منه ده
قال ابو حيان وهذا مبني على ان الشرط متعلق باغير الله وقد استدللنا على انه لا يجوز قال شهاب الدين رحمه الله
ترك الشيخ التنبيه على ما هو اهم من ذلك وهو قوله الا انه لا يفعل لوجه الله اخر من الحكمة ارجح منه وهذا اصل فاسد من
اصول المعتزلة يزعمون ان افعاله تعالى تابعة لمصالح وحكم تترجح مع بعضها الفعل ومع بعضها الترك ومع بعضها يجب الفعل
او الترك تعالى الله عن ذلك بل افعاله لا تعلل بغرض من الاغراض لا يسئل عما يفعل كما تقرر في علم الاصول • الرابع انه
جواب الشرط محذوف تقديره اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة دعوتم ودل عليه قوله تعالى اغير الله تدعون
الخامس انه محذوف ايضا ولكنه مقدر من جنس وتقدم في المعنى تقديره ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة
فاخبروني عنه اتدعون غير الله لكشفه كما تقول اخبرني عن زيد ان جاءك ما تصنع به اي ان جاءك فاخبرني عنه
فحذف الجواب لدلالة اخبرني عليه ونظيره انت ظالم ان فعلت اي فانت ظالم فحذف لدلالة ما تقدم عليه وهذا ما
اختاره ابو حيان قال وهو جار على قواعد العربية وادعى انه لم يره لغيره **قوله** اغير الله تدعون غير مفعول
مقدم لتدعون وتقديمه اما للاختصاص كما قال الزمخشري بكتهم بقوله اغير الله تدعون بمعنى اتخصون الهتكم بالدعوى
فيما هو عادتكم اذا اصابكم ضر ام تدعون الله دونها واما للانكار عليهم في دعائهم الى الاصنام لان المنكر انما هو دعاء
الاصنام لا نفس الدعاء الا ترى انك اذا قلت ازيدا تضرب انما تنكر كون زيد محلا للضرب ولا تنكر نفس الضرب
وهذه من قاعدة بيانية تقدم التنبيه عليها عند قوله تعالى اانت قلت للناس **قوله** ان كنتم صادقين
جواب محذوف لدلالة الكلام عليه ولذلك معمول صادقين والتقدير ان كنتم صادقين في دعواكم ان غير الله
الله فهل تدعونه لكشف ما يحل بكم من العذاب **فصل** معنى الاية الكريمة قال ابن عباس قل يا محمد لهولاء
المشركين ارايتكم ان اتاكم عذاب الله قبل الموت او اتتكم الساعة بعد العذاب يوم القيمة اترجعون الى غير الله في دفع
البلاء والضر او ترجعون الى الله تعالى في دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان واراد ان الكفار يدعون
الله في احوال الاضطرار كما اخبر الله تعالى عنهم واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين لا جرم بل
اياه تدعون يعني انكم لا تدعون في طلب دفع البلاء والمحنة الا الى الله تعالى **قوله** بل اياه
تدعون بل حرف اضطراب وانتقال لا ابطال لما عرف غير مرة من انها في كلام الله تعالى كذلك واياه مفعول
مقدم للاختصاص عند الزمخشري ولذلك قال بل تخصونه بالدعاء وعند غيره للاعتناء وان كان ثم حصر واختصاص
من قرينة اخرى تجري مجرى المظهرات في انه مضاف ابدا قال ابو حيان وهذا خلاف مذهب سيبويه ان بعدا حرف بين
احوال الضمير وليس مضافا لما بعده لئلا يلزم تعريفه بالاصالة وذلك يستدعي تنكيره والضمائر لا تقبل التنكير
فلا تقبل الاضافة **قوله** ما تدعون يجوز فيها اربعة اوجه اظهرها انها موصولة بمعنى الذي فيكشف الذي
تدعون والعائد محذوف لاستكمال الشروط اي تدعونه الثاني انها ظرفية قاله ابن عطية وعلى هذا فيكون مفعول
يكشف محذوفا تقديره ايكشف العذاب مدة دعائكم اي ما دمتم داعيه قال ابو حيان وهذا مما لا حاجة
اليه مع ان فيه وصلها بمضارع وهو قليل جدا تقول لا اكلمك ما طلعت الشمس ويضعف ما تطلع الشمس قال شهاب
الدين قوله بمضارع كان ينبغي ان تقول مثبت لانه منفيا بلم كثر وصلها نحو قوله

دلم

ولم تلبث الجهال الا ان تنصفوا • اخا الحلم ما لم يستعن بجهول
ومن وصلها بمضارع مثبت قوله في ذلك رحمه الله
اطوف ما اطوف ثم اوي • الى اما ويرويني النقيع
وقول الاخر في ذلك
اطوف ما اطوف ثم اوي • الى بيت قعيدته لكاع
فاطوف صلة لما الظرفية • الثالث انها نكرة موصوفة ذكره ابو البقا والعائد ايضا محذوف اي فيكشف
شيئا تدعونه اي تدعون كشفه والحذف من الصفة اقل منه من الصلة • الرابع انها مصدرية قال ابن عطية ويصح ان
تكون مصدرية على حذف في الكلام قال الزجاج وهو مثل واسئل القرية قال شهاب الدين والتقدير فيكشف
سبب دعائكم وتوجيهه • قال ابو حيان وهذه دعوى محذوف غير معين وهو خلاف الظاهر • وقال ابو البقا ليست
مصدرية الا ان تجعلها مصدرا بمعنى المفعول يعني يصير تقديره فيكشف مدعوكم اي الذي تدعون لاجله وهو
الضر ونحوه **قوله** اليه فيما يتعلق به وجهان احدهما ان يتعلق بتدعون والضمير حينئذ يعود على ما الموصوله
اي الذي تدعون الى كشفه ودعا بالنسبة الى متعلق الدعاء يتعدى بالى او اللام قال تبارك وتعالى ومن احسن قولا
ممن دعا الى الله قال القائل • وان ادع للجلى اكن من حماتها • وقال الاخر
وان دعوت الى جلى ومكرمة • يوما سراة كرام الناس فادعينا
وقال الاخر رضي الله عنه ورحمه
دعوت لما نابني مسورا • فلبى فلبى يدي مسور
والثاني انه يتعلق بيكشف قال
ابو البقا يرفعه اليه انتهى • والضمير على هذا فيما يدل على الله تعالى وذكر ابو البقا وجهي التعلق ولم يتعلق للضمير وقال
ابن عطية في اليه يحتمل ان يعود على الله تعالى بتقدير فيكشف ما تدعون فيه اليه قال ابو حيان وليس
بجيد لان دعا يتعدى لمفعول به دون حرف جر ادعوني استجب لكم اجيب دعوة الداعي اذا دعاني ومن كلام العرب
دعوت الله سميعا تلك ومثله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا ادعوا ربكم والمعنى دعوت الى الله بمعنى
دعوت الله الا انه يمكن انه يصح كلامه بمعنى التضمين ضمن يدعون معنى يلجؤون فيه الى الله تعالى الا ان تضمين ليس بقياس
لا يصار اليه الا عند الضرورة وهو في القران العظيم اكثر من ان يحصى وقد تقدم منه جملة صالحة وسياتي ان شاء الله
تعالى مثلها على انه قد يقال يجوز ابي محمد عود الضمير على الله تعالى محمول على ان اليه متعلق بيكشف كما تقدم
نقله عن ابي البقا رحمه الله تعالى وان معناه يرفعه اليه فلا يلزم المحذور واليه لولا انه يعكر اليه تقديره بقوله
تدعون فيه اليه فتقديره فيه ظاهره انه زعم تعلقه بتدعون **قوله** ان شاء جوابه محذوف لفهم المعنى
ودلالة ما قبله عليه اي ان شاء ان يكشف كشف وادعى تقديم جواب الشرط هنا واضح لاقترانه بالفاء فهو احسن من
قولهم انت ظالم ان فعلت لكن يمنع من كونها جوابا هنا انها سببية مترتبة اي انها افادت ترتب الكشف عن الدعاء
وان الدعاء سبب فيه على ان لنا خلافا في فاء الجزاء بل تفيد السببية اولا **قوله** وتنسون ما تشركون جواب الظاهر
فيما ان يكون موصولة اسمية والمراد بها ما عبد من دون الله تعالى مطلقا العقلاء وغيرهم الا انه غلب غير العقلاء
عليهم بقوله ولله يسجد ما في السموات والعائد محذوف اي ما تشركون مع الله تعالى في العبادة وقال الفارسي الاصل
وتنسون دعاء ما تشركون فحذف المضاف ويجوز ان تكون مصدرية وحينئذ لا يحتاج الى عائد عند الجمهور ثم
هل هذا المصدر باق على حقيقته اي تنسون الاشراك نفسه لما يلحقكم من الدهشة والحيرة وهو واقع موقع
المفعول به اي وتنسون المشرك به وهو الاصنام وغيرها وهذا معناه كالاول وحينئذ يحمل النسيان ان يكون على بابه
من الغفلة وان يكون بمعنى الترك وان كانوا ذاكرين لها اي الاصنام وغيرها **فصل** معنى الاية الكريمة
فيكشف الضر من اجله دعوتم ان شاء وهذه الاية تدل على انه تبارك وتعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه
فان قيل بقوله تعالى ادعوني استجب لكم يفيد الجزم بالاجابة وههنا علقتم الاجابة على التنبيه كما تقول اهل
السنة او يجب رعاية المصلحة كما تقول المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لا جرم وردت الاية في هذين الوجهين
فصل وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان اصل الدين هو الحجة والدليل لا محض التقليد لانه تعالى كان يقول
لعبدة الاوثان اذا كنتم عند نزول الشدائد الى الله لا الى الاصنام التي لا تشفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام
انما يفيد لو كان ذكر الدليل والحجة مقبولا اما لو كان مردودا وكان الواجب التقليد كان هذا الكلام ساقطا **قوله**
ولقد ارسلنا الى امم من قبلك الاية في الكلام حذف تقديره ارسلنا رسلا الى امم فكذبوا فاخذناهم وهذا
الحرف ظاهر جدا ومن قبلك متعلق بارسلنا وفي جعله صفة لامم كلام تقدم مرارا وتقدم تفسير الباساء والضراء
ولم يلفظ لما يذكر على فعل **قوله** فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولم يلفظ لها يذكر على فعل وهو جائز حتى في

المفعول به تقول لولا زيدا ضربت وتقدم ان حرف التحضيض مع الماضي يكون معناه التوبيخ والتضرع تفعل
من الضراعة وهي الذلة والهيئة المنبئة عن الانقياد الى الطاعة يقال ضرع يضرع ضراعة فهو ضارع وضرع
قال ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح والسهولة والتذلل المفهومة من هذه المادة اشتقوا
منها للثدي اسما فقالوا له ضرعا **قوله** ولكن قست قلوبهم لكن هنا واقعة بين ضدين هما اللين والقسوة
وذلك ان قوله تضرعوا مشعر باللين والسهولة وكذلك اذا جعلت الضراعة عبارة عن الايمان والقسوة وذلك
ان قوله وعبرت بالسبب عن المسبب وعن المسبب بالسبب الا ترى انك تقول امن فتضرع وقسى قلبه فكفر وهذا
احسن وقال ابو البقا ولكن استدراك على المعنى اي ما تضرعوا ولكن يعني ان التخصيص في معنى النفي وقد يترجح
هذا بما قاله فانه قال معناه نفي التضرع فانه قيل لم يتضرعوا اذ جاءهم باسنا ولكنه جاء بلولا ليفيد انه لم يكن لهم
عذر في ترك التضرع الا قسوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم **قوله** وزين لهم
هذه الجملة يحتمل وجهين احدهما ان تكون استينافية اخبر تبارك وتعالى عنهم بذلك والثاني وهو الظاهر
انها داخلة في حيز الاستدراك فهو نسق على قوله تعالى قست قلوبهم وهذا راي الزمخشري فانه قال لم يكن لهم
عذر في ترك التضرع الا قسوة واعجابهم باعمالهم كما تقدم وما في قوله ما كانوا يحتمل ان تكون موصولة اسمية اي الذي
كانوا يعملونه وان تكون مصدرية زين لهم عملهم كقوله تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون ويبعد جعلها نكرة موصوفة
فصل دلت هذه الاية مع الاية التي قبلها على مذهب اهل السنة لانه بين في الاية الاولى ان الكفار
يرجعون الى الله تعالى عند نزول الشدائد بل يبقون مصرين على الكفر غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل
على ان من لم يهده الله لم يهتد سواء شاهد الايات او لم يشاهدها فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون يدل على انهم
تضرعوا وههنا يقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا فالجواب اولئك اقوام وهؤلاء اقوام اخرون او نقول اولئك
تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تبارك وتعالى فلهذا الفرق حسن الاثبات والنفي
فصل احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون على انه تبارك وتعالى انما ارسل الرسل اليهم وانما سلط
الباساء والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على انه تبارك وتعالى اراد الايمان والطاعة من الكل
والجواب ان كلمة لعل للترجي والتمني وهو في حق الله تعالى محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله
على انه تبارك وتعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله
تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت هذه الاية الكريمة من قولكم من هذا الوجه فانه
يدل على صدق قولنا من وجه اخر وذلك لانها تدل على انهم اذا لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم اعمالهم
فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعل الله تعالى فالقول قولنا وايضا هب ان الكفار انما اقدموا على ذلك الفعل
بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على الفعل فان كان ذلك لاجل شيطان اخر تسلسل الى
غير نهاية وان انتهت هذه التقادير الى ان كل واحد انما يقدم تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي
لا تحصل الا بايجاد الله تعالى تحصيلا يصح قولنا ويفسد قولهم بالكلية والله اعلم **قوله** تعالى فلما نسوا ما ذكروا
به الاية وهذا تمام القصة الاولى بين اولا انه اخذهم بالباساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الاية الكريمة
انهم لما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شيء ونقلناهم من الباساء والضراء الى الراحة والرخاء
وانواع الالاء والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من
تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم فلم ينتفعوا به ايضا وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده
يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه **قوله** فتحنا قرا الجمهور فتحنا مخففا وابن عامر فتحنا
مثقلا والتثقيل مؤذن بالتكثير لان بعده ابواب فناسب التثقيل والتخفيف هو الاصل وقرا ابن عامر ايضا
في الاعراف لفتحنا وفي القمر ففتحنا ابواب السماء بالتشديد ايضا وشدد ايضا فتحت ياجوج وماجوج والخلاف ايضا
في فتحت ابوابها في الزمر في الموضعين وفتحت السماء في النبا فان الجماعة وافقوا ابن عامر على تشديدها ولم يقراها
بالتخفيف الا الكوفيون فقد جرى ابن عامر على نمط واحد في هذا الفعل والباقون شددوا في المواضع الثلاثة
المشار اليها وخففوا في الباقي جمعا بين اللغتين **قوله** فاذا هم مبلسون اذا هي الفجائية وفيها ثلاثة
مذاهب مذهب سيبويه انها ظرف مكان ومذهب جماعة منهم الرياشي انها ظرف زمان ومذهب الكوفيين
انها حرف فعلى تقدير كونها ظرف مكان او زمان الناصب لها خبر المبتدا اي ابلسوا في مكان اقامتهم او في زمانها
والابلاس الاطراق وقيل هو الحزن المعترض من شدة الباس منه اشتق ابليس وقد تقدم في موضعه وهل هو
اعجمي ام لا **فصل** قال القرطبي المبلس الباهت الحزين الايس من الخير الذي لا يحير جوابا لشدة ما نزل به من
سوء الحال قال العجاج ، يا صاح هل تعرف رسما مكرسا ، قال نعم اعرفه وابلسا ، اي تحير لهول ما راى

ومن

ومن ذلك اشتق اسم ابليس وابلس الرجل سكت وابلست الناقة وهي مبلاس اذا لم ترع من شدة الضبعة
ضبعت الناقة تضبع ضبعة وضبعانا اذا ارادت الفحل **فصل** المعنى فتحنا عليهم ابواب
كل شيء كان مغلقا عليهم من الخير لما قست قلوبهم ولم يتعظوا ونسوا ما ذكروا به من الوعظ فتحنا عليهم ابواب
الخير مكان البلاء والشدة حتى اذا فرحوا بما اوتوا وهذا فرح بطر مثل فرح قارون بما اصاب من الدنيا قال
الحسن في هذه الاية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله تعالى يعطي العاصي
فان ذلك استدراج من الله تعالى ثم قرا هذه الاية الكريمة ثم قال اخذناهم بغتة فجاة امن ما كانوا قال
اهل المعاني وانما اخذوا في حال الراحة والرخاء ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية
فاذا هم مبلسون ايسون من كل خير قال الفرا المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع
حجته قد ابلس وقال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين **قوله** فقطع دابر الجمهور على قطع للمفعول
ودابر مرفوع به وقرا عكرمة قطع مبنيا للفاعل وهو الله تعالى دابر مفعول به وفيه التفات اذ فيه خروج
من تكلم في قوله تعالى اخذناهم الى غيبة والدابر التابع من خلف يقال دبر الولد اباه ودبر فلان القوم
يدبرهم دبورا ودبرا وقيل الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اصله قال الاصمعي قال
ابو عبيدة دابر القوم اخرهم وانشدوا لامية بن ابي الصلت فقال

فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم ، فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا ،

ومنه دبر السهم الهدف اي سقط خلفه وفي الحديث عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما من الناس من لا ياتي الصلاة
الا دبريا اي في اخر الوقت **فصل** والمعنى ان الله تعالى استاصلهم بالعذاب فلم يبق منهم باقية والحمد
لله رب العالمين قيل على هلاكهم وقيل تعليما للمؤمنين كيف يحمدونه حمد الله نفسه على ان قطع دابرهم لانه نعمة
على الرسل فذكر الحمد لله تعليما لهم ولمن امن بهم اي يحمدوا على كفايتهم شر الظالمين وليحمد محمد واصحابه
ربهم اذ اهلكنا المكذبين ثم تضمنت هذه الاية الكريمة الحجة على وجوب ترك الظلم لما يعقب من قطع الدابر مع
العذاب الدابر مع استحقاق القاطع الحمد من كل حامد **قوله تعالى** قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم
الاية الكريمة ارايتم ان اخذ الله المفعول الاول محذوف تقديره ارايتم سمعكم وابصاركم ان اخذها الله تعالى
والجملة الاستفهامية في موضع الثاني وقد تقدم ان ابا حيان يجعله من التنازع وجواب الشرط على نحو ما مر
وقال الحوفي والشرط وما اتصل به في موضع نصب في موضع الحال والعامل في الحال ارايتم كقولك اضربه
ان خرج خارجا وجواب الشرط ما تقدم مما دخل عليه همزة الاستفهام وهذا اعراب لا يظهر ولم يؤت هنا بكاف
الخطاب واتى به هناك لان التهديد هناك اعظم فناسب التاكيد بالخطاب بكاف الايتان ولم يؤت بالكاف
وجب الخطاب بواو الجمع في التاء لئلا يلتبس ولو جيء معها بالكاف لاستغني بها كما تقدم ووحد السمع وجمع الابصار
مفهوم مما تقدم في البقرة **قوله** من اله غير الله مبتدا وخبر ومن استفهامية وغير الله صفة لاله وياتيكم
صفة ثانية والهاء في به يعود على سمعكم وقيل يعود على الجميع ووحدها بانه مذهب اسم الاشارة
وقيل يعود على الهدى المدلول عليه والمعنى وقيل يعود على الماخوذ والمختوم المدلول عليهما بالاخذ والختم
والاستفهام هنا للانكار وروي عن نافع به انظر بضم الهاء وهو لغة من يقرا فخسفنا بهو وبداره الارض
بحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار به انظر والباقون بكسر الهاء وقرا حمزة يصدفون باشمام الزاي والباقون
بالصاد **فصل** قال ابن عباس رضي الله عنهما المعنى ارايتم ايها المشركون ان اخذ الله اي اذهب
وانتزع سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم اي طبع على قلوبكم معناه ازال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين
وقيل المراد من هذا الختم الاماتة وقيل المراد من هذا الكلام الدلالة على وجود الصانع الحكيم المختار لانه
اشرف اعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب والاذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة
والقلب محل الحياة والعقل محل العلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان وبطلت مصالحه
في الدنيا والدين ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى وصونها من الافات ليس الا الله فقال
واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العظيمة هو الله سبحانه وتعالى انظر كيف نصرف الايات كيف معمولة
لنصرف ونصبها اما على التشبيه بالحال او التشبيه بالظرف وهي معلقة لانظر فهي في محل نصب باسقاط حرف الجر
وهذا نظير ما تقدم من نصرفه ويصدفون يعرضون يقال صدف عن الشيء صدفا وصدوفا وصدافا وصادف
مصادفة اي لقيته عن اعراض عن جهته قال عدي بن الرقاع

اذا ذكرن حديثا قلن احسنه ، وهن عن كل سوء يتقى صدف ،

صدف جمع صادف في جمع صبور وقيل معنى صدف مال ماخوذ من الصدف في البعير وهو ان يميل خفه من اليد الى

الرجل من الجانب الوحشي والصدف جمع صدفة وهي المحارة التي تكون فيها الدرة قال الشاعر
وزادها عجبا أن رحت في سمل ... وما درت دوران الدر في الصدف
جمع صدف كصبر في جمع صبور وقيل معنى صدف مال مأخوذ من الصدف في البعير وهو أن يميل إلى الصدف
بفتح الصاد والدال وضمها وضم الصاد وسكون الدال ناحية الجبل المرتفع وسيأتي لهذا مزيد بيان **فصل**
قال الكعبي دلت هذه الآية الكريمة على أنه تبارك وتعالى مكنهم من الفهم ولو لم يلحق فيهم لم يكن لهذا الكلام معنى
واحتج أهل السنة بعين هذه الآية الكريمة على قولنا أقوى من دلالتها على قولهم **قوله تعالى** قل أرأيتكم
إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة الآية اعلم أن الدلائل المتقدمة كانت مختصة بأخذ السمع والبصر والقلب وهذا
عام في جميع أنواع العذاب والمعنى أنه لا دافع لنوع من أنواع العذاب ولا محصل لخير من الخيرات إلا الله فوجب
أن يكون هو المقصود دون غيره والمراد بالبغتة العذاب الذي يأتيهم فجأة من غير سبق علامة تدل عليه
وقال الحسن بغتة أو جهرة معناه ليلا أو نهارا قال القاضي والأول أولى لأنه لو جاءهم العذاب
ليلا وقد عاينوا تقدمه لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بتقدمه لم يكن جهرة **قوله** هل يهلك
هذا استفهام بمعنى النفي ولذلك دخلت إلا وهو استثناء مفرغ والتقدير ما يهلك إلا القوم الظالمون وهذه
الجملة الاستفهامية في موضع المفعول الثاني لأرأيتكم والأول محذوف من باب التنازع على رأي أبي حيان كما تقدم
تقريره وقال أبو البقاء الاستفهام ههنا بمعنى التقرير فلذلك ناب عن جواب الشرط أي إذا أتاكم هلكتم
والظاهر ما تقدم ونحوها قول الحوفي المتقدم في الآية قبلها من كون الشرط حالا وقرأ ابن محيصن هل يهلك مبنيا
للفاعل فإن قيل إن العذاب إذا نزل لم يحصل فيه التمييز بين المطيع والعاصي والجواب أن الهلاك
في الحقيقة مختص بالظالمين وإن عم الأبرار والأشرار والظاهر أن الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين لأن
الأخيار يستوجبون بنزول المضار بهم أنواعا عظيمة من المثوبات والدرجات الرفيعة عند الله تعالى **قوله**
تعالى وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين الآية والمقصود منها أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما
بعثوا مبشرين ومنذرين مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين بالعقاب على المعاصي ولا قدرة لهم على إظهار
الآيات والمعجزات بل ذلك مفوض إلى مشيئة الله تعالى وحكمته **قوله تعالى** إلا مبشرين ومنذرين حالان من المرسلين
وفي هذه الحال معنى العلة أي لم نرسلهم بأن تقترح عليهم الآيات بل لأجل أن يبشروا وينذروا وقرأ إبراهيم
ويحيى مبشرين بالتخفيف وقد تقدم أن البشر لغة في البشر **قوله** فمن آمن يجوز في من أن تكون شرطية فالفاء جواب
الشرط وأن تكون موصولة وعلى كلا التقديرين فالفاء زائدة لشبه الموصول بالشرط وعلى الأول يكون محل
الجملتين الجزم وعلى الثاني لا محل للأولى ومحل الثانية الرفع وحمل على اللفظ فأفرد في آمن وأصلح وعلى المعنى فجمع في
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ويقوي كونها موصولة مقابلتها بالموصول بعدها في قوله والذين كذبوا وقرأ علقمة
يمسهم بنون مضمومة من أمسه كذا العذاب نصبا والمس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل وقرأ الأعمش ويحيى
ابن وثاب يفسقون بكسر السين وقد تقدم أنها لغة وما مصدرية على الأظهر أي بفسقهم **فصل** قال الكعبي
إنه علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين فاقتضى أن يكون كل فاسق كذلك والجواب أن هذا مختص بالذين كفروا
وكذبوا بآيات الله لا يلحقه هذا الوعيد أيضا فإن كان هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم إن فسق من عرف الله
تعالى وأقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من أنكر هذه الأشياء **قوله تعالى** قل لا أقول لكم عندي
خزائن الله الآية هذا من بقية الكلام على قوله لولا أنزل عليه آية من ربه فقال الله تعالى قل لهم والأمر أني بعثت
مبشرا ومنذرا وليس لي أن أتحكم على الله واعلم أن القوم كانوا يقولون إن كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله أن يوسع
علينا منافع الدنيا وخيراتها فقال الله تعالى قل لهم إني لا أقول لكم عندي خزائن الله وهو اسم للمكان الذي يخزن
فيه الشيء وخزن الشيء إحرازه بحيث لا تناله الأيدي **قوله** ولا أعلم الغيب في محل هذه الجملة وجهان أحدهما
النصب عطفا على قوله عندي خزائن الله لأنه من جملة المقول كأنه قال قل لا أقول لكم هذا القول ولا هذا القول
قاله الزمخشري من حيث إنه يؤدي إلى أنه يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس بصحيح والثاني أنه معطوف على
أقول لا معمول له فهو أمر أن يخبر عن نفسه بهذه الجمل الثلاث فهي معمولة للأمر الذي هو قل وهذا تخريج أبي حيان بعد أن حكى
قول الزمخشري ولا يتعين ما قاله بل الظاهر أنه معطوف على لا أقول إلى آخره **قوله** والمعنى أن القوم كانوا يقولون
إن كنت رسولا من عند الله فلا بد وأن تخبرنا بما سيقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك
المنافع ولدفع تلك المضار فقال تبارك وتعالى ولا أعلم الغيب **قوله تعالى** ولا أقول إني ملك ومعناه أنهم
كانوا يقولون ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويتزوج ويخالط الناس فقال تبارك وتعالى قل لهم
إني لست من الملائكة **فصل** اختلفوا في الفائدة من ذكر هذه الأحوال الثلاثة فقيل المراد منه أن يظهر الرسو
من

من نفسه التواضع لله تعالى والاعتراف بعبوديته حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه الصلاة والسلام
وقيل إن القوم يقترحون عليه إظهار المعجزات القاهرة كقوله حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا الآية قال تبارك وتعالى في آخر
الآية قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا يعني أنا لا أدعي إلا الرسالة والنبوة وأما هذه الأمور التي طلبتموها فلا يمكن
تحصيلها إلا بقدرة الإله وقيل المراد من قوله لا أقول لكم عندي أي لا أدعي كوني موصوفا بالقدرة ولا أعلم الغيب كوني موصوفا
بالقدرة ولا أدعي كوني موصوفا بعلم الله وبمجموع هذين الكلامين أنه لا يدعي الإلهية ثم قال ولا أقول لكم إني ملك وذلك أنه
ليس بعد الإلهية درجة أعلى حالا من الملائكة فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا أدعي الإلهية ولا أدعي الملكية ولكني أدعي
الرسالة وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر فكيف أنكرتم قولي **فصل** قال الجبائي دلت الآية الكريمة على أن الملك
أفضل من الأنبياء لأن معنى الكلام لا أدعي منزلة أقوى من منزلتي ولولا أن الملك أفضل وإلا لم يصح قال القاضي إن كان هذا
الغرض يعني قدرته عن الأفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل **قوله** إن أتبع إلا ما يوحى إلي يدل على أنه لا يعمل
إلا بالوحي وأنه لا يحكم من تلقاء نفسه بشيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد ويؤكد ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
إن هو إلا وحي يوحى واستدل نفاة القياس بهذا النص قالوا لأنه عليه الصلاة والسلام ما كان يعمل إلا بالوحي
النازل فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعمل إلا بالوحي النازل عليه لقوله تبارك وتعالى فاتبعوه وذلك ينفي جوازه
ثم أكد ذلك بقوله تعالى قل هل يستوي الأعمى والبصير وذلك العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الأعمى والعمل بمقتضى الوحي
يجري مجرى عمل البصير ثم قال تبارك وتعالى أفلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق
بين هذين البابين وأن لا يكون غافلا عن معرفة الله تعالى **قوله** تعالى وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم
الآية لما وصف الرسل بأنهم مبشرين ومنذرين أمر الرسول في هذه الآية بالإنذار فقال وأنذر به أي خوف به أي بالقرآن
قاله ابن عباس والزجاج لقوله تعالى قبل هذه الآية إن أتبع إلا ما يوحى إلي وقال الضحاك وأنذر به أي بالله وقوله تعالى الذين
يخافون أن يحشروا أن يبعثوا فقيل المراد بهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم عذاب الآخرة
كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ويقول ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل أن يقول لعل ما كان يقول محمد حقا ولا يجوز
حمله على المؤمنين يعلمون أنهم يحشرون إلى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل أن يقول لا يمتنع أن يدخل فيه المؤمنون
لأنهم إن تيقنوا الحشر لم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لتجويز أن يموت أحدهم على الإيمان ويجوز أن لا يموتوا على هذه الحالة
فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب أنهم كانوا مجوزين لحصول العذاب خائفين منه وقيل المراد بهم المؤمنون لأنهم
المقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من حشر ذلك اليوم وقيل لأنه يتناول الكل لأنه لا عاقل إلا
وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله أو شك فيه ولأنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الخلق كلهم وإنما خص الذين
يخافون الحشر لأن انتفاعهم بذلك الإنذار أكمل لأن خوفهم يحملهم على إعداد الزاد ليوم المعاد **قوله** ليس لهم من دونه
ولي ولا شفيع العامل فيه يخافون وههنا بحث وذلك لأنهم ليس عندهم شفعاء وذلك لأن اليهود والنصارى قالوا نحن أبناء
الله وأحباؤه فكذبهم الله فيه وقال في آية أخرى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال فما تنفعهم شفاعة الشافعين
وإن كان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ينافي مذهب أهل السنة في إثبات الشفاعة
للمؤمنين لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين إنما يكون بإذن الله تعالى لقوله تبارك وتعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا
بإذنه فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله تعالى كانت في الحقيقة من الله تعالى **قوله تعالى** لعلهم يتقون قال ابن
عباس وأنذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكفار
التقوى والطاعة وقد سبق الكلام على مثل هذا النوع مرارا **قوله** تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
الآية قال سلمان وخباب بن الأرت فينا نزلت هذه الآية جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري
وذووهم من المؤلفة قلوبهم فوجدوا النبي صلى الله عليه وسلم جالسا مع بلال وصهيب وعمار وخباب في ناس من ضعفاء
المؤمنين فلما رأوهم حوله حقروهم فأتوه فقالوا يا رسول الله لو جلست في صدر المسجد ونفيت هؤلاء وأرواح جبابهم
وكان عليهم جباب صوف ولم يكن عليهم غيرها لجالسناك وأخذنا عنك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم ما أنا
بطارد المؤمنين قالوا فإنا نحب أن تجعل لنا منك مجلسا تعرف العرب به فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحي
أن ترانا العرب مع هؤلاء الأعبد فإذا نحن جئنا فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت فقال
نعم طمعا في إيمانهم قال ثم قالوا اكتب لنا عليك بذلك كتابا قال فدعا بالصحيفة ودعا عليا ليكتب قال
ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل عليه السلام بقوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي إلى
قوله بالشاكرين فألقى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيفة من يده ثم دعانا فأتيناه وهو يقول سلام عليكم كتب
ربكم على نفسه الرحمة وكنا نقعد معه وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته فإذا أراد أن يقوم قام وتركنا فأنزل الله
تعالى واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه فترك القيام عنا إلى أن نقوم عنه

وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات **فصل** احتج الطاعنون في عصمة الانبيا بهذه الاية الكريمة من وجوه احدها انه عليه الصلاة والسلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك فكان ذنبا وثانيها انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم وثالثها انه تعالى حكى عن نوح عليه الصلاة والسلام ما بعه الانبيا عليهم الصلاة والسلام في جميع الاعمال الحسنة فقال فبهداهم اقتده فوجب على محمد ان لا يطردهم فقال فبهداهم اقتده فلما طردهم كان ذنبا ورابعها انه قال تعالى ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا فنهاه عن الالتفات الى زينة الدنيا فكان ذلك ذنبا وخامسها ان اولئك الفقرا كلما كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم ولفظا هذا معناه وذلك ايضا يدل على الذنب فالجواب عن الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم ما طردهم للاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه التلطف بهم في ادخالهم في الاسلام ولعله عليه الصلاة والسلام كان يقول هؤلاء الفقرا من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة سوى امرهم في الدنيا والدين وهؤلاء الكفار فانهم يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى فاقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ الا ان الخطأ في الاجتهاد مغفور فاما قوله انه عليه الصلاة والسلام طردهم فيلزم كونهم من الظالمين فان قيل ان الظلم عبارة عن وضع الشي في غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقرا كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه الصلاة والسلام فلما طردهم عن ذلك المجلس فكان ذلك الا انه من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجبات وكذلك الجواب عن ساير الوجوه فانه يحتمل كل هذه الوجوه فانه الاكمل والاولى والله اعلم **قوله** تعالى بالغداة قرا الجمهور بالغداة هنا وفي الكهف وابن عامر بالغدوة بضم الغين وسكون الدال وفتح العين في الموضعين هي قراة ابن عبد الرحمن السلمي والحسن البصري ومالك بن دينار وابي رجا العطاردي ونصر بن عاصم الليثي والاشهر في الغدوة انها معرفة بالعلمية وهي علمية الجنس كاسامة في الاشخاص وكذلك منعت من الصرف قال الفرا سمعت ابا الجراح يقول ما رايت كغدوة قط يريد غداة يومه قال الا ترى ان العرب لا تضيفها فكذا لا تدخلها الالف واللام في غدوة لانها معرفة بغير الف ولام فذكره الى اخره انما يقول حتك غداة الخميس وقال الفرا في كتاب المعاني في سورة الكهف قرا ابو عبد الرحمن السلمي بالغدوة والعشي ولا اعلم احدا قراها غيره والعرب لا تدخل الالف واللام في الغدوة لانها معرفة بغير الف ولام فذكره الى اخره وقد طعن ابو عبيد القاسم بن سلام على هذه القراة فقال انما نرى ابن عامر والسلمي قرا تلك القراة اتباعا للخط وليس في اثبات الواو في الكتاب دليل على القراة بها لانهم كتبوا الصلاة والزكاة بالواو ولفظهما على تركها وكذلك الغداة على هذا وجدنا العرب وقال الفارسي الوجه قراة الواقعة بالغداة لانها تستعمل نكرة ومعرفة باللام فاما غدوة فمعرفة هو علم وضع للتعريف كما لا يدخل على ساير الاعلام وان كانت كتبتها بالواو ولانها لا تدخل على ذلك الا ترى الصلاة والزكاة بالواو ولا يقرآن بها كذلك الغداة قال سيبويه رحمه الله غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسم للحين كما جعلوا ام حصين اسما للدابة معرفة الا ان هذا الطعن لا يلتفت اليه وكيف يظن بما تقدم بانهم يلحنون والحسن البصري ممن يستشهد بكلامه فضلا عن قراته ونصر بن عاصم شيخ النحاة اخذ العلم عن ابي الاسود ينبوع الصناعة وابن عامر لا يعرف اللحن لانه لا يعرف اللحان لانه عربي وقرا على وعثمان وغيرهما من الصحابة ولكن ابا عبيد رحمه الله لم يعرف ان تنكير غدوة لغة ثابتة عن العرب حكاها سيبويه والخليل قال سيبويه زعم الخليل انه يجوز ان يقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة تجعله مثل ضحوة قال المهدوي حكى سيبويه والخليل ان بعضهم ينكر ويقول غدوة بالتنوين وبذلك قراه ابن عامر كانه جعله نكرة فادخل عليها الالف واللام وقال ابو علي الفارسي وجه دخول الالف واللام عليها انه يجوز فان كانت معرفة ان تنكر كما حكى ابو زيد لقيته فينة مصروفة والفينة بعد الفينة والحق لام التعريف ما استعمل معرفة وجه ذلك انه يقدر فيه ذلك قال اذا اثنى وقال ابو جعفر النحاس قرا ابو عبد الرحمن ومالك بن دينار وابن عامر بالغدوة قال وباب غدوة ان تكون معرفة الا انه يجوز تنكيرها كما تنكر الاسما الاعلام فاذا انكرت دخلها الالف واللام للتعريف وقال مكي بن ابي طالب انما دخلت الالف واللام على غداة لانها نكرة واكثر العرب يجعل غدوة نكرة وهم الاقل فثبت بهذه النقول التي ذكرت عن هذه الاية ان قراة ابن عامر سالمة عن طعن ابي عبيد وقال رحمه الله لم يحفظها لغة واما العشي فنكرة وكذلك عشية وهل العشي مرادفة لعشية اي ان هذه الالفاظ فيه لغتان التذكير والتانيث وان عشيا جمع عشية فالمعنى على حد قمح وقمحة وشعير وشعيرة فيكون اسم جنس خلاف مشهور والظاهر الاول لقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد وان المراد هنا عشية واحدة واتفقت مصاحف الامصار على رسم هذه اللفظة بالواو وقد تقدم ان قراة ابن عامر غير مستندة الى مجرد الرسم بل الى النقل ثم الفاظ اتفق ايضا على رسمها بالواو

وقد اتفق على قراتها بالالف وهي الصلاة والزكاة ومناة ومشكاة والنجاة والحياة وحرف اتفق على رسمه بالواو واختلف في القراة بالالف والواو وهو الغداة واصل غداة غدوة تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا وقرا ابن ابي علية بالغدوات والعشيات جمع غداة وعشية وروي عن عبد الرحمن ايضا بالغدوة بتشديد الواو من غير ها **فصل** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معنى الاية يدعون ربهم بالغداة والعشي يعني صلاة الصبح وصلاة الظهر وهو قول الحسن ومجاهد وروي عنه ان المراد الصلاة الخمس وذلك ان ناسا من الفقرا كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم فقال ناس من الاشراف اذا صلينا فاخروا هؤلاء يصلون خلفنا فنزلت الاية الكريمة وقال مجاهد صليت الصبح مع سعيد بن المسيب فلما سلم الامام ابتدر الناس القاص فقال سعيد ما اسرع الناس الى هذا المجلس قال مجاهد فقلت يتاولون قوله تعالى يدعون ربهم بالغداة والعشي قال في هذا انما ذلك في الصلاة التي انصرفنا عنها الان وقال ابراهيم النخعي معناه يذكرون ربهم وقيل المراد حقيقة **قوله** تعالى يريدون هذه الجملة في محل نصب على الحال من فاعل يدعون ومن مفعوله والاول هو الصحيح وفي الكلام حذف اي يريدون بدعايهم في هذين الوقتين وجهه **فصل** تمسك المجسمة في اثبات الاعضا لله تعالى بهذه الاية الكريمة وساير الايات المناسبة له كقوله تعالى ويبقى وجه ربك فان قيل ان قوله تعالى قل هو الله احد تقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضا والاجزا فثبت انه لا بد من التاويل وهو من وجهين احدها قوله تعالى يريدون وجهه اي يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا وجه الراي والثاني ان من احب ذاتا احب ان يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا والثاني ان المراد القصد كقول الشاعر في ذلك

استغفر الله ذنبا لست محصيه ۝ رب العباد اليه الوجه والعمل

وقد تقدم بيانه عند قوله تعالى ولله المشرق والمغرب الاية **قوله** تعالى ما عليك من حسابهم من شي ما هذه يجوز ان تكون الحجازية الناصبة للخبر فيكون عليك في محل النصب على انه خبرها عند من يجوز اعمالها في الخبر المقدم مطلقا كان عليك في محل رفع خبرا مقدما هو من شي زيدت من وقوله من حسابهم قالوا من تبعيضية وهي في محل نصب على الحال وصاحب الحال هو من شي لانها لو تاخرت عنه لكانت صفة له وصفة النكرة متى تقدمت انتصبت على الحال فعلى هذا يتعلق بمحذوف والعامل في الحال الاستقرار في عليك ويجوز ان يكون من شي في محل رفع بالفاعلية ورافعه عليك لاعتماده على النفي ومن حسابهم حال من شي العامل فيها الاستقرار والتقدير ما استقر عليك شي من حسابهم واجاز ان يكون من حسابهم هو الخبر اما لما او للمبتدا وعليك حال من شي والعامل فيها الاستقرار وعلى هذا فيجوز ان يكون من حسابهم هو الرافع للفاعل على ذلك وعليك حال كما تقدم تقريره وكون من حسابهم هو الخبر وعليك هو الحال غير واضح لان محط الفايدة انما هو عليك **قوله** تعالى وما من حسابك عليهم من شي فتطردهم كالذي قبله الا ان هنا يمتنع بعض ما كان جايزا هناك وذلك ان قوله من حسابك لا يجوز ان ينتصب على الحال لانه يلزم تقدمه على عامله المعنوي وهو ممتنع او ضعيف لا سيما وقد تقدم هنا على العامل فيها وعلى صاحبها وقد تقدم ان الحال اذا كانت ظرفا او حرف جر كان تقدمها على العامل المعنوي احسن منه اذا لم يكن كذلك فحينئذ لك ان تجعل قوله من حسابك بيانا لا حالا ولا خبرا حتى يخرج من هذا المحذور وكون من هذه تبعيضية غير ظاهر وقد تقدم خطابه عليه الصلاة والسلام في الجملتين تشريفا له ولو جات الجملة الثانية على نمط الاولى لكان التركيب وما عليهم من حسابك من شي فتقدم المجرور بعلى كما قدمه في الاولى لكنه عدل عن ذلك لما تقدم في هاتين الجملتين ما يسميه اهل البديع رد الاعجاز على الصدور كقولهم عادات السادات سادات العادات ومثله في المعنى قول الشاعر رضي الله عنه

والذي حللته بمحلل ۝ وليس حرمته بمحرم

وقال الزمخشري بعد كلام تقدمه في معنى التفسير فان قلت اما كفى قوله تعالى ما عليك من حسابهم من شي حتى ضم اليه وهو قوله من حسابك عليهم من شي قلت قد جعلت الجملتين بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مودى واحد وهو المعنى بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل لا تواخذ انت ولا هم بحساب صاحبه قال ابو حيان قوله لا تواخذ انت الى اخره تركيب غير عربي لا يجوز عود الضمير غايبا ولا مخاطبا لانه ان عاد غايبا فلم يتقدم له اسم مفرد غايب يعود عليه انما تقدم قوله هم ولا يمكن العود عليه على اعتقاد الاستغنا بالمفرد عن الجمع لانه يصير التركيب بحساب صاحبهم وان اعيد مخاطبا فلم يتقدم مخاطب ويتقدم عليه انما يتقدم قوله ولا تواخذ انت ولا يمكن العود عليه لانه ضمير غايب فلا يعود عليه غايبا ولو ابرزته مخاطبا لم يصح التركيب ايضا فاصلاح التركيب ان يقال لا يواخذ كل واحد منك ولا منهم بحساب صاحبه ولا تواخذ انت بحسابهم ولا هم بحسابك او لا تواخذ انت بحسابكم تغلب الخطاب على الغيبة كما تقول انت وزيد تضربان قال شهاب الدين والذي يظهر ان ه

كلام الزمخشري صحيح ولكن فيه حذف وتقديره لا يؤاخذ كل واحد انت ولا هم بحساب صاحبه وتكون انت ولا هم
من كل واحد والضمير في صاحبه عائد على كل واحد ثم انه وضع على محذور اخر مما اصلح به كلام الزمخشري وذلك
انه قال ولا تؤاخذ انت ولا هم بحسابكم وهذا التركيب ان يكون المراد بل هو الظاهر نفي المؤاخذة بحساب كل واحد
غير مؤاخذ بحساب غيره والمعنى الثاني هو المقصود والضمير الثلاثة اعني التي في قوله من حسابهم وعليهم
وفتطردهم ايضا عودها على نوع واحد وهم الذين يدعون ربهم وبه قال الطبري لانه فسر الحساب بالرزق
الدنيوي وقال الزمخشري وابن عطية ان الضميرين الاولين يعودان على المشركين والثالث يعود على الداعين قال
ابو حيان وهل الضمير في حسابهم عائد على المشركين وتكون الجملتان اعتراضا بين النهي وجوابه وظاهر عبارته
ان الجملتين لا يكونان اعتراضا الا على اعتقاد كون الضميرين في حسابهم وعليهم عائدين على المشركين وليس
الامر كذلك بل هو اعتراض بين النهي وجوابه ولا تطرد وبين جوابه وهو فتكون وان كانت الضمائر كلها للمؤمنين
ويدل على ذلك ان قال بعد ذلك في فتكون وجوز ان يكون جوابا للنهي في قوله ولا تطرد وتكون الجملتان وجواب الاول
اعتراضا بين النهي وجوابه فجعلهما اعتراضا مطلقا من غير نظر الى الضميرين ويعني بالجملتين ما عليك من حسابهم
من شيء وما من حسابك عليهم من شيء وجواب الاول قوله فتطردهم **قوله تعالى** فتطردهم فيه وجهان
احدهما انه منصوب على جواب النفي باحد معنيين فقط وهو انتفا الطرد لانتفا كون حسابهم عليه وحسابه
عليهم لانه ينتفي بانتفا سببه ولنوضح ذلك في مثال وهو ما تاتينا فتحدثنا بنصب فتحدثنا وهو يحتمل معنيين
احدهما انتفا الاتيان وانتفا الحديث فكانه قيل ما يكون منك اتيان فكيف يقع منك حديث وهذا المعنى هو
مقصود الاية الكريمة اي ما تكون مؤاخذة كل واحد بحسب صاحبه فكيف يقع طرد والمعنى الثاني انتفا الحديث
وثبوت الاتيان فكانه قيل ما تاتينا محدثا بل تاتينا غير محدث وهذا المعنى لا يليق بالاية الكريمة والعلماء رحمهم
الله وان اطلقوا قولهم انه منصوب على جواب فانما يريدون المعنى الاول دون الثاني والثاني ان يكون منصوبا
على جواب النهي **قوله تعالى** فتكون في محل نصب وفيه وجهان اظهرهما انه منصوب عطفا على فتطردهم
والمعنى الاخبار بانتفا حسابهم والطرد والظلم المسبب عن الطرد قال الزمخشري يجوز ان يكون عطفا على فتطردهم
على وجه السبب لان كونه ظالما مسببا عن طردهم والثاني من وجهي النصب انه منصوب على جواب النهي في قوله تعالى
ولا تطردهم ولم يذكر مكي ولا الواحدي ولا ابو البقا ولا غيره قال ابو حيان وجوزوا ان يكون فتكون جوابا للنهي في قوله
ولا تطرد كقوله لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وتكون الجملتان وجواب الاول اعتراضا بين النهي وجوابه قال
شهاب الدين فقد تقدم ان كونهما اعتراضا لا يتوقف على عود الضمير في قوله تعالى من حسابهم وعليهم على المشركين
كما هو المفهوم من قوله ههنا وان كان كلامه قبل ذلك كما حكينا عنه يشعر بذلك **فصل** ذكروا في قوله
تعالى ما من حسابك عليهم من شيء قولان الاول ان الكفار طعنوا في ايمان اوليك الفقرا وقالوا يا محمد انهم انما
اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لانهم يجدون ماكولا وملبوسا عندك والا فهم عادون عن دينك فقال الله تبارك وتعالى
ان كان الامر كما يقول هؤلاء فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان باطنهم غير مرضي عند الله تعالى فحسابهم عليهم
لازم لهم لا يتعدى اليك كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى والثاني المعنى
ما عليك من حسابهم شيء فتطردهم ولا حساب رزقهم عليك انما الرزاق لك ولهم هو الله سبحانه وتعالى
فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم فتكون من الظالمين **قوله تعالى** وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء
من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين الكاف في محل نصب على الحال انها نعت مصدر محذوف والتقدير
ومثل ذلك الفتون المتقدم الذي فهم من تنا اخبار الامم الماضية فتنا بعض هذه الامة ببعض فالاشارة
بذلك الى الفتون المدلول عليه بقوله فتنا وكذا قال الزمخشري ومثل ذلك الفتن العظيم فتنا بعض الناس ببعض
تجعل الاشارة لمصدر فتنا وانظر كيف فر سلط هو باسناد الفتنة الى الله تعالى في كلامه وانكار الباري تعالى
قد اسند بل فالم يفتن بعض الناس بالفتنة على قاعدة المعتزلة وجعل ابن عطية الاشارة الى طلب الطرد
فانه قال بعد كلام متعلق بالتفسير والاشارة بذلك الى ما ذكره من طلبهم ان يطرد الضعفة قال ابو حيان
ولا ينتظم هذا التشبيه اذ يصير التقدير مثل طلب الطرد فتنا بعضهم ببعض والمتبادر الى الذهن من قولك ضربت مثل
ذلك المماثلة في الضرب اي مثل ذلك الضرب ضربت المصدر المقدر **قوله تعالى** ليقولوا في هذه اللام وجهان
اظهرهما وعليها اكثر المعربين والمفسرين انها لام كي والتقدير ومثل ذلك الفتون فتنا ليقولوا هذه المقالة ابتلا
منا وامتحانا والثاني انها لام الصيرورة اي العاقبة كقوله ليكون لهم عدوا وحزنا وكقوله لدوا للموت وابنوا للخراب **فصل**
يجوز فيه وجهان اظهرهما انه منصوب المحل على الاشتغال بفعل محذوف يفسره الفعل الظاهر العامل في ضميره **قوله تعالى** اهؤلاء

بوساطة

بوساطة علي ويكون المفسر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والتقدير افضل الله هؤلاء من عليهم ولا محل لقوله
من الله لكونها مفسرة وانما رجح هنا اضمار الفعل لانه وقع بعد اداة تغلب ايلا الفعل لها والثاني انه مرفوع المحل
على انه مبتدا والخبر من الله عليهم وان كان سالما من الاضمار الموجود في الوجه الذي قبله الا انه مرجوح لما تقدم
وعليهم متعلق بمن ومن بيننا يجوز ان يتعلق به قال ابو البقا اي ميزهم علينا ويجوز ان يكون حالا
قال ابو البقا ايضا اي من عليهم منفردين وهذان التفسيران تفسير معنى لا تفسير اعراب الا انه لم
يسبقهما الا تفسير اعراب والجملة من قوله اهؤلاء من الله عليهم في محل نصب بالقول **قوله تعالى** باعلم
بالشاكرين الفرق بين البائين الاولى لا تعلق لها لكونها زائدة في خبر ليس والثانية متعلقة باعلم وتعدى العلم لما تضمن
من معنى الاحاطة وكثيرا ما يقع ذلك في عبارة فيقول علم بذلك لما تقدم **فصل** معنى الفتنة ان كل واحد
من الفريقين مبتلى بصاحبه فرؤسا الكفار الاغنيا كانوا يحسدون فقرا الصحابة رضي الله عنهم على كونهم سابقين
للاسلام مسارعين الى قبوله فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب ان ننقاد لهؤلاء الفقرا المساكين وان نعترف
لهم بالتبعية فكان ذلك عليهم ونظيره والقي الذكر عليه من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما فقرا الصحابة
فكانوا يرون اوليك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصبة والصحة فيقولون كيف حصلت هذه
الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق فقال تبارك وتعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فاحد
الفريقين يرى الاخر مقدما في المناصب الدنيوية ويقولون اهذا الذي فضل الله علينا اما بحكم المالكية كما هو
قول اهل السنة واما بحسب المصلحة كما هو قول المعتزلة فكانوا صابرين في وقت البلا شاكرين في وقت الالاء والنعما
وهم الذين قال الله تعالى في حقهم اليس الله باعلم بالشاكرين **فصل روى** ابو سعيد الخدري
رضي الله عنه وان بعضهم يستتروا ببعض من العري قال جلست في نفر من فقرا المهاجرين رضي الله عنهم وان
بعضهم يستتروا ببعض من العري وقاري يقرا علينا اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام علينا
فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم سكت القاري فسلم ثم قال ما كنتم تصنعون قلنا يا رسول
الله كان قاري يقرا ونحن نسمع الى كتاب الله عز وجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي جعل من
امتي من امرني ان اصبر نفسي معهم قال ثم جلس وسطنا ليعدل بنفسه فينا ثم قال بيده هكذا فتحلقوا وبرزت
وجوههم له قال فما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف منهم احدا غيري فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابشروا يا معشر صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيامة تدخلون الجنة قبل الاغنيا بنصف
يوم وذلك مقدار خمسماية سنة **فصل** احتج اهل السنة بهذه الاية الكريمة على مسالة خلق
الافعال من وجهين ۝ الاول قوله تعالى فتنا بعضهم ببعض تصريحا بان الفتنة تلك الفتنة من الله تعالى اليس
الاعتراض على الله تعالى في ان جعل اوليك الفقرا روسا في الدين والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على انه
تبارك وتعالى هو الخالق للكفر والثاني انه تبارك وتعالى حكى عنهم انهم قالوا اهؤلاء من الله عليهم من
بيننا بالايمان بالله ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على ان هذا المعنى انما حصل من الله تبارك
وتعالى لانه لو كان الموجد للايمان هو العبد لما من الله عليه بهذا الايمان بعد العبد الذي من على نفسه بهذا الايمان
اجاب الجبائي عنه بان الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا اهؤلاء ولنقول
بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا من الله عليهم من بيننا بالايمان ۝ واجاب الكعبي عنه بانه قال وكذلك فتنا بعضهم
ببعض ليصبروا او ليشكروا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا على مثال قوله تعالى فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فالجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر لانه لما كانت مشاهدة
هذه الاحوال توجب الانفة والانفة توجب العصيان والاصرار على الكفر وموجب الموجب موجب فكان الالزام
واردا **قوله** تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا الاية الكريمة اذا منصوب بجوابه اي فقل سلام عليكم
وقت مجيئهم اي اوقع هذا القول كله في وقت مجيئهم اليك وهذا معنى واضح وقال ابو البقا اذا معنى الجواب
اي اذا جاءوك سلم عليهم ولا حاجة تدعو الى ذلك مع فوات قوة المعنى لان تسليمهم السلام والاخبار بانه
كتب على نفسه الرحمة وانه من عمل سوءا بجهالة غفر له لا تقوم مقامه السلام فقط وتقديره يفضي الى ذلك وقوله
سلام مبتدا وجاز الابتدا به وان كان نكرة لانه دعا والدعا من المسوغات ۝ وقال ابو البقا لما فيه من معنى
الفعل وهذا ليس من مذهب البصريين انما هو شيء نقل عن الاخفش انه اذا كانت النكرة في معنى الفعل جاز الابتدا
بها ورفعها الفاعل وذلك نحو قايم ابواك ونقل ابن مالك ان سيبويه رحمه الله تعالى اومى الى جوازه واستدل
الاخفش بقوله ۝ خبير بنو لهب فلا تك ملغيا ۝ مقالة لهبي اذا الطير مرت
ولا دليل فيه لان فعيلا يقع بلفظ واحد للمفرد وغيره كخبير خبر مقدم ۝ واستدل له ايضا بقول الاخر

فخير نحن عند الناس منكم * اذا الداعي المثوب قال يالا

فخير مبتدأ ونحن فاعل سد مسد الخبر فان قيل لم لا يكون خبرا مقدما ونحن مبتدأ موخر قيل لئلا
يلزم الفصل بين افعل وبين ما جنبي بخلاف جعله فاعلا فان الفاعل كالجز بخلاف وعليكم خبره وسلام عليكم
ابلغ من سلاما عليكم بالنصب وقد تقرر هذا في قراءة الفاتحة عند قراءة الحمد والحمد وقوله كتب ربكم في محل
نصب بالقول لانه كالتفسير لسلام عليكم **فصل** نزلت في الذين نهى الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم عن
طردهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رآهم بداهم بالسلام وقال عطا نزلت في ابي بكر وعمر وعثمان
ابن مظعون وعمار بن ياسر والارقم بن ابي الارقم وابي سلمة بن عبد الاسد رضي الله عنهم * قال ابن الخطيب
وههنا اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان كذلك فكيف يمكن في
كل واحد من ايات هذه السورة العظيمة ان سبب نزول هذه الاية الامر الفلاني لعينه * بل الاقرب ان تحمل هذه
الاية على عمومها فكل من امن بالله دخل هذا التشريف **فصل** قال المبرد السلام في اللغة اربعة اشيا
فمنها سلاما وهو بمعنى الدعا ومنها انه اسم من اسما الله تعالى ومنها الاسلام ومنها اسم الشجر العظيم احسبه سمي
بذلك لسلامه من الافات ومنها ايضا اسم الحجارة الصلبة وذلك لسلامتها من الرخاوة ثم قال الزجاج سلام
عليكم يحتمل ان يكون له تاويلان احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح من التسريح ومعنى سلمت
عليه سلاما دعوت بان يسلم من الافات في دينه ونفسه والسلام بمعنى التسليم * والثاني ان يكون السلام
جمع السلامة فمعنى قولك السلام عليكم السلامة عليكم وقال ابن الانباري قال قوم السلام هو الله تعالى
ومعنى السلام عليكم الله على حفظكم وهذا بعيد في هذه الاية لتنكير السلام ولو كان معرفا لصح هذا الوجه
فصل قال قوم انهم لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على
نفسه الرحمة كان هذا من قول الله تعالى فيدل على انه تعالى قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة
ومنهم من قال هذا من قول الرسول عليه الصلاة والسلام **قوله** تعالى كتب هذا يفيد الايجاب بمعنى
قضى وكلمة على تفيد الايجاب ومجموعها مبالغة في الايجاب وهذا يقتضي كونه تبارك وتعالى راحما العباد
على سبيل الوجوب فقال اهل السنة له سبحانه ان يتصرف في عباده كيف شا واراد الا انه اوجب الرحمة على
نفسه على سبيل الفضل والكرم وقالت المعتزلة ان كونه عالما بقبح القبائح وعالما بكونه غنيا عنها يمنعه من
الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظالما والظلم قبيح والظلم منه محال **فصل** دلت هذه الاية
الكريمة على جواز تسمية ذات الله بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس هنا
بمعنى الذات والحقيقة لا بمعنى الجسم والدم لانه تعالى مقدس عنه لانه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن
وايضا الاجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله تعالى ليس كمثله شي *
فان قيل قالت المعتزلة قوله تبارك وتعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي قوله تعالى يخلق الكفر في الكافر
ثم يعذبه عليه الابد الاباد وينافي ان تعالى انه يمنعه من الايمان ثم يامره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على
ذلك * **والجواب** بانه تبارك وتعالى ضار نافع محيي مميت فهو تعالى جعل تلك الرحمة البالغة وفعل
ذلك القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين **قوله** تعالى انه فانه قرا ابن عامر وعاصم بالفتح فيهما وابن كثير
وابو عمرو وحمزة والكسائي بالكسر فيهما ونافع بفتح الاولى وكسر الثانية وهذه القراآت الثلاث في المتواتر
والاعرج بكسر الاولى وفتح الثانية عكس قراءة نافع هذه رواية الزهراوي عنه وكذا الداني واما سيبويه فروى
قراءته كقراءة نافع فيحتمل ان يكون عنه روايتان فاما القراءة بفتح الاولى ففيها اربعة اوجه * احدها انها بدل
من الرحمة بدل شي من شي والتقدير كتب على نفسه انه من عمل الخ فان هذه الجملة المتضمنة للاخبار بذلك رحمة
والثاني انها في محل رفع على انها مبتدأ والخبر محذوف اي عليه انه من عمل الخ والثالث انها فتحت على تقدير حرف
الجر والتقدير لانه من عمل كلها جرى في محلها الخلاف المشهور * الرابع انها مفعول بكتب والرحمة مفعول من اجله
اي كتب انه من عمل الخ لاجل رحمته اياكم * قال ابو حيان رحمه الله تعالى ينبغي ان لا يجوز لان فيه تهيئة العامل
للعمل وقطعه عنه * واما فتح الثانية ففي خمسة اوجه * احدها انها في رفع على انها مبتدأ والخبر محذوف اي فغفرانه
ورحمته حاصلان او كائنان او فعليه غفرانه ورحمته * وقد اجمع القرا على ما بعد فا الجزا كقوله الم يعلموا انه من يحادد
الله ورسوله فان له نار جهنم كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما اجمعوا على كسرها في قوله تبارك وتعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم * الثاني انها في محل رفع على انها خبر مبتدأ محذوف اي فامره او شانه انه غفور رحيم
الثالث انها تكرير للاولى كررت لما طال الكلام وعطفت عليها بالفا وهذا منقول عن ابي جعفر النحاس وهذا
وهم فاحش لانه يلزم منه احد محذورين اما بقا مبتدأ بلا خبر او شرط بلا جواب وشرط ذلك ان من في قوله انه من

عمل

عمل انه لا يخلو اما ان تكون موصولة او شرطية وعلى كلا التقديرين فهي في محل رفع بالابتدا فلو جعلنا ان
الثانية معطوفة على الاولى لزم عدم خبر المبتدأ او جواب الشرط وهو لا يجوز وقد ذكرنا هذا الاعتراض واجاب
عنه الشيخ شهاب الدين ابو شامة فقال ومنهم من جعل الثانية تكريرا للاولى لاجل طول الكلام على حد قوله تعالى ايعدكم
انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون ودخلت الفا في فانه غفور على حد قوله في فلا تحسبنهم بمفازة على
من جعله تكريرا لقوله تعالى لا تحسبن الذين يفرحون الا ان هذا ليس مثل ايعدكم انكم لان هذه لا شرط فيها وهذه فيها
شرط فيبقى بغير جواب فقيل محذوف لدلالة الكلام عليه تقديره غفر لهم وفيه بعد وسياتي هذا الجواب في القراءة
الثانية منقولا عن ابي البقا وكان ينبغي ان يجيب هنا لكنه لم يفعل ولم يظهر فرق في ذلك * الرابع انه بدل من الاولى
وهو قول الفرا والزجاج وهذا مردود بشيئين احدهما ان البدل لا يدخل فيه حرف عطف وهذا مقترن بحرف العطف
فامتنع ان يكون بدلا فان قيل تجعل الفا زائدة فالجواب انه زيادتها غير جائزة وهو شي قال به الاخفش وعلى
تقدير التسليم فلا يجوز ذلك من وجه اخر وهو خلو المبتدأ او الشرط عن الخبر او الجواب الى خبر وجواب والثاني
ان يستلزم خلو المبتدأ او الشرط عن الخبر والجواب كما تقدم تقريره فان قيل تجعل الجواب محذوفا كما تقدم
نقله عن ابي شامة قيل هذا بعيد من الفهم الخامس انها مرفوعة بالفاعلية تقديره استغفر له فانه غفور
اي استغفر له ثبت غفرانه ويجوز ان يقدر في هذا الوجه جارا رافعا لهذا الفاعل عند الاخفش تقديره فعليه
فانه غفور لانه يرفع به وان لم يعتمد وقد تقدم تقريره وتحقيقه مرارا * القراءة الثانية بكسر الاولى من ثلاثة
اوجه * احدها انها مستانفة وان الكلام تام قبلها وجي بها وبما بعدها كالتفسير لقوله تعالى كتب ربكم على نفسه
الرحمة * والثاني انها كسرت بعد قول مقدر اي قال الله ذلك وهذا في المعنى الذي كان قبله * والثالث انه اجرى
كتب مجرى قال فكسرت بعده كما تكسر بعد القول الصريح وهذا لا يمشي على اصول البصريين * واما كسر الثانية
فمن وجهين احدهما انها على الاستئناف بمعنى انها في صدر جملة وقعت خبرا لمن الموصولة وجوابا لها ان كانت
شرطا والثاني انها على الاولى وتكريرها يعترض على هذا بانه يلزم بقا المبتدأ بلا خبر والشرط بلا كما تقدم
في المفتوحتين واجاب ابو البقا عن ذلك بان خبر من محذوف دل عليه الكلام وقد تقدم انه كان ينبغي ان
يجيب بهذا السؤال في المفتوحتين عند من جعل الثانية تكريرا للاولى وبدلا منها ثم قال ويجوز ان يكون
العايد محذوفا اي فانه غفور له قال شهاب الدين قوله ويجوز ليس بجيد بل كان ينبغي ان يقول ويجب انه
لا بد من ضمير عايد على المبتدأ من الجملة الخبرية او ما يقوم مقامه ان لم يكن من المبتدأ * واما القراءة الثالثة فتوخذ
فتح الاولى وكسر الثانية مما تقدم من كسرهما وفتحهما ما يليق بذلك وهو ظاهر * واما القراءة الرابعة فكذلك * وقال
ابو شامة واجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانية وان لم يقرا به * وقال شهاب الدين وقد قدمت ان هذه
قراءة الاعرج وان الزهراوي وابا عمرو الداني نقلاها عنه فكان الشيخ لم يطلع عليها * وتقدم ايضا ان سيبويه
لم يرو عن الاعرج الا كقراءة نافع وهذا مما يصلح ان يكون عذرا للزجاج * واما ابو شامة فمتاخر فعدم اطلاعه عجيب والها
في انه ضمير الامر والقصة * ومن يجوز ان تكون شرطية وان تكون موصولة * وعلى كل تقدير فهي مبتدأ والفا وما بعدها في
محل جزم جوابا ان كانت شرطا والا ففي رفع خبرا ان كانت موصولة والعايد محذوف اي غفور له والها في بعده يجوز
ان تعود على السو وان تعود على العمل المفهوم لقوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى والاولى لانه اصرح ومنكم متعلق
بمحذوف انه حال من فاعل عمل ويجوز ان يكون من للبيان فيتعلق بها اعني مقدرا وقوله بجهالة فيه وجهان احدهما
انه متعلق بعمل على ان البا للسببية اي عمله بسبب الجهل وعبر ابو البقا في هذا الوجه عن ذلك بالمفعول به وليس
بواضح والثاني وهو الظاهر انها للحال اي عمله مصاحبا للجهالة ومن في بعد لابتدا الغاية **فصل**
قال الحسن رضي الله عنه كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا قال مجاهد لا يعلم حلالا من حرام فمن جهالته ركب
الامر وقيل جاهل بما يورثه ذلك الذنب * وقيل جهالته من حيث انه اثر المعصية على الطاعة والعاجل على الاجل
الكثير ثم تاب من بعده رجع عن ذنبه واصلح عمله * وقيل واخلص توبته فانه غفور رحيم **قوله** تعالى
وكذلك نفصل الايات الاية الكاف نعت لمصدر محذوف او حال من ضمير ذلك المصدر كما هو راي سيبويه والاشارة
بذلك الى التفصيل السابق تقديره مثل ذلك التفصيل البين وهو ما سبق من احوال الامم نفصل ايات
القران * وقال ابن عطية والاشارة بقوله وكذلك الى ما تقدم من النهي عن طرد المؤمنين وبيان فساد منزع
المعارضين لذلك ونفصل الايات نبينها ونشرحها وهذا تنبيه بما تقدم في قوله وكذلك فتنا وتقدم انه غير ظاهر
والله اعلم **قوله** تعالى ولتستبين سبيل قرا الاخوان وابو بكر وليستبين بالياء من تحت
سبيل بالرفع ونافع ولتستبين بالتاء من فوق سبيل بالنصب والباقون بالتاء من فوق سبيل وهذه القراآت
دائرة على تذكير السبيل وتانيثه وتعدي استبان ولزومه وبيان ذلك ان لغة نجد وتميم تذكير السبيل قوله تعالى وان يروا

سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ولغة الحجاز التانيث وعليه قل هذه سبيلي وقوله
لم تصدون عن سبيل الله من امن به تبغونها عوجا وقوله ۝ خلى السبيل لمن يبنى المنار بها ۝ واما استبان فيكون
متعديا نحو استبنت الشيء ويكون نحو استبان الصبح بمعنى بان فمن قرا بالياء من تحت ورفع فانه اسند الفعل
الى السبيل فرفعه به على انه مذكر وعلى ان الفعل لازم ومن قرا بالتاء من فوق فكذلك ولكن على لغة التانيث ومن
قرا بالتاء من نصب السبيل فانه اسند الفعل الى المخاطب ونصب السبيل الى المفعولية وذلك تعديه الفعل اي ولتستبين
انت سبيل المجرمين فالتاء في تستبين مختلفة المعنى في احدى القرائتين للخطاب وفي الاخرى للتانيث وهي في كلا
الحالين للمضارعة وليستبين منصوب باضمار ان بعد لام كي وفيما يتعلق به هذه اللام وجهان احدهما انها معطوفة
على علة محذوفة وتلك العلة معلولة لقوله نفصل والمعنى وكذلك نفصل الايات ليبين لكم وللتستبين والثاني متعلقة
بمحذوف مقدر بعدها اي وللتستبين سبيل المجرمين فصلناها ذلك التفصيل وفي الكلام حذف معطوف على راي
اي وسبيل المؤمنين كقوله تبارك وتعالى سرابيل تقيكم الحر وقيل لا يحتاج الى ذلك وانما المقام انما يقتضي ذكر المجرمين
فقط اذ هم الذين اثاروا ما تقدم ذكره لان الضدين اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد
القسمين بانت خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت
طريقة المحققين ايضا لا محالة **قوله** تعالى قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله الاية في محل ان الخلاف
المشهور اذ هي على حذف حرف تقديره نهيت عن ان اعبد الذين تدعون من دون الله الاية في محل ان قل لا اتبع
اهواكم في عبادة الاوثان وطرد الفقرا **قوله** تعالى قد ضللت اذن حرف جواب وجزا ولا عمل لها هنا
لعدم فعل يعمل فيه والمعنى ان اتبع اهواكم ضللت وما اهتديت فهي في قوة شرط وجزا وقرا الجمهور ضللت بفتح
اللام الاولى وقرا ابو عبد الرحمن ويحيى بن طلحة بكسرها وقد تقدم انها لغة ۝ ونقل صاحب التحرير عن يحيى
وابن ابي ليلى انهما قرا هنا وفي الم السجدة ابدا اصللنا بصاد غير معجمة يقال اصل اللحم اي انتن وهذا له بعض
مناسبة في اية السجدة واما هنا فمعناه بعيد او ممتنع ۝ وروى العباس عن مجاهد في الشواذ له صللنا في الارض
اي رزنا في الصلة وهي الارض الصلبة وقوله تعالى وما انا من المهتدين تاكيد لقوله ضللت واتى بالاولى جملة
فعلية لتدل على تجدد الفعل وحدوثه وبالثانية اسمية لتدل على الثبوت والمعنى وما انا من المهتدين يعني ان فعلت
ذلك فقد تركت طريق الحق وسلكت غير طريق الهدى **قوله** تعالى قل اني على بينة من ربي اي بيان
وبصيرة وبرهان من ربي **قوله** تعالى وكذبتم به في هذه الجملة وجهان احدهما انها مستانفة سيقت
للاخبار بذلك والثاني انها في محل نصب على الحال وحينئذ لا يحتاج الى اضمار قد على راي والها في به يجوز ان يعود على ربي
وهو الظاهر وقيل على القران الكريم لانه المذكور وقيل على استعجالهم بالعذاب لانهم كانوا يقولون اللهم ان كان هذا هو الحق
من عندك فامطر علينا حجارة الاية وقيل على بينة لانها في معنى البيان لان التانيث للمبالغة والمعنى على امرين
من ربي وبينة في محل جر صفة لبينة **قوله** تعالى ما عندي ما تستعجلون به كان عليه الصلاة والسلام يخوفهم
بنزول العذاب بسبب شركهم وكانوا لاصرارهم على الكفر يستعجلون نزول العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما تستعجلون
به يعني قولهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما الاية الكريمة وقيل اراد به القيامة لقوله
تعالى يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها **قوله** تعالى ان الحكم الا لله الاية اي في تاخير عذابهم يقضي الحق
قرا نافع وابن عاصم يقص الحق بصاد مهملة مشددة مرفوعة وهي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما والباقون
بضاد معجمة مكسورة وهاتان في المتواتر وقرا عبد الله وابي ويحيى بن وثاب والنخعي والاعمش وطلحة يقضي بالحق من
القضا وقرا سعيد بن جبير ومجاهد يقضي بالحق وهو خير الفاصلين ۝ فاما قراءة يقضي من القضا فيؤيده
قوله تعالى وهو خير الفاصلين فان الفصل يناسب القضا ولم يرسم الا بصاد كان الياء حذفت خطا كما حذفت
لفظا لالتقا الساكنين كما حذفت من نحو فما تغن النذر وكما حذفت الواو في سندع الزبانية ويمح الله الباطل كما
تقدم وانما نصب الحق بعد فيه اربعة اوجه احدها انه منصوب على انه صفة لمصدر محذوف اي يقضي القضا الحق والثاني
انه ضمن يقضي معنى ينفذ وكذلك عداه الى المفعول به الثالث ان قضى بمعنى صنع فيتعدى بنفسه من غير تضمين
ويدل على ذلك قول الهذلي ۝ وعليهما مسرودتان قضاهما داود ۝ اي صنعهما داود ۝ الرابع انه على اسقاط حرف
الجر اي يقضي بالحق فلما حذفت انتصب مجروره على قوله ۝ تمرون الديار ولم تعوجوا ۝ كلامكم علي اذا حرام
ويؤيد ذلك القراءة بهذا الاصل ۝ واما قراءة يقص فمن قص الحديث او من قص الاثر تتبعه قال الله تعالى نحن نقص
عليك احسن القصص ورجح ابو عمرو القراءة الاولى بقوله الفاصلين ۝ وحكي عنه انه قال اهو يقص الحق او يقضي
الحق فقالوا يقص فقال لو كان يقص لقال وهو خير القاصين فالفصل انما يكون في القضا وكان ابا عمرو لم
يبلغه وهو خير الفاصلين قراءة وقد اجاب ابو علي الفارسي كما ذكره ابو العلا القصص هنا بمعنى القول

وقد

وقد جا القول في الفصل ايضا قال تعالى انه لقول فصل ۝ وقال تبارك وتعالى ونفصل الايات وقد حمل الفصل
على القول واستعماله كما جا مع القضا فلا يلزم من الفاصلين ان يكون معينا ليقضي **فصل** احتج اهل
السنة بقوله تعالى ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضاه الله تعالى فيمتنع فعل الكفر
به الا اذا قضى به وحكم وكذلك جميع الافعال لان قوله تعالى يقص الحق ومعناه ان كلما قضى به وحكم وكذلك
جميع الافعال لان قوله تعالى يقص الحق فهو الحق وهذا يقتضي انه لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من
العاصي لان ذلك ليس بحق والله تعالى اعلم **قوله** تعالى لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني
وبينكم والله اعلم بالظالمين اي لو ان في قدرتي وامكاني ما تستعجلون من العذاب لاهلكتكم عاجلا غضبا
لربي وامتعاضا من تكذيبكم به ولتخلصت سريعا **قوله** تعالى والله اعلم بالظالمين من باب اقامة الظاهر
هو مقام المضمر بينها على استحقاقهم ذلك بصفة الظلم اذ لو جاء في الاصل لقال والله اعلم **قوله**
تبارك وتعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية في مفاتح ثلاثة اقوال احدها
انه جمع مفتح بكسر الميم والقصر وهو الالة التي يفتح بها نحو منجل ومناجل والثاني جمع مفتح بفتح الميم وهو المكان
ويؤيده تفسير ابن عباس رضي الله عنهما هي خزائن المطر قال الفرا قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة
اولي القوة معنى خزائنه فعلى الاول فقد جعل للغيب مفاتيح على الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى
ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال وعلى الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب والمراد القدرة
على الممكنات والثالث انه جمع مفتح بفتح الميم وهو المكان والالف وهو الالة ايضا الا ان هذا فيه ضعف من حيث
انه كان ينبغي ان يقلب الف المفرد يا فيقال مفاتيح كدنانير ولكنه قد نقل في جمع مصباح مصابح وفي جمع محراب محارب
وهذا في جمع قرقور قراقر وهذا كما اتوا بالياء في جمع ما لا مد في مفرده دراهيم وصياريف في جمع درهم وصيرف
قال القايل ۝ ينفي يداها الحصى في كل هاجرة ۝ نفي الدراهيم تنقاد الصياريف
وقالوا عيل وعيايل قال القايل ۝ فيها عيايل اسود ونمر ۝ الاصل عيايل ونمور فزاد في ذلك ونقص
من هذا وقد قرا مفاتيح بالياء وهو يريد ان مفاتح جمع مفتاح وانما حذفت مدته وجوز الواحدي رحمه الله تعالى
ان يكون مفاتح جمع مفتح بفتح الميم على انه مصدر وقال بعد كلام حكاه عن ابي اسحق فعلى هذا مفاتح جمع المفتح
بمعنى الفتح كان المعنى وعنده فتوح الغيب اي يفتح الغيب على من يشا من عباده ۝ وقال ابو البقا رحمه الله
مفاتح جمع مفتح والمفتح الخزانة فاما ما يفتح به فهو المفتاح وجمعه مفاتيح وقد قيل ايضا مفتح انتهى يريد
جمع مفتح اي بفتح الميم وقد قيل مفتح اي هي لغة قليلة في الالة والكثير فيها المد وكان ينبغي ان يوضح عبارته
كانها موهمة وكذلك شرحناها **فصل** روي عن عمر رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم مفاتح الغيب خمس لا يعلمها الا الله تعالى لا يعلم ما تغيض الارحام احد الا الله تعالى ولا يعلم
ما في غد الا الله تبارك وتعالى ولا يعلم متى ياتي المطر احد الا الله تبارك وتعالى ولا تدري نفس باي ارض تموت
ولا يعلم احد متى تقوم الساعة الا الله تبارك وتعالى وقال الضحاك ومقاتل مفاتح الغيب خزائن
الله تعالى علم نزول العذاب وقال عطا ما غاب عنكم من الثواب والعقاب وقيل انقضا الاجال وقيل
احوال العباد من السعادة والشقاوة وخواتيم اعمالهم وقيل انه ما لم يكن بعد انه يكون ام لا وما يكون كيف
يكون وما لا يكون ان لو كان كيف يكون وقال ابن مسعود رضي الله عنه اوتي نبيكم صلى الله عليه وسلم علم
كل شي الا مفاتح الغيب قال القرطبي رحمه الله تعالى ان ابن عبد البر قال في كتاب الكافي من المكاسب المجمع
على تحريمها مهور البغي والسحت والرشا واجرة النايحة واخذ الاجرة وعلى الغنا والكهانة وادعا علم الغيب
واخبار السما وعلى الزجر واللعب والباطل كله **قوله** تعالى لا يعلمها الا هو في محل نصب على الحال من مفاتح
والعامل فيها الاستقرار الذي تضمنه حرف الجر لوقوعه خبرا وقال ابو البقا ونفس الظرف ان رفعت به
مفاتح اي ان رفعته به فاعلا وذلك على راي الاخفش وتضمنه الاستقرار لا بد منه على كل قول فلا فرق بين
ان يرفع به الفاعل او يجعله خبرا **قوله** تعالى ويعلم ما في البر والبحر وقال مجاهد رحمه الله البر المفاوز
والقفار والبحر القرى والامصار لا يحدث فيها شي الا يعلمه ۝ وقيل هو البر والبحر المعروف قال الحكماء في
تفسير هذه الاية الكريمة ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة واذا
ثبت هذا فالموجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله تعالى وكل ما سواه
فهو موجود بالايجاد والتكوين واذا ثبت ذلك فعقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه
بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة في الاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فثبت ان لا يعلم الغيب وهو علمه بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالاثار

الصادرة منه لا ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صح ان يقال وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو ثم ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلا الكاملين
الذين الفوا استحضار المعقولات ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم
قضية عقلية محضة والانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقران انما
انزل لينتفع جميع الخلق ولذلك ذكر القضية العقلية مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت هذه القضية ليصير
تحت ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس معلوما لكل احد فقال تبارك وتعالى ويعلم ما في البر والبحر
لان ذلك احد اقسام معلومات الله تعالى وقد ذكر البر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن
والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر واحاطته باحواله فلا لا
ان الحس على عجايب البحار في الحقيقة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات
اعجب فان استحضر الخيال صورة البر والبحر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة
تحت قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة
الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذلك قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
لان العقل يستحضر جميع ما على وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها
من النجم والشجر ثم يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا والحق سبحانه وتعالى يعلمها ثم تجاوز من هذا المثال الى مثال
اخر اشد منه هيبة وهو قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات
الارض من موضع يخفى اكبر الاجسام واعظمها لا يخرج عن علم الله البتة صارت هذه الامثال منبهة على عظم
عظمة مقوية للمعنى المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم انه تبارك وتعالى لما
قوى ذلك الامر المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسات عاد الى ذكر هذه القضية المحضة بعبارة
اخرى فقال تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو **قوله** تعالى من ورقة فاعل تسقط ومن زايدة لاستغراق الجنس وقوله الا يعلمها حال
من ورقة وجاءت الحال من النكرة لاعتمادها على النفي والتقدير وما تسقط ورقة الا عالما هو بها كقولك
ما اكرمت احدا الا صالحا **قال** شهاب الدين رحمه الله تعالى ويجوز عندي ان تكون الجملة نعتا لورقة واذا
كانوا اجازوا في قوله تبارك وتعالى الا ولها كتاب معلوم مع كونها بالواو ومعتذرين عن زيادة الواو فلان
يجوز ذلك هنا اولى وحينئذ فيجوز ان يكون في موضع جر على اللفظ او رفع على المحل والمعنى يريد ساقطة
او ثابتة اي يعلم عدد ما يسقط من ورق الشجر وما عليه وقيل يعلم كم انقلبت ظهرا لبطن الى ان سقطت الى
الارض **قوله** تعالى ولا حبة عطف على لفظ ورقة ولو قرئ بالرفع لكان على الموضع والمراد الحب المعروف
في بطون الارض وقيل تحت الصخرة في اسفل الارضين وظلماتها صفة لحبة وقوله تبارك وتعالى ولا رطب
ولا يابس معطوفان على لفظ ورقة وقراهما ايضا ابن السميفع والحسن وابن ابي اسحق بالرفع على المحل وهذا هو الظاهر
ويجوز ان يكونا مبتداين والخبر قوله الا في كتاب مبين وقد نقل الزمخشري ان الرفع في الثلاثة اعني قوله
ولا حبة ولا رطب ولا يابس وذكر وجهي الرفع المتقدمين ونظر الوجه الثاني بقوله لا رجل منهم ولا امراة الا
في الدار **قال** ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد بالرطب الماء واليابس البادية **و**قال عطا رحمه الله تعالى
يريد ما ينبت وما لا ينبت وقيل ولا حي ولا موات وقيل هو عبارة عن كل شيء **قوله** تعالى الا في كتاب
مبين في هذا الاستثناء غموض **فقال** الزمخشري وقوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرير لقوله الا يعلمها لان معنى
الا في كتاب مبين واحد واحدا والكتاب علم الله تعالى واللوح وابرزه ابو حيان في عبارة قريبة من هذه
فقال وهذا الاستثناء جار مجرى التوكيد لان قوله تعالى ولا حبة ولا رطب ولا يابس معطوف على من ورقة والاستثناء
الاول منسحب عليها كما تقول ما جاءني من رجل الا اكرمته ولا امراة والمعنى الا اكرمتها ولكنه لما طال الكلام
اعيد الاستثناء على سبيل التوكيد وحسنه كونه فاصلة انتهى وجعل صاحب نظم الكلام تاما عند قوله تعالى ولا يابس
استانف خبرا اخر بقوله الا في كتاب مبين ايضا **قال** لانك لو جعلت قوله تعالى في كتاب متصلا بالكلام
الاول لفسد المعنى وبيان فساده في فصل طويل مذكور في سورة يونس عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين **قال** شهاب الدين انما كان فاسد المعنى من حيث اعتقد
انه استثناء اخر مستقل وسياتي كيف فساده واما لو جعله استثناء مؤكدا للاول كما قاله الزمخشري لم يفسد
المعنى وكيف يتصور عاقل تمام الكلام على قوله ولا يابس ويبتدئ بالا وكيف يقع الا هكذا وقد ذكر وقد نحا
ابو البقاء لشيء مما قاله الجرجاني فقال الا في كتاب مبين اي الا هو في كتاب مبين ولا يجوز ان يكون استثناء يعمل

فيه

فيه يعلمها لان المعنى يصير وما تسقط من ورقة الا يعلمها في كتاب فينقلب معناه الى الاثبات اي لا يعلمها في كتاب
واذا لم يكن الا في كتاب وجب ان يعلمها في الكتاب فاذن يكون الاستثناء الثاني بدلا من الاول اي وما تسقط من ورقة
الا في كتاب وما يعلمها انتهى وجوابه ما تقدم من معنى الاستثناء تاكيدا وسياتي تقريره ان شاء الله تعالى في
سورة يونس عليه الصلاة والسلام **فصل** في الكتاب المبين قولان الاول هو الله تعالى وقوله
الاصوب **وقال** الزجاج يجوز ان يكون الله تعالى اثبت كيفية المعلومات في كتاب قبل ان يخلق الخلق
كما قال تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها وفايدة هذا
الكتاب امور احدها انه تبارك وتعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملايكة على نفاذ
علم الله تعالى في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض فيكون ذلك عبرة كاملة للموكلين باللوح
المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في العالم فيجدونه موافقا له **و**ثانيها يجوز ان يقال انه تبارك وتعالى
ذكر الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوت من كل ما يصنعون في الدنيا شيء
لانه اذا كان لا يهمل من الاحوال التي ليس فيها ثواب وعقاب وتكليف فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على
الثواب والعقاب اولى **و**الثالث انه تعالى لما اثبت احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل
امتنع ايضا تغيرها والا لزم الكذب فتصير جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسياتي كاملا في انه
يمتنع تقدم ما تاخر وتاخر ما تقدم كما قال عليه الصلاة والسلام جف القلم بما هو كاين الى يوم القيامة
والله تعالى اعلم **قوله** تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل الاية الكريمة لما بين كمال علمه في الاية الاولى
بين كمال قدرته بهذه الاية الكريمة وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن
النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه في حال النوم واليقظة
قوله تعالى بالليل متعلق بما قبله على انه ظرف له والباء تاتي بمعنى في وقد تقدم منه جملة صالحة
وقال ابو البقاء هنا وجاز ذلك لان الباء للالصاق والالصاق للزمان والمكان حاصل فيهما يعني فهذه
لعلاقة المجوزة للتجوز وعلى هذا فلا حاجة الى ان يقال حرف مكان اخر بل تقول هي هنا للالصاق مجازا كما
قالوه مررت بزيد واسند التوفي هنا الى ذاته المقدسة لانه لا ينفر منه هنا اذ المراد الدعة والراحة واسنده
الى غيره في قوله تبارك وتعالى توفته رسلنا يتوفاكم ملك الموت لانه ينفر منه اذ المراد به الموت وههنا بحث
وهو ان النايم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة فلا بد ههنا من تاويل وهو ان حال
النوم تغور الارواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها فعند النوم
صار ظاهر الجسد معطلا عن كل الاعمال فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذه الحيثية فكذلك صح
اطلاق لفظ الموت والوفاة على النوم **قوله** تعالى ما جرحتم الظاهر ان ما مصدرية وان كان كونها
موصولة اسمية اكثر ويجوز ان تكون نكرة موصوفة بما بعدها والعايد على كلا التقديرين الاخيرين
محذوف وكذا عند الاخفش وابن السراج على القول وثالثها كقوله بالليل والضمير في فيه عايد على النهار
وهذا هو الظاهر **قال** ابو حيان عاد عليه والمعنى في يوم اخر كما تقول عندي درهم ونصفه **قال** شهاب الدين
ولا حاجة في الظاهر الى عوده على المذكور لا تحذو وفيه واما ما ذكر من نحو درهم ونصفه فلضرورة فكقولك بعد
ذلك لا ينضبط الى عوده الى نظير ما عندك بخلاف ما نحن فيه وقيل يعود على الليل وقيل يعود على التوفي وهو النوم
اي يوم وظلم على خلاف النوم **وقال** الزمخشري ثم يبعثكم من القبور في شان الذي قطعتم به اعماركم من النوم
بالليل وكسب الاثام بالنهار انتهى وهو حسن وخص الليل بالتوفي والنهار بالكسب وان كان يتام في هذا ويكسب في
الاخر اعتبارا بالحال الاغلب وقدم التوفي بالليل لانه ابلغ في المنة عليهم ولا سيما عند من يخص الجرح بكسب
الشر دون الخير ومعنى جرحتم كسبتم من العمل بالنهار **قال** تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين اي الكواسب
من الطير والسباع واحدتها جارحة **وقال** تبارك وتعالى والذين اجترحوا السيات اي اكتسبوا وبالجملة
فالمراد اعمال الجوارح **قوله** تعالى ليقضى اجل الجمهور على ليقضى مبنيا واجل رفع به وفي الفاعل المحذوف
احتمالان احدهما انه ضمير تعالى الباري والثاني انه ضمير المخاطبين اي ليقضوا اي ليستوفوا اجالكم وقرا ابو
رجا وطلحة ليقضي مبنيا للفاعل وهو الله تعالى اجلا ومفعول مسمى صفته فهو مرفوع على الاول ومنصوب على الثاني
ويترتب على ذلك اختلاف القرا في امالة الفه واللام في ليقضى متعلقة بما قبلها من مجموع الفعلين اي يتوفاكم ثم
يبعثكم لاجل ذلك والمراد بالاجل المسمى اي عمركم المكتوب والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم واعلم
انه تعالى لما ذكر انه يميتهم اولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحيا بعد الاماتة وكذلك استدل
به على صحة البعث والقيمة ثم قال الى مرجعكم فينبيكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم في جميع احوالكم **قوله**

تعالى وهو القاهر فوق عباده الآية الكريمة وتقدم الكلام على هذه الآية الكريمة اول السورة وقوله تعالى
ويرسل عليكم حفظة فيه خمسة اوجه • احدها انه عطف على اسم الفاعل الواقع صلة لال لانه في معنى نفعل والتقدير
وهو الذي يحفظ عباده ويرسل فعطف على الاسم الفعل لانه في تاويله ومثله عند بعضهم ان المصدقين والمصدقات
واقرضوا قالوا فاقرضوا عطف على مصدقين الواقع صلة لال لانه في معنى ان الذين صدقوا واقرضوا وهذا ليس
بشيء لانه يلزم من ذلك الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي وذلك ان واقرضوا من تمام صلة ال في المصدقين
وقد عطف على الموصول قوله المصدقات وهو اجنبي وقد تقدم غيره مرة انه لا يتبع الموصول الا بعد تمام
صلته واما قوله تبارك وتعالى صافات ويقبضن فيقبضن في تاويل اسم اي وقابضات ومن عطف الاسم
على الفعل لكونه في تاويل الاسم قوله تبارك وتعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وقول القائل
فالفيته يوما يبير عدوه • ومجر عطا يستخف المعابرا • والثاني انها جملة فعلية عطفت
على جملة اسمية وهو قوله تبارك وتعالى وهو القاهر • والثالث انها معطوفة على الصلة وما عطف وهو قوله
تعالى يتوفاكم ويعلم ما اي وهو الذي يتوفاكم ويرسل الرابع انها خبر مبتدا محذوف والجملة في محل نصب وفيه
صاحبها وجهان • اظهرهما انه الضمير المستكن في الظرف • قال ابو البقا ونقله عنه ابو حيان وقال هذا
الوجه اضعف الاعاريب • وقولهما الضمير الذي في الظرف ليس هنا ظرف يقوم كون هذه الحال من ضمير فيه
الا قوله فوق عباده ولكن باي طريق يتحمل هذا الظرف ضميرا والجواب انه قد تقدم في المشتبهة لهذه ان فوق
عباده فيه خمسة اوجه ثلاثة منها تحمل ضميرا فيها وهو كونه خبرا ثانيا او بدلا من الخبر او حالا وانما اضطررنا
الى تقدير مبتدا قبل ان يرسل لان المضارع المثبت اذا وقع حالا لم يقترن بالواو كما تقدم ايضا • والخامس
انها مستانفة سيقت للاخبار بذلك • وهذا الوجه هو في المعنى كالثاني **قوله** تعالى عليكم يحتمل ثلاثة
اوجه اظهرها انها متعلقة بيرسل ومنه يرسل عليكم فارسلنا عليهم وارسل عليهم طيرا الى غير ذلك والثاني
انه متعلق بحفظة • يقال حفظت عليه عمله فالتقدير ويرسل حفظة عليكم قال ابو حيان يحفظون عليكم
اعمالكم كما قال تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين كما تقول حفظت عليك ما تعمل فقوله كما قال وان عليكم لحافظين
تشبيه من حيث المعنى لا ان عليكم هو الخبر لان يتعلق بمحذوف على انه حال من حفظة اذ لو تاخر لجاز ان يكون صفة
لها قال ابو البقا عليكم فيه احدهما ان يتعلق بنفس حفظة والمفعول محذوف اي يرسل عليكم من يحفظ اعمالكم
والثاني ان تكون صفة لحفظة قدمت فصارت حالا انتهى قوله والمفعول محذوف يعني حفظة الا انه يوهم ان تقدير
المفعول خاص بالوجه ذكره وليس كذلك بل لابد من تقديره على كل وجه وحفظة انما عمل في ذلك المقدر لانه صفة
لمحذوف تقديره ويرسل عليكم ملايكة حفظة لانه لا يعمل الا بشروط هذا منها اعني كونه معتمدا على موصوف وحفظة جمع
حافظ وهو منقاس في كل وصف على فاعل صحيح اللام لعاقل مذكر كبار وبررة وفاجر وفجرة وكامل وكملة وقيل
في غير العاقل كقولهم غراب ناعق وغربان نعقة **قوله** تعالى هم المذكورون في قوله تعالى له معقبات من بين
يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله تبارك وتعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله تعالى
وان عليكم لحافظين كراما كاتبين والمقصود بهولاء الحفظة ضبط الاعمال • ثم اختلفوا فقيل انهم يكتبون الطاعات
والمعاصي والمباحات باسرها لقوله تبارك وتعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان مع كل انسان ملكان احدهما عن يمينه والاخر عن يساره فاذا تكلم الانسان
بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين للذي على اليسار انتظر لعله يتوب فان لم يتب
كتبت عليه والاول اولى لان قوله ويرسل عليكم حفظة يريد حفظ الكل من غير تخصيص والثاني ان ظاهر الاية
الكريمة تدل على اطلاع هولاء الحفظة على الاقوال والافعال • اما على صفات القلوب وهو العلم والجهل
فليس في هذه الايات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد
واما في الافعال فلقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون واما الايمان والكفر والاخلاص
والاشراك فلم يدل دليل على اطلاع الملايكة عليها **فصل** وفي فايدة جعل الملايكة موكلون على
بني ادم وجوه احدها ان المكلف اذا علم ان الملايكة موكلون به يحصون عليه ويكتبون في صحيفة تعرض عليه
على روس الاشهاد في مواقف كان ذلك ازجر له عن القبائح • وثانيها يحتمل ان تكون الكتابة لفايدة ان توزن الصحايف
يوم القيامة لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف ممكن • وثالثها يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد
يجب علينا الايمان بكل ما ورد الشرع به سوا عقلناه او لم نعقله **قوله** تبارك وتعالى حتى اذا جا احدكم
الموت تقدم مثله وقوله توفته قرا الجمهور توفته ماضيا بتا التانيث لتا التانيث وقرا حمزة مضارعا
بتا الغيبة اعتبارا من كونه من غير تانيث وهي تحتمل وجهين اظهرهما انه ماض وانما حذف تا التانيث لوجهين
احدهما كونه تانيثا مجازيا • الثاني الفصل بين الفعل وفاعله بالمفعول • والثاني انه مضارع واصله تتوفاه

تتوفاه فحذف احدى التاءين على خلاف في ايهما وبابه وجره على بابه في امالة هذه الالف • وقرا الاعمش يتوفاه مضارعا
بتا الغيبة باعتبار كونه مونثا مجازيا او للفصل كقراءة حمزة في الوجه الاول من تذكير الفعل وكقراءته في الوجه الثاني
من حيث انه اتى به مضارعا • وقال ابو البقا وقرئ شاذا يتوفاه على الاستقبال ولم يذكر بيا ولا بتا **قوله**
عز وجل الله يتوفى الانفس حين موتها وقال تبارك وتعالى هو الذي خلق الموت والحياة • وهذان النصان
يدلان على ان توفي الارواح ليس الا من الله تعالى وقال تبارك وتعالى قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة
لا تحصل الا من ملك الموت وقال في هذه الاية الكريمة توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة
والجواب ان التوفي في الحقيقة انما حصل بقدرة الله تعالى وهو في الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس
المطلق في هذا الباب وله اعوان وخدم فحسنت اضافة التوفي الى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة
وقيل المراد بالرسل ملك الموت وحده وذكر الواحد بلفظ الجمع وجاء في الاخبار ان الله جعل الدنيا بين يدي ملك
الموت كالمايدة فيقبض من ههنا ومن ههنا فاذا كثرت الارواح يدعو الارواح فتجيب له **فصل** قال
بعضهم هولاء الرسل الذين يتوفون الخلق هم الحفظة يحفظونه في مدة الحياة وعند مجي الموت يتوفونه
والاكثرون ان الحفظة غير الذين يتولون الوفاة **قوله** تعالى وهم لا يفرطون هذه الجملة تحتمل وجهين اظهرهما
انها حال من رسلنا • والثاني انها استينافية سيقت للاخبار عنهم بهذه الصفة والجمهور على التشديد في يفرطون
ومعناه لا يقصرون وقرا عمرو بن عبيد والاعرج يفرطون مخففا من افرط وفيها تاويلان احدهما انها بمعنى
لا يجاوزون الحد اي لا يسرفون فيما امروا به ولا يزيدون والثاني ان معناه لا يتقدمون على امر الله وهذا
يحتاج الى نقل ان فرط بمعنى افرط اي تقدم وقال الحافظ قريبا من هذا فانه قال معنى لا يفرطون
لا يدعون احدا يفرط عنهم اي يسبقهم ويفوتهم وقال ابو البقا رحمه الله ويقرا بالتخفيف اي لا يزيدون على
ما امروا به من هنا وهو قريب مما تقدم **قوله** ثم ردوا الى الله مولاهم قيل المردود الملايكة يعني كما يموت بنو
ادم يموت ايضا الملايكة وقيل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله تعالى وهذه الاية الكريمة تدل
على ان الانسان ليس بمجرد هذه البنية لان صريح هذه الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد
الى الله تعالى والميت مع كونه لا يمكن ان يرد الى الله تعالى لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا
عن المكان والجهة فوجب ان يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله تبارك وتعالى وما لم يكن حيا لم يصح هذا
المعنى فيه وقد ثبت ان ههنا موتا وحياة اما الموت فنصيب البدن فبقي ان تكون الحياة نصيب النفس والروح
فلما قال تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ثبت ان المردود هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا النفس
والروح وهو المطلوب فان قيل الاية في المومنين والكافرين جميعا وقد قال في اية اخرى وان الكافرين لا مولى
لهم فكيف وجه الجمع قيل المولى في تلك الاية بمعنى الناصر ولا ناصر للكفار والمولى ههنا بمعنى المالك الذي
يتولى امورهم وقيل المراد هنا المومنين خاصة يردون الى مولاهم والكفار فيه تبع **قوله** تعالى مولاهم الحق
صفتان لله تعالى وقرا الحسن والاعمش الحق نصبا وفيه تاويلان اظهرهما انه نعت مقطوع والثاني انه نعت مصدر
محذوف اي ردوا الرد الحق لا الباطل وقيل ردوا بكسر الرا وتقدم تخريجها والضمير في مولاهم فيه ثلاثة اوجه
اظهرها انه للعباد في قوله فوق عباده ويرسل عليكم التفات اذ الاصل ويرسل عليهم وفايدة هذا الالتفات التنبيه
والايقاظ والثاني انه يعود على الملايكة المعنيين بقوله رسلنا يعني انهم يموتون كما يموت بنو ادم ويردون الى
ربهم كما تقدم والثالث انه يعود على احد في قوله جا احدكم الموت اذ المراد به الجمع لا الافراد **قوله** تعالى
الا له الحكم اي لا حكم الا لله لقوله تعالى ان الحكم الا لله والمراد بالحكم وهو اسرع الحاسبين اي حسابه سريع لا يحتاج
الى فكر وروية اختلفوا في كيفية هذا الحساب فقيل ان الله تبارك وتعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة
لا يشغله كلام عن كلام وقيل بل يامر الله تعالى الملايكة ان يحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد لانه سبحانه وتعالى
لا يحاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار لا يكلمهم الله يوم القيمة والله تعالى اعلم
فصل احتج الجبائي بهذه الاية الكريمة على حدوث كلام الله تعالى قال لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون
متكلما بالمحاسبة الان وقبل خلقه وذلك محال لان المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم **والجواب** بالمعارضة
بالعلم فانه تعالى قبل المعلوم عالما بانه سيوجد وبعد وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ويلزم منه تغير العلم
فلا يجوز مثله في الكلام والله تبارك وتعالى اعلم **قوله** تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الاية
الكريمة وهذا نوع اخر من دلالة الدلالة على كمال القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وقرا
السبعة هذه مشددة قل الله ينجيكم قرا الكوفيون وهشام وبن عمار عن ابن عامر وقرا بالتخفيف من انجى
حميد بن قيس ويعقوب وعلي بن نصر عن ابن عمرو ويحصل من ذلك ان الكوفيين وهشاما يثقلون في الموضعين

وان حميدا ومن معه يخففون فيهما وان نافعا وابن كثير وابا عمرو وابن ذكوان عن ابن عامر يثقلون الاولى ويخففون
الثانية والقراءات واضحة فانها من نجي وانجى فالتضعيف والهمزة كلاهما للتعدية فالكوفيون وهشام التزموا التعدية
بالتعدية وحميد وجماعته التزموها بالهمزة والباقون جمعوا بين التعديتين جمعا بين اللغتين كقوله تبارك وتعالى
فمهل الكافرين امهلهم رويدا والاستفهام للتقرير والتوبيخ وفي الكلام حذف اي من مهالك ظلمات ومن مخاوفها
والظلمات كناية عن الشدائد والاهوال اذا سافروا في البر والبحر قوله تعالى تدعونه في محل نصب على
الحال اما من مفعول ينجيكم وهو الظاهر اي ينجيكم داعين اياه واما من فاعله اي تدعوا من حجتكم قوله
تعالى تضرعا وخفية يجوز فيه وجهان احدهما انهما مصدران في موضع اي تدعونه متضرعين ومخفين والثاني
انهما مصدران اي من معنى العامل لا من لفظه كقولك قعدت جلوسا وقرأ الجمهور خفيه بضم الخا وقرأ ابو بكر بكسرها
وهما لغتان كالغدوة والعدوة والاسوة والاسوة وقرأ الاعمش وخيفه كالتي في الاعراف وهي من الخوف قلبت الواو
ياء لانكسار ما قبلها وسكونها ويبطل على هذه القراءة ان يكون مفعولا من اجله لولا ما يا باه تضرعا من المعنى قوله
تبارك وتعالى لئن انجيتنا الظاهر ان هذه الجملة القسمية تفسير للدعا قبلها ويجوز ان تكون منصوبة المحل
على اضمار القول ويكون ذلك القول في محل نصب على الحال من فاعل يدعونه اي تدعونه قائلين ذلك وقد عرف
مما تقدم غير مرة اجتماع الشرط والقسم وقرأ الكوفيون انجانا بلفظ الغيبة لقوله تعالى يدعون والباقون
انجيتنا بالخطاب حكاية لخطابهم في حالة الدعا وقد قرأ كل بما رسم في مصحفه فان في مصاحف الكوفة انجانا
وفي غيرها انجيتنا قوله تعالى من هذه متعلق بالفعل قبله ومن لابتدا الغاية وهذه اشارة الى الظلمات
لانها تجري مجرى المؤنثة الواحدة وكذلك في منها يعود على الظلمات وقوله تعالى ومن كل كرب عطف على الضمير
المجرور باعادة حرف الجر وهو واجب عند البصريين وقد تقدم والكرب غاية الغم الذي ياخذ بالنفس ثم
انتم تشركون يريدون انهم يقرون ان الذي يدعونه عند الشدة هو الذي ينجيهم ثم يشركون معه الاقسام
التي علموا انها لا تضر ولا تنفع قوله تبارك وتعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من
فوقكم الاية الكريمة وهذا نوع اخر من دلايل التوحيد ممزوج بالتخويف بين كونه تبارك وتعالى قادرا على
ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة فتارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم فقيل هذا حقيقة
فاما العذاب من فوقهم كالمطر النازل عليهم كما في قصة نوح عليه الصلاة والسلام والصاعقة والريح والصيحة
ورمي اصحاب الفيل والما الذي من تحت ارجلهم كالرجفة والخسف وقيل حبس المطر والنبات وقيل هذا مجاز
وقال مجاهد وابن عامر في رواية عكرمة اي من الامرا او من تحت ارجلكم من العبيد والسفلة قوله تعالى
عذابا من فوقكم يجوز ان يكون الظرف متعلقا بيبعث وان يكون متعلقا بمحذوف على انه صفة لعذابا اي
عذابا كاينا من هاتين الجهتين قوله تعالى او يلبسكم عطف على يبعث والجمهور على فتح اليا من يلبسكم
وفيه وجهان احدهما انه بمعنى يخلطكم فرقا مختلفين على اهوا شتى كل فرقة متابعة لامام ومعنى خلطهم
انشاب القتال بينهم فيختلطوا في ملاحم القتال كقول الحماسي

ظهورهم وكتيبة لبستها بكتيبة • حتى اذا التبست نفضت لها يد
فتركتهم بعض الرماح • ما بين منعفر واخر مسند

وهذه عبارة الزمخشري فجعله من اللبس وبهذا التفسير الحسن ظهر تعدي يلبس الى المفعول وشيعا نصب على
الحال وهي جمع شيعة كسدرة وسدر وقيل شيعا منصوب على المصدر من معنى الفعل الاول انه مصدر على غير الصدر
كقعدت جلوسا قال ابو حيان ويحتاج في جعله مصدرا الى نقل من اللغة ويجوز على هذا ان يكون حالا كما تقع
ركضا اي مركضا اي ذا ركض وقال ابو البقا والجمهور على فتح اليا اي يلبس عليكم اموركم فحذف حرف الجر والمفعول
والاجود ان يكون التقدير او يلبس اموركم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فصل قال
المفسرون رحمهم الله معناه او يجعلكم فرقا ويثبت فيكم الاهوا المختلفة روى عمرو بن دينار عن جابر رضي الله عنه
قال لما نزلت هذه الاية الكريمة قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعوذ بوجهك قال او من تحت ارجلكم قال اعوذ بك او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم هذا اهون او هذا ايسر وعن عامر بن سعد بن وقاص عن ابيه قال اقبلنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى مررنا على مسجد بني معوية فدخل فصلى ركعتين وصلينا معه وناجا ربه طويلا
ثم قال سالت ربي ثلاثا ان لا يهلك امتي بالقذف فاعطانيها وسالته ان لا يهلك امتي بالسنة فاعطانيها
وسالته ان لا يجعل باسهم بينهم شديد فمنعنيها وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
دعا في مسجد فسال ثلاثا فاعطاه اثنين ومنعه واحدة ساله ان لا يسلط على امته عدوا من غيرهم يظهر عليهم

فاعطاه

فاعطاه ذلك وساله ان لا يهلكهم بالسنين فاعطاه ذلك وساله ان لا يجعل باس بعضهم على بعض فمنعه ذلك
فصل ظاهر قوله تبارك وتعالى او يلبسكم شيعا انهم يحملهم على الاهوا المختلفة والمذاهب المتنافية
والحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل وهذا يقتضي انه تبارك وتعالى قد يحمل المكلف على اعتقاد الباطل
قوله ويذيق بعضكم باس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية وهذا يدل على كونه تعالى خالقا للشر والخير واجاب
الخصم بان الاية نزلت على ان الله تعالى قادر عليه وعندنا ان الله قادر على القبيح انما النزاع في انه تعالى هل يفعل ذلك
ام لا واجيب بان وجه التمسك بالاية الكريمة شي اخر فانه قال هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان
يكون غير الله تعالى غير قادر على ذلك وقد حصل الاختلاف بين الناس فثبت بمقتضى الحصر المذكور ان لا يكون ذلك
صادرا عن غير الله تعالى فوجب ان يكون صادرا عن الله تعالى وهو المطلوب فصل قالت المقلدة
والحشوية هذه الاية الكريمة من ادل الدلايل على المنع من النظر والاستدلال لان فتح تلك الابواب تفيد وقوع الاختلاف
والمنازعة في الاديان وتفرق الخلق الى هذه المذاهب والاديان وذلك مذموم بهذه الاية والمقتضي الى المذموم
مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال مذموما واجيب بان الايات الدالة على وجوب النظر والاستدلال
كما تقدم مرارا فصل وقرأ ابو عبد الله المدني يلبسكم بضم اليا من البس رباعيا وفيه وجهان
احدهما ان يكون المفعول الثاني محذوفا تقديره ويلبسكم الفتنة وشيعا على هذا حال اي يلبسكم الفتنة
في حال تفرقكم وشتاتكم والثاني ان يكون شيعا هو المفعول الثاني كان جعل الناس يلبسون بعضهم مجازا
كقول القائل • لبست اناسا فافنيتهم • وافنيت بعد اناس اناسا • والشيعة من يتقوى بهم
الانسان والجمع شيع كما تقدم واشياع قاله الراغب والظاهر ان اشياعا جمع شيعة كعنب واعناب وضلع واضلاع
وشيع جمع شيعة فهو جمع الجمع قوله تعالى ويذيق نسق على يبعث والاذاقة استعارة وهي فاشية ذوقوا
مس سقر ذق انك ذوقوا العذاب وقال • اذقناهم كؤوس الموت صرفا • وذاقوا من استنا كؤوسا
وقرأ الاعمش ونذيق بنون العظمة وهو التفات فايدته تعظيم الامر والتحذير من سطوته قوله تبارك وتعالى
انظر كيف نصرف الايات لعلهم قال القاضي هذا يدل على ان الله تبارك وتعالى اراد بتصريف الايات وتقرير
البينات ان يفهم الكل تلك الدلايل ويفقه الكل تلك البينات واجيب بان ظاهر الاية الكريمة يقتضي على انه
تعالى ما صرف هذه الايات لهم قوله تعالى وكذب به قومك الهاء في به تعود على العذاب المتقدم
في قوله عذابا من فوقكم قاله الزمخشري وقيل يعود على القران العظيم وقيل يعود على الوعيد المتضمن في هذه
الايات المتقدمة وقيل على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بعيد لانه خوطب بالكاف عقيبه فلو كان كذلك لقال وكذب
بك قومك وادعى الالتفات فيه بعيد وقيل يعود من حذف صفة هنا وكذب به قومك المعاندون او الكافرون
لان قومه كلهم لم يكذبوه كقوله تعالى انه ليس من اهلك الناجين وحذف الصفة وبقي الموصوف قليل جدا بخلاف
العكس وقرأ ابن ابي عبلة وكذبت بتاء التانيث كقوله كذبت قوم نوح كذب قوم لوط باعتبار الجماعة
قوله تعالى وهو الحق في هذه الجملة وجهان الظاهر منهما انها استيناف والثاني انها حال من الهاء في به اي
كذبوا به حال كونه حقا وهو اعظم في القبح والمعنى ان عاد الضمير في به للعذاب فمعنى كونه حقا اي لا بد وان ينزل بهم
وان عاد الى القران العظيم فمعنى كونه حقا اي كتاب منزل من عند الله تعالى وان عاد الى تصريف الايات اي انهم كذبوا
كون الاشيا دلالات وهو حق قوله تعالى عليكم متعلق بما بعده وهو تقدم بوكيل وقدم لاجل الفواصل
ويجوز ان يكون حالا من قوله بوكيل لانه لو تاخر لجاز ان يكون صفة له وهذا عند من يجيز تقديم الحال
على صاحبها المجرور بالحرف وهو اختيار جماعة وانشدوا على ذلك قول القايل

غافلا يعرض المنية للمرء • فيدعى ولات حين اباء

فقدم غافلا وهو المرء على عاملها وهو يعرض فهذا اولى ومنه قول القايل

لان برد الما صديان صاديا • الى حبيبا انه لحبيب • اي اصديان صاديا ومنه قول القايل

فان تك اذواد اصبن ونسوة • فلن يذهبوا فرغا بقتل حبال

فصل فرغا حال من بقتل حبال بالمهملة اسم رجل من ازحرف الجر هنا زايدة فجوازه اولى بما ذكرنا
معنى الاية الكريمة قل لهم يا محمد لست عليكم برقيب وقيل بمسلط الزمكم الايمان شيتم او ابيتم وانما اجازيكم
على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلايل انما انا رسول ومنذر والله تبارك وتعالى هو المجازي لكم باعمالكم
قال ابن عباس رضي الله عنهما والمفسرون رحمهم الله نسختها اية القتال وهو بعيد قوله تبارك وتعالى
لكل نبا مستقر وسوف تعلمون يجوز ان نبا بالابتداية وخبره الجار قبله بالفاعلية وعند الاخفش بالجار قبله
ويجوز ان يكون مستقر اسم مصدر اي استقرار الازمان وعلى الثلاثي كان المصدر منه على انه اسم المفعول نحو

المدخل والمخرج والمعنى لكل وعد ووعيد من الله تعالى المستقر ولا بد وان يعلموا ويجوز ان يكون مكان
الاستقرار وزمانه والمعنى لكل خبر يخبره الله تعالى وقتا ومكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تاخير وهذا الذي
خوف الكفار به يجوز ان يكون منه عذاب الاخرة ويجوز ان يكون المراد منه الاستيلاء عليهم بالحرب والقتل في الدنيا
قوله تبارك وتعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا الاية الكريمة لما قال في الاولى وكذب به قومك وهو
الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به انه لا يجب على الرسول عليه الصلاة والسلام ملازمة المكذبين لهذا
الدين بين هذه الاية ان اولئك المكذبين ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه
يجب الاعراض عنهم وترك مجالستهم حتى يخوضوا في حديث غيره. فقيل الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم
والمراد به غيره وقيل الخطاب لغيره اي اذا رايت ايها السامع الذين يخوضون في اياتنا. نقل الواحدي رحمه
الله ان المشركين كانوا اذا جالسوا المسلمين وقعوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقران العظيم فشتموا
واستهزءوا فامرهم ان لا يقعدوا حتى يخوضوا في حديث غيره والخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه
اللعب والعبث قال تبارك وتعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين واذا قال الرجل تركت القوم
يخوضون افاد انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها **قوله** تعالى اذ منصوب بجوابها وهو فاعرض اي اعرض لواحدي صح
عنهم في هذا الوقت ورايت هنا يحتمل ان يكون البصرية وهو الظاهر ولذلك تعدت. قال ابو حيان
رحمه الله ولا بد من تقدير حال محذوفة اي واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا وهم خائضون فيها واذا رايتهم
ملتبسين بالخوض فيها انتهى قال شهاب الدين ولا حاجة الى ذلك لان قوله تعالى يخوضون في قوة
الخائضين واسم الفاعل حقيقة في الحال بلا خلاف فيحمل هذا على حقيقته فيستغنى عن حذف هذه الحال
التي قدرها وهي حال مؤكدة ويحتمل ان تكون علمية. وضعف ابو حيان رحمه الله بانه يلزم منه حذف المفعول
الثاني وحذفه اما اقتصارا واما اختصارا وان كان الاول فممنوع اتفاقا وان كان الثاني فالصحيح المنع حتى منع
ذلك بعض النحويين **قوله** تعالى غيره الهاء فيها وجهان احدهما انها تعود على الايات وعاد مفردا لانه ذكرا
الايات في معنى الحديث والقران العظيم وقيل انها تعود على الخوض اي المدلول عليه بالفعل القائل ونحو ذلك.
اذا نهي السفيه جرى اليه . وخالف السفيه الى خلاف.
اي جرى الى السفه دل عليه الصفة كما دل الفعل على مصدره اي حتى يخوضوا في حديث غير الخوض والله اعلم
قوله واما ينسينك بتخفيف السين من انساه كقوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره فانساه
الشيطان وقرا ابن عامر بتشديدها من نساه والتعدي جاء في هذا الفعل بالهمزة مرة وبالتضعيف اخرى كما تقدم
في نجي وانجى وامهل ومهل والمفعول محذوف في القراءتين تقديره واما ينسينك الشيطان الذكر والخوض والحسن
ان تقدر ما يليق بالمعنى وما ينسينك الشيطان ما امرت به من ترك مجالسة الخائضين بعد تذكرك
له فلا تقعد بعد ذلك معهم وانما ابرزهم ظاهرين تسجيلا عليهم بصفة الظلم وجاء الشرط الاول باذا لان خوضهم
في الايات محقق وفي الشرط الثاني بان لان انساء الشيطان له ليس امرا محققا بل قد يقع وقد لا يقع وهو معصوم منه ولم
يجي مصدر على فعل غير ذكرى قال ابن عطية واما شرط ويلزمها في الاغلب النون الثقيلة وقد لا يلزم كقول
القائل في ذلك . اما يصبك عدو في مناواة . وهو الذي ذكره من لزوم التوكيد وهو الزجاج
والناس على خلافه وانشدوا ما انشد ابن عطية منها . اما ترى اليوم وحمر . وقد تقدم طرف من
هذه المسئلة اول البقرة الا ان احدا لم يقل بلزوم توكيده بالثقيلة دون الخفيفة وان كان ظاهر عبارة
ابن عطية ذلك **قوله** تعالى وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء الاية الكريمة يجوز ان يقدر ما
الحجازية به فيكون من شيء اسمها ومن مزيدة فيه لتاكيد الاستغراق وعلى الذين يتقون خبرها عند من جوز
اعمالها متقدمة الخبر مطلقا او يرخص للتي في الظرف وعديله **قوله** حسابهم من شيء لانه لو تاخر لكان صفة له
ويجوز ان تكون مهملة اما على لغة تميم واما على لغة الحجاز لجواز خرط وقد تقدم خبرها وان كان ظرفا
ويحقق ذلك ما تقدم في قوله تعالى ما عليك من حسابهم من شيء **قوله** تعالى ولكن ذكرى فيه اربعة اوجه
انها منصوبة على المصدر بفعل مضمر فقدره بعضهم امرا اي ولكن ذكروهم ذكرى وبعضهم قدره خبرا ولكن يذكرونهم
ذكرى الثاني انه مبتدا خبره محذوف اي ولكن عليهم ذكرى وعليكم ذكرى اي تذكيرهم الثالث انه خبر
المبتدا محذوف اي هو ذكرى خبرا اي النهي عن مجالستهم والامتناع منها ذكرى الرابع انه عطف على موضع
شيء المجرور بمن اي ما على المتقين من حسابهم شيء ولكن ذكرى فيكون من عطف المفردات واما على الاوجه السابقة
فمن عطف الجمل قد رد الزمخشري هذا الوجه الرابع ورد عليه ابو حيان رحمه الله تعالى فاما رد الزمخشري
فقال ولا يجوز ان يكون عطفا على محل من شيء كقولك ما في الدار من احد ولكن زيد لان قوله من حسابهم

اما ذلك فقال ابو حيان كانه تخيل في العطف يلزم القيد الذي في المعطوف عليه وهو من حسابهم فهو قيد في
شيء فلا يجوز عنده ان يكون من عطف المفردات عطفا على من شيء على الموضع لانه يصير التقدير عنده ولكن ذكرى
من حسابهم وليس المعنى على ذلك وهذا الذي تخيله ليس بشيء لانه لا يلزم في العطف لو لاكن ما ذكر تقول ما عندنا
رجل ولكن رجل صدق وما عندنا رجل من تميم ولكن رجل من قريش وما قام من رجل عالم ولكن رجل جاهل
فعلى هذا قررناه ويجوز ان يكون من عطف الجمل كما تقدم ولكن يكون من عطف المفردات والعطف بالواو ولكن جيء
بها للاستدراك قال شهاب الدين رحمه الله تقول ما عندنا رجل سوء ولكن رجل صدق الى اخر الامثلة التي
ذكرها لا ترد على الزمخشري وغيره من اهل اللسان والاصوليين يقولون ان العطف ظاهر في التشريك وان كان
في المعطوف عليه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد الا ان تجيء قرينة صارفة فيحال الامر عليها
فاذا قلت ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا فالظاهر اشتراك عمرو مع زيد في الضرب مقيدا بيوم الجمعة
فان قلت وعمرا يوم السبت لم يشاركه في قيده الاية الكريمة من قبيل النوع الاول اي لم يؤت مع العطف بقرينة
تخرجه والظاهر مشاركته للاول في قيده ولو شاركه في قيده لزم منه ما ذكر الزمخشري
واما الامثلة التي اوردها فالمعطوف مقيد بغير القيد الذي قيد به الاول وان ما كان ينبغي ان يمثل بقوله ما عندنا
رجل سوء ولكن امراة وما عندنا رجل من تميم ولكن صبي فالظاهر من هذا المعنى ولكن امراة سوء ولكن
صبي من قريش ويقول الزمخشري عطفا على محل من شيء كقولك ما في الدار من احد ولكن زيد لان قوله من
حسابهم ما اذا لك ولم يقل عطفا على لفظه لفائدة حسنة وهي ان لكن حرف ايجاب فلو عطف ما بعدها على
المجرور بمن لفظا لزم زيادة من في الواجب وجمهور البصريين على عدم زيادتها فيه ويدل على اعتبار الايجاب
في لكن اي انهم اذا بعده خبر ما الحجازية ابطلوا النصب لانها لا تعمل في المنتقض النفي وبل لكن فيما ذكرناه
فصل روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال لما نزلت الاية الكريمة واذا رايت
الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم قال المسلمون لئن كنا كلما استهزا المشركون بالقران العظيم وخاضوا
فيه قمنا عنهم لما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت وهم يخوضون ابدا وفي رواية قال
المسلمون فانا نخاف الاثم حين نتركهم ولا ننهاهم فانزل الله تبارك وتعالى وما على الذين يتقون الخوض من
حسابهم اي من اثام الخائضين من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون الخوض اذا وعظتموهم فرخص في
مجالستهم على الوعظ لعلهم يمنعهم ذلك من الخوض وقيل لعلهم يستحيون **قوله** تبارك وتعالى وذر
الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الاية اتخذوا يجوز فيها وجهان احدهما انها متعدية لواحد على انها اي بمعنى
اكتسبوا وعملوا اولهوا ولعبا وهذا مفعول من اجله اي اكتسبوه لاجل اللهو واللعب. والثاني انها المتعدية
الى اثنين اولهما دينهم وثانيهما المصوي ولعبا قال ابو حيان ويظهر من كلام الزمخشري اي دينهم الذي
يجب ان ياخذوا به لعبا ولهوا وذلك ان عبادتهم وما كانوا عليه من تحريم البحائر وتسويب السوائب من
باب اللهو واللعب واتباع هوى النفس وما هو من جنس الهزل لا الجد واتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة
الاصنام دينا لهم او اتخذوا دينهم الذي كلفوه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به قال فظاهر
تقديره الثاني يدل على ما ذكرنا وقال ابن عطية واضاف الدين اليهم على معنى انهم جعلوا اللعب
واللهو دينا. ويحتمل ان يكون المعنى اتخذوا دينهم الذي كان ينبغي لهم لعبا ولهوا فتفسيره الاول هو ما ذكرنا
عنه انتهى قال شهاب الدين وهذا الذي ذكره انما ذكراه تفسير معنى لا اعراب وكيف
يجعلان النكرة مفعولا اول والمعرفة مفعولا ثانيا من غير داعية الى ذلك مع انهما من اكابر هذا اللسان ونظر
كيف ابرزا ما جعلاه مفعولا اول معرفة وما جعلاه ثانيا نكرة في تركيب كلاميهما ليجدوا على كلام العرب فكيف
يظن بهما ان يجعلا النكرة يحدثا عنها والمعرفة حديثا في كلام الله تعالى **قوله** تعالى وغرتهم الحياة الدنيا
يحتمل وجهين احدهما انها مستانفة والثاني انها عطف على صلة الذين اي الذين اتخذوا وغرتهم وقد تقدم
معنى الغرور في اخر ال عمران وقيل هنا غرتهم من الغر بفتح الغين اي ملات افواههم واشبعتهم وعليه قول الشاعر
ولما التقينا بالحلبسة غرني . بمعروفه حتى خرجت افوق
المراد من هؤلاء الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا يعني الكفار الذين اذا سمعوا ايات الله استهزءوا بها وتلاعبوا
وقيل ان الله تبارك وتعالى جعل لكل قوم عيدا واتخذ كل قوم دينهم اي عيدهم لعبا ولهوا وعيد المؤمنين الصلاة
والتكبير وفعل الخير مثل الجمعة والفطر والنحر وقيل ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله تبارك وتعالى
بمجرد التشهي كتحريم السوائب والبحائر وقيل اتخاذهم عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم وقيل هم الذين يتخذون
الدين ليتوسلوا به الى اخذ المناصب لاجل الدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الايات بانها لعب ولهو ويؤكد هذا

الوجه قوله تعالى وغرتهم الحياة الدنيا **قوله** تعالى وذكر به اي بالقرآن العظيم لقوله تبارك وتعالى فذكر
بالقرآن من يخاف وعيد وقيل يعود على حسابهم وقيل على الدين الذي يجب عليهم ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته
وقيل هذا يفسره ما بعده وايضاحه **قوله** تعالى ان تبسل في هذا وجهان المشهور بل الاجماع انه
مفعول من اجله اي لأن لا تبسل والثاني قال ابو حيان بعد ان نقل الاتفاق على المفعول من اجله ويجوز عندي
ان يكون في موضع جر على البدل من الضمير والضمير مفسر بالبدل ويضمر الابسال لما في الاضمار من التفخيم كما
اضمر واضمر الامر والشان والتقدير وذكر بارتهان النفوس وحبسها بما كسبت كما قالوا اللهم صل عليه الرؤوف الرحيم
وقد اجاز ذلك سيبويه قال فان قلت ضربوا وضربني قومك نصبته الا في قول من قال اكلوني البراغيث
او تحمله على البدل من المضمر وقال ايضا فان قلت ضربني وضربتهم قومك رفعت على التقديم والتأخير الا ان
تجعل البدل كما جعلته في الرفع وقد روي قوله ● فاستاكت به عود اسحل ● بجر عود على البدل من الضمير قال
شهاب الدين اما تفسير الضمير غير المرفوع بالبدل فهو قول الاخفش عليه وانشد عليه هذا البحر واوله
اذا هي لم تستك بعود اراكة ● تنخل فاستاكت به عود اسحل ● والبيت لطفيل الغنوي يروى
برفع وهذا هو المشهور عند النحاة ورفعه على اعمال الاول على تنخل واعمال الثاني وهو فاستاكت فاعطاه ضميره
ولو اعمله لقال فاستاكت بعود اسحل ولا يمكن لانكسار البيت ● والرواية الاخرى التي استشهد بها ضعيفة
جدا لا يعرفها اكثر المعربين ولو استشهد بما لا خلاف فيه كقوله في ذلك

على حالة لو ان في القوم حاتما ● على جوده لضن بالماء حاتم

بجر حاتم بدلا من الهاء في جوده والقراء يجرونه لكان اولى والابسال الارتهان يقال ابسلت ولدي واهلي اي
ارتهنتهم **قال** القائل في ذلك ● وابسالي بني بغير جرم ● بعوناه ولا بدم مراق ●
بعوناه جنيناه والبعو الجناية وقيل الابسال ان يسلم نفسه للهلكة ● **وقال** الراغب البسل ضم الشيء ومنعه ولتضمنه
معنى الضم استعير لتقطيب الوجه فقيل هو باسل ومتبسل الوجه ولتضمنه معنى المنع قيل للمحرم والمرتهن بسل ثم قال
والفرق بين الحرام والبسل ان الحرام عام فيما كان ممنوعا منه بالحكم والقهر والبسل هو الممنوع بالقهر وقيل للشجاعة
بسالة اما لما يوصف به الشجاع من عبوس وجهه او لكونه محرما على اقرانه ولانه يمنع ما في حوزته وما تحت يده
من اعدائه والبسلة اجرة الراقي مأخوذة من قول الراقي ابسلت زيدا اي جعلته على الشيطان او جعلته قويا على مدافعته
وبسل في معنى اجل وبس اي يكون حرف جواب كاجل واسم فعل بمعنى اكتف كبس وقوله بما يتعلق اي بسبب وما مصدرية
او بمعنى الذي او نكرة فامرها واضح **فصل** قال مجاهد وعكرمة والسدي تبسل وقال ابن عباس رضي الله عنهما تبسل
تهلك ● وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ترهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وهو قول الفراء وقال قتادة
تحبس في جهنم ● وقال الضحاك تحترق وقال الاخفش تجازى **وروي** عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
تفضح وقال ابن زيد تؤخذ **قوله** تعالى ليس لها هذه الجملة فيها ثلاثة اقوال اظهرها انها مستأنفة
سيقت للاخبار بذلك ● والثاني انها في محل رفع صفة لنفس ● والثالث انها في محل نصب حالا من الضمير في كسبت
قوله تعالى من دون الله في من وجهان اظهرهما انها لابتداء الغاية فهي متعلقة بمحذوف حالا من ولي لانها
لو تأخرت لكانت صفة له فتتعلق بمحذوف هو حال والثاني انها خبر ليس وعلى هذا فيكون لها متعلقا بمحذوف على البيان
كما تقدم نظيره ومن دون الله فيه حذف مضاف اي من دون عذابه وجزائه ولي قريب ولا شفيع يشفع لها في الاخرة **قوله**
تعالى وان تعدل اي تفتدي كل عدل فدا وكل عدل منصوب على المصدرية لان كل بحسب ما يضاف اليه هنا هو المشهور ويجوز
نصبه على المفعول به وان تقديرا انها كل ما يفتدى به لا يؤخذ فالضمير لا يؤخذ على الاول **قال** ابو عبد رحمه الله
عائد على العدل به المفهوم من سياق الكلام ولا يعود على المصدر لانه لا يسند اليه الا اخذ واما في ولا يؤخذ منها عدل
فمعنى المفدى به فيصح انتهى اي انه انما اسند الاخذ الى العدل صريحا في البقرة لانه ليس المراد المصدر بل الشيء المفدى
به ● وعلى الثاني يعود على كل عدل لانه ليس مصدرا فهو كالذي في البقرة ● **قال** ابن الخطيب ويمكن حمل الاخذ هنا بمعنى
القبول قال الله تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا حمل الاخذ على القبول زال المحذور في اسناد الاخذ الى المصدر
قوله تعالى اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا يجوز ان يكون الذين خبرا ولهم شراب خبرا ثانيا وان يكون شراب
حالا اما من الضمير في ابسلوا واما من الموصول نفسه وشراب فاعل لاعتماده الجار قبله على ذي الحال ويجوز ان يكون بدلا
من اولئك او نعتا فيتعين ان تكون الجملة من لهم شراب خبر المبتدأ فيحصل في الموصول ايضا ثلاثة اوجه كونه خبرا او بدلا
او نعتا فالحاصل مع ما قبلها ستة اوجه في هذه الاية الكريمة وشراب يجوز رفعه من وجهين الابتدائية والفاعلية
عند الاخفش وعند سيبويه ايضا على ان يكون لهم هو خبر المبتدأ وحالا حيث جعلناه حالا وشراب فعال بمعنى
مفعول وفعال بمعنى الطعام بمعنى مطعوم بمعنى مشروب لا ينقاس لا يقال اكال بمعنى مأكول وضراب بمعنى مضروب

والاشارة

والاشارة بذلك الى الذين اتخذوا في قول الزمخشري والحوفي فلذلك اتى بصيغة الجمع وفي قول ابن عطية وابي البقاء
الى الجنس في قوله تعالى ان تبسل نفس المراد به عموم الانفس فلذلك اشير اليه بالجمع اولئك الذين ابسلوا اسلموا
للهلاك بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون **قوله تعالى** قل اندعوا من دون الله ما
لا ينفعنا ولا يضرنا الاية الكريمة والمقصود من هذه الكريمة الرد على عبدة الاوثان وهي مؤكدة لقوله تبارك وتعالى
قبل ذلك قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقوله تعالى قل اندعو من دون الله اي انعبد من دون الله
النافع فقوله تعالى قل اندعوا من دون الله اي انعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ان عبدناه
ولا على ضرنا ان تركناه **قوله تعالى** اندعوا استفهام توبيخ وانكار والجملة في محل نصب بالقول وما مفعوله
ندعوا وهي موصولة او نكرة موصوفة ومن دون الله متعلق بندعوا **قال** ابو البقاء ولا يجوز ان يكون حالا من
الضمير في ينفعنا ولا معمولا لينفعنا لتقدمه على ما والصلة والصفة لا تعمل فيما قبل الموصول والموصوف يعني الا
يخرج عن هذين القسمين ولكن يجوز ان تكون من دون حالا من ما نفسها على قوله اذا لم يجعل المانع من جعله حالا من
ضميره الذي في ينفعنا الا صناعيا لا معنويا ولا فرق بين الظاهر وضميره بمعنى انه اذا جاز ان يكون حالا من ظاهر
جاز ان يكون حالا من ضميره الا ان يمنع مانع **قوله تعالى** ونرد فيه وجهان اظهرهما انه نسق على ندعوا فهو
داخل في حيز الاستفهام المتسلط عليه القول الثاني انه حال على اضمار مبتدا اي ونحن نرد **قال** ابو حيان
بعد نقل هذا عن ابي البقاء وهو ضعيف لاضمار المبتدا ولانها تكون حالا مؤكدة وفي كونها مؤكدة نظر لان المؤكدة ما فهم
معناها من الاول وكانه يقول من لازم الدعاء من دون الله الارتداد على العقب **قوله تعالى** على اعقابنا
فيه وجهان احدهما انه متعلق بنرد والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من مرفوع نرد اي نرد راجعين على
اعقابنا او منقلبين او متأخرين كذا قدره وهو تفسير معنى اذ المقدر مثله كون مطلق وهذا يحتمل ان يكون
فيه حالا مؤكدة وبعد اذ متعلق بنرد ومعنى الاية الكريمة ونرد على اعقابنا الى الشرك مرتدين بعد اذ هدانا
الله الى الاسلام **يقال** لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى الخلف ورجع على عقبيه ورجع القهقرى
لان الاصل في الانسان الجهل ثم يترقى ويتعلم حتى يتكامل ويحصل له العلم قال الله تبارك وتعالى اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع
الى اول مرة فلهذا يقال فلان رد على عقبيه **قوله تعالى** كالذي استهوته في هذه الكاف وجهان احدهما
انه نعت مصدر محذوف اي نرد ردا مثل رد الذي والثاني انها في محل نصب على الحال من مرفوع نرد اي مشبهين
الذي استهوته الشياطين ممن جوز تعدد الحال الاولى اذ لم تجعل على اعقابنا حالا من متعلق بنرد والجمهور على استهوته
بتاء التأنيث وحمزة استهواه وهو على قاعدته في الامالة والوجهان معروفان مما تقدم في توفته رسلنا
وقرأ ابو عبد الرحمن والاعمش استهوته بتاء الشياطين الشيطان مفردا **قال** الكسائي وهو كذلك في
مصحف ابن مسعود رضي الله عنه وتوجيه القراءة انها تؤول المذكر بمؤنث كقولهم اتته كتابي فاحتقرها اي صحيفتي
وتقدم له نظائر وقرأ الحسن البصري الشياطون وجعلها لحنا ولا تصل الى اللحن الا انها لغة رديئة سمع حول بستان
فلان له بساتون وله سلاطون ويحكى ان لما قراه الحسن لحنه بعضهم فقال الفراء اي والله يلحنون الشيخ ويستشهدون
بقول رؤبة ولعقصدق الفرا في انكاره ذلك والمراد بالذي الجنس ويحتمل ان يراد به الواحد الفذ **قوله**
تعالى في الارض فيه اربعة اوجه ● احدها انه متعلق بقوله تعالى استهوته ● الثاني انه حال من ضمير استهوته
الثالث انه حال من حيران اي استهوته الشياطين اي اضلته حيران **قال** ابن عباس رضي الله
عنهما كالذي استهوته الغيلان في المهامه فاضلوه فهو حائر الرابع انه حال من الضمير المستكن في حيران
وحيران حال اظهرها استهوته على انه بدل من الاول وعند من يجيز تعددها فاما من الذي واما من الضمير
المستكن في الظرف وحيران مؤنثه حيرى فلذلك لم ينصرف والفعل حار يحار حيرة وحيرا وحيرانا والحيران
المتردد في الامر لا يهتدي الى المخرج منه في اشتقاق استهوته قولان الاول انه مشتق من الهوي في الارض
وهو النزول في الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة شبه الله عز وجل حال الضال به كقوله تبارك وتعالى
ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان الانسان في حال هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة
يكون في غاية الاضطراب والدهشة والحيرة والثاني مشتق من اتباع الهوى والميل فانه من كان كذلك
فانه ربما بلغ النهاية والحيرة واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن لان الذي يهوي من المكان العالي
الى الارض العميقة يحصل له كمال التردد والدهشة والحيرة لانه لا يعرف على ان موضع يزداد بلاؤه بسبب
سقوطه عليه او يقل **قوله** تعالى له اصحاب جملة في محل نصب صفة لحيران ويجوز ان يكون حالا من الضمير
في حيران وان تكون مستأنفة والى الهدى متعلق بيدعونه في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه وقراءته ايتنا

ايتنا بصيغة الماضي والى الهدى على هذه القراة متعلق به وعلى قراة الجمهور الجملة الامرية في محل نصب بيقول ايضا
اي يقولون ايتنا والقول المضمر في محل رفع صفة لاصحاب وكذلك يدعونه **فصل** قالوا نزلت هذه
الاية الكريمة في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله عنهما فانه كان يدعوا اباه الى الشرك والكفر وابوه
كان يدعوه الى الايمان ويامره ان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل
المراد ان ذلك الكافر الضال اصحاب يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى والصحيح الاول
ثم قال قل ان الهدى هدى الله لا هدى غيره **قوله تعالى** وامرنا لنسلم لرب العالمين في هذه اللام اقوال
احدها وهو مذهب سيبويه ان هذه اللام تعدد الارادة والامر وشبههما متعلقة بمحذوف على انها خبر المبتدا
وذلك المبتدا هو مصدر من ذلك الفعل المتقدم فاذا قلت اردت لتقوم وامرت زيدا ليذهب كان التقدير
الارادة للقيام والامر للذهاب كذا نقل ابو حيان عن سيبويه واصحابه وفيه ضعف وقد تقدم في سورة
النساء عند قوله تعالى يريد الله ليبين لكم الاية الثاني انه مفعول الامر والارادة محذوف وتقديره وامرنا
بالاخلاص لنسلم الثالث قال الزمخشري هي تعليل للامر بمعنى امرنا وقيل لنا اسلموا لاجل ان نسلم الرابع
ان اللام زائدة اي امرنا ان نسلم الخامس انها بمعنى الباء اي بان نسلم السادس ان اللام وما بعدها مفعول
الامر واقعة موقع ان اي انهما يتعاقبان فتقول امرتك لتقوم وان تقوم وهذا مذهب الكوفيين وقال ابن عطية
ومذهب سيبويه رحمه الله اي لنسلم في موضع المفعول وان قولك امرت لاقوم وان اقوم يجريان سواء وقال
الشاعر في ذلك اريد لانسى ذكرها فكانما تمثل لي ليلى بكل طريق وهذا ليس مذهب سيبويه
وانما مذهبه ما تقدم وتحقيقه في سورة النساء **قوله تعالى** وان اقيموا فيه اقوال احدها انها في محل نصب
بالقول نسقا على قوله ان هدى الله هو الهدى اي قل هذين الشيئين والثاني انه نسق على لنسلم اي وامرنا بكذا
للاسلام ولنقيم الصلاة وان توصل بالامر كقولهم كتبت اليه بان قم حكاه سيبويه رحمه الله تعالى وهذا راي
الزجاج والثالث انه نسق على ايتنا قاله مكي لان معناه ايتنا وهو غير ظاهر والرابع انه معطوف على مفعول
الامر المقدر والتقدير وامرنا بالايمان واقامة الصلاة قاله ابن عطية قال ابو حيان وهذا لا باس به اذ لا بد
من تقدير المفعول الثاني لامرنا ويجوز حذف المعطوف عليه لفهم المعنى فتقول اضربت زيدا فيجيء نعم وعمروا
التقدير ضربته وعمروا واجاز الفراء رحمه الله جاني الذي قد زيد قائما بان التقدير الذي هو وزيد قائما فحذف هو لدلالة
المعنى عليه وهذا الذي قاله انه لا باس به ليس من اصول البصريين واما نعم وعمروا فلا دلالة فيه واما نعم
لان نعم قامت مقام الجملة المحذوفة وقال مكي قريبا من هذا القول الا انه لم يصرح بحذف المعطوف
فانه قال وان في موضع نصب بحذف الجار تقديره وبان اقيموا فقوله بان اقيموا هو معنى قول ابن عطية الا ان ذلك
اوضحه بحذف المعطوف وقال الزمخشري فان قلت اللام عطف على قوله وان اقيموا قلت على موضع لنسلم
كانه قيل وامرنا ان نسلم وان اقيموا قال ابو حيان وظاهر هذا التقدير ان لنسلم في موضع المفعول الثاني لامرنا وعطف
عليه وان اقيموا فتكون اللام على هذا زائدة وكان قد تقدم قبل هذا ان اللام تعليل للامر فتنا قض كلامه لان ما
يكون علة يستحيل ان يكون مفعولا ويدل على انه اراد بقوله ان نسلم في موضع المفعول الثاني في قوله
بعد ذلك ويجوز ان يكون التقدير وامرنا لان نسلم ولان اقيموا للاسلام ولاقامة الصلاة وهذا قول الزجاج
فلو لم يكن هذا القول مغايرا لقوله الاول لاتحد قولاه حلف وقال الزجاج ان اقيموا عطف على قوله لنسلم تقديره
وامرنا لان نسلم وقال ابن عطية واللفظ يمانعه لان نسلم معرب واقيموا مبني وعطف المبني على المعرب لا يجوز
لان العطف يقتضي التشريك في العامل قال ابو حيان وما ذكر من انه لا يعطف المبني على المعرب ليس كما ذكر بل
يجوز ذلك نحو قام زيد وهذا وقال تبارك وتعالى يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار غاية ما في
الباب ان العامل يؤثر في المعرب ولا يؤثر في المبني وتقول ان قام زيد ويقصدني اكرمه فان تؤثر في قام
لانه مبني واثرت في يقصدني لانه معرب ثم قال ابن عطية اللهم الا ان يجعل العطف في ان وحدها
وذلك قلق وانما يتخرج على ان يقدر قوله وان اقيموا بمعنى ولنقيم ثم خرجت بلفظ الامر لما في ذلك من جزالة
اللفظ فجاز العطف على ان يلغى حكم اللفظ ويعول على المعنى ويشبه هذا من جهة ما حكاه يونس عن العرب
ادخلوا الاول فالاول والا فلا يجوز الا الاول فالاول بالنصب قال ابو حيان وهذا الذي استدرك بقوله
اللهم الى اخره هو الذي اراده الزجاج بعينه وهو ان اقيموا معطوف على ان نسلم وان كليهما علة للمامورية
المحذوف انما قلق عند ابن عطية لانه اراد بقاء ان اقيموا على معناها من موضع الامر وليس كذلك لان ان
اذا دخلت على فعل الامر وكانت مصدرية انسبك منها مصدر زال معنى الامر وقد اجاز سيبويه وغيره ان توصل
ان المصدرية الناصبة للمضارع بالامر قال سيبويه رحمه الله تعالى وتقول كتبت اليه بان قم اي بالقيام فاذا كان

الحكم كذا كان قوله لنسلم وان اقيموا في تقدير للاسلام ولاقامة الصلاة واما تشبيه ابن عطية له بقوله ادخلوا
الاول فالاول في الرفع فليس يشبه لان ادخلوا لا يمكن لو ازيل عنه الضمير ان يتسلط على ما بعده بخلاف ان فانها
توصل بالامر فاذن لا شبهة بينهما انتهى اما قول ابي حيان وانما قلق عند ابن عطية لانه اراد بقاء ان اقيموا على
معناها من موضع الامر فليس القلق عنده لذلك فقط كما حصره الشيخ بل الامر اخر من جهة اللفظ وهو ان
السياق والتركيب يقتضي على ما قاله الزجاج ان يكون لنسلم وان نقيم فيأتي في الفعل الثاني بضمير المتكلم فلما
لم يأت ذلك قلق عنده ويدل على هذا قول ابن عطية بمعنى ولنقيم ثم خرجت بلفظ الى اخره والخامس انه محمول
على المعنى قيل لنا اسلموا وان اقيموا قال الزجاج فان قيل كيف حسن عطف قوله تعالى وان اقيموا الصلاة
واتقوه على قوله تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين **فالجواب** من وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا
لنسلم لرب العالمين والثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين فان قيل هب ان المراد
ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك الذي لا يهتدي العقل
الى معناه الا بالتاويل لان الكافر ما دام على كفره كان كالغائب الاجنبي فلا جرم خوطب بخطاب الغائبين فقال
له وامرنا لنسلم لرب العالمين فاذا اسلم ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم خوطب بخطاب الحاضرين
وقال له وان اقيموا الصلاة واتقوه فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق
بين حالتي الكفر والايمان وتقريره ان الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر **فصل** اعلم انه تعالى لما بين
اولا ان الهدى هدى الله اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام وهو رئيس الطاعات
الروحانية والصلاة هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي باب التنزل والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين
منافع هذه الاعمال فقال تعالى وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر يوم الحشر
قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون لما بين في الايات المتقدمة قبح طريقة
عبادة الصنم ذكرها هنا ما يدل على انه لا معبود الا الله وذكر هنا انواعا من الدلائل احدها قوله تعالى وهو الذي
خلق السموات والارض وقد تقدم الكلام على معنى السموات والارض اول السورة وقوله تعالى بالحق قيل الباء بمعنى اللام
اي اظهارا للحق لانه جعل صنعه دليلا على وحدانيته فهو نظير قوله سبحانه وتعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا
وقوله عز وجل وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله جل وعلا وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا لاعبين
وثانيها قوله تعالى ويوم يقول كن فيكون في يوم ثمانية اوجه احدها وهو قول الزجاج انه مفعول به لا ظرف وهو
معطوف على الهاء في اتقوه اي واتقوا يوما وهوله وفزعه فهو كقوله تعالى في موضع اخر واتقوا يوما لا تجزي
على المشهور في اعرابه الثاني انه مفعول به ايضا ولكنه نسق على السموات والارض اي وهو الذي خلق يوم
يقول الثالث انه مفعول لاذكر مقدرا الرابع انه منصوب بعامل مقدر ايضا والتقدير واذكر والاعادة يوم يقول كن
اي يقول الله سبحانه وتعالى للاجساد كوني معادة الخامس انه عطف على موضع قوله بالحق فان موضعه نصب
ويكون يقول بمعنى قال ماضيا كانه قيل وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم قال لها كن السادس ان يكون
يوم يقول خبرا مقدما والمبتدا قوله والحق صفته اي قوله الحق يوم يقول كن فيكون واليه نحا الزمخشري فانه قال
قوله الحق مبتدا ويوم القيامة خبره مقدما عليه وانتصابه بمعنى الاستقرار كقولك يوم الجمعة القتال واليوم
بمعنى الحين والمعنى انه خلق السموات والارض قائما بالحق والحكمة وحين يقول لشيء من الاشياء كن فيكون ذلك
الشيء قوله الحق والحكمة فان قيل قوله تبارك وتعالى حق في كل وقت فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين
الوصفين فالجواب لان هذا اليوم لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر كما قال تبارك وتعالى والامر يومئذ لله فلهذا
السبب حسن التخصيص السابع انه منصوب على الظرف والناصب له معنى الجملة التي هي قوله تعالى الحق اي حق
قوله يوم يقول كن الثامن انه منصوب بمحذوف دل عليه بالحق وانتصابا باليوم بمحذوف دل عليه قوله بالحق
كانه قيل وحين يكون ويقدر يقوم قال ابو حيان وهذا اعراب متكلف **قوله تعالى** الحق فيه اربعة
اوجه احدها انه مبتدا والحق نعته وخبره فقوله يوم يقول والثاني انه فاعل لقوله فيكون والحق نعته
ايضا وقد تقدم الوجهان الثالث انه قوله تبارك وتعالى قوله مبتدا والحق خبره اخبر عن قوله بانه لا يكون
الا حقا الرابع انه مبتدا ايضا والحق نعته ويوم ينفخ خبره وعلى هذا ففي قوله تعالى وله الملك ثلاثة اوجه
احدها ان تكون جملة من مبتدا وخبر معترضة بين المبتدا وخبره فلا محل لها يومئذ من الاعراب والثاني
ان يكون الملك عطفا على قوله قال وفيه عوض عن الضمير وله في محل نصب على الحال من الملك والعامل
فيه الاستقرار والتقدير قوله الحق وملكه كائنا له يوم ينفخ فاخبرت عن القول الحق والملك الذي لله بانهما
كائنان في يوم ينفخ في الصور الثالث ان الجملة من قوله الملك في محل نصب على الحال وهذا الوجه ضعيف

لشيين احدهما ان يكون حالا موكدة والاصل ان يكون مؤنثة . الثاني ان العامل فيها معنوي لانه الاستقرار المقدر
في الظرف الواقع خبرا ولا يجيزه الا الاخفش ومن تابعه وقد تقدم تقرير مذهبه **قوله تعالى** يوم ينفخ في
الصور فيه ثمانية اوجه . احدها انه خبر لقوله الحق وقد تقدم تحقيقه انه بدل من يوم يقول فيكون حكمه حكم ذلك
الثالث انه ظرف لتحشرون اي وهو الذي اليه تحشرون في يوم ينفخ في الصور . الرابع انه منصوب بنفس الملك
اي وله الملك في ذلك اليوم فان قيل يلزم من ذلك تقييد الملك بيوم النفخ والملك له كل وقت فالجواب
ما تقدم في قوله تعالى قوله الحق وقوله لمن الملك اليوم وقوله تعالى والامر يومئذ لله وهو ان فايدة الاخبار بذلك
انه اثبت الملك والامر في يوم لا يمكن احدا ان يدعي فيه شيا من ذلك . الخامس انه حال من الملك والعامل فيه له
بما تضمنه من معنى الفعل . السادس انه منصوب بقوله تقول . السابع انه منصوب بعامل الغيب بعده . الثامن انه
منصوب بقوله تعالى قوله الحق فقد تحصل في كل من اليومين ثمانية اوجه . والجمهور على ينفخ مبنيا للمفعول بياء
الغيبة والقايم مقام الفاعل الجار بعده . وقرا ابو عمرو في رواية عبد الوارث ننفخ بنون العظمة مبنيا للفاعل
والصور الجمهور على قراته ساكن وقرا الحسن البصري بفتحها . فاما قراة الجمهور فاختلفوا في معنى الصور
فقال جماعة الصور جمع صورة كالصوف جمع صوفة والثوم جمع ثومة . وهذا جميعا ليس صناعيا وانما
هو اسم جنس اذ يفرق بينه وبين واحده بتا التانيث . وايدوا هذا القول بقراة الحسن المتقدمة . وقال جماعة
الصور هو القرن قال مجاهد كهيئة البوق وقيل هو بلغة اهل اليمن وانشد القايل في ذلك

نحن طحناهم غداة الجمعين . بالشامخات في غبار النقعين . نطحا شديدا لا كنطح الصورين

وايدوا ذلك بما ورد في الاحاديث قال عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله تعالى عنهما جاء اعرابي الى النبي صلى
الله عليه وسلم قال ما الصور قد التقمه واصغى سمعه وحنى جبهته ينتظر متى يومر
فقالوا يا رسول الله وبما تامرنا قال قولوا حسبنا الله ونعم الوكيل وقيل في صفته انه قرن مستطيل فيه ابخاش وان
ارواح الناس كلهم فيه فاذا نفخ فيه اسرافيل خرجت كل روح من نقب من تلك الابخاش . واحتج ابو الهيثم على من
ادعى ان الصور جمع صورة فقال وقد اعترض قوم فانكروا ان يكون قرنا كما انكروا العرش والميزان والصراط وادعوا
ان الصور جمع الصورة كالصوف جمع صوفة ورووا ذلك عن ابي عبيدة وهذا خطا فاحش وتحريف لكلام الله عن
مواضعه لان الله تبارك وتعالى قال فصوركم فاحسن صوركم فقد افترى الكذب على الله تعالى وكان ابو عبيدة صاحب
اخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الازهري وقد احتج ابو الهيثم فاحسن الاحتجاج ولا يجوز عندي غير ما ذهب
وهو قول اهل السنة والجماعة انتهى . قال ابن الخطيب ومما يقوي هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في
تلك الصورة لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله تبارك وتعالى الى نفسه لقوله
تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال تعالى فنفخنا فيه من روحنا وقال عز وجل ثم انشاناه
خلقا اخر واما النفخ في الصور بمعنى النفخ في القرن فانه تبارك وتعالى لا يضيفه الى نفسه كما قال تبارك وتعالى
فاذا نقر في الناقور وقال سبحانه وتعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ
فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال النفخ في الصور ونفخ الصور وانشد ابو عبيد

لولا ابن جعدة لم تفتح قهندزكم . ولا خراسان حتى ينفخ في الصور

قوله تعالى عالم في رفعه اربعة اوجه احدها ان يكون صفة للذي لقوله وهو الذي خلق وفيه بعد لطول
الفصل باجنبي . الثاني انه خبر مبتدا مضمر اي هو عالم . الثالث انه فاعل لقوله تعالى يقول اي يقول عالم الغيب . الرابع
انه فاعل بفعل محذوف يدل عليه الفعل المبني للمفعول لانه لما قال فنفخ في الصور سال سايل فقال من الذي ينفخ
فقال عالم يامر بالنفخ فيه كقوله تبارك وتعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال اي تسبحه ومثله ايضا
قول الاخر . ليبك يزيد ضارع لخصومة . ومختبط مما تطيح الطوايح . اي من يبكيه فقيل ضارع
ومثله وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاوهم في قراة من بني زين للمفعول ورفع قتل وشركاوهم
كانه قيل من زينه شركاوهم والرفع ما تقدم قراة الجمهور وقرا الحسن البصري والاعمش عالم بالجر وفيها ثلاثة اوجه
احدها انه بدل من الهاء في له . الثاني انه بدل من رب العالمين وفيه بعد لطول الفصل بين البدل والمبدل منه . الثالث انه نعت
للهاء في له وهذا انما يتمشى على راي الكسايي حيث يجيز نعت المضمر الغايب وهو ضعيف عند البصريين والكوفيين
غير الكسايي **فصل** اعلم ان الله تعالى لما ذكر احوال البعث في القيمة الاولى قرر فيه اصلين احدهما كونه قادرا
على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لانه بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات . والثاني كونه
عالما بكل المعلومات لانه بتقدير ان لا يكون قادرا على الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى
الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك منه لانه ربما اشتبه المطيع بالعاصي والمومن

بالكافر

بالكافر فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيمة اما اذا ثبت حصول هاتين الصفتين كمل الغرض فقوله تعالى
وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله سبحانه عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم
فلزم مجموعهما ان يكون حقا وحكمه صدقا وقضاياه مبراة عن الجور والعبث ثم قال وهو الحكيم الخبير
هو المصيب في افعاله والخبير هو العليم بحقايقها من غير اشتباه والله تعالى اعلم **قوله تعالى** واذ قال
ابراهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة الاية الكريمة . اعلم انه تبارك وتعالى يحتج كثيرا على مشركي العرب باحوال
ابراهيم عليه الصلاة والسلام . وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوايف والملل والمشركين كانوا معترفين
بفضله متشرفين بانهم من اولاده . وساير الملل تعظمه فلهذا السبب ذكر الله سبحانه وتعالى حاله في معرض الاحتجاج
والسبب في هذه المرتبة العظيمة لسيدنا ابراهيم على نبينا محمد وعليه الصلاة والسلام انه سلم قلبه للعرفان
ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان . اما تسليم قلبه للعرفان فهو قوله اسلمت لرب
العالمين . وتسليم لسانه فمناظرته مع نمروذ حيث قال ربي الذي يحيي ويميت . ومناظرته مع الكفار بالفعل حين كسر
اصنامهم وجعلها جذاذا . وقوله لهم بعد ذلك اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيا ولا يضركم . واما تسليم
بدنه للنيران فحين القي فيها . واما تسليم ولده للقربان فحين امر بذبح ولده فتله للجبين . واما تسليم ماله
للضيفان فمشهور **قوله تعالى** واذ قال ابراهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة الاية الكريمة اذ منصوب
بفعل محذوف اي اذكر وهو معطوف على اقيموا قال ابو البقا وقال في محل خفض بالظرف **قوله**
تعالى ازر الجمهور على ازر بزنة ادم مفتوح الزاي والراء واعرابه حينيذ على اوجه . احدها انه بدل من ابيه او
عطف بيان له ان كان ازر لقبا له وان كان نعتا من حينيذ احدها انه بدل من ابيه بمعنى المخطي كما قاله
الزجاج او المعوج كما قاله الفرا وسليمان التيمي او الشيخ الهرم كما قاله الضحاك فيكون نعتا لابيه او حالا منه
بمعنى او هو في حال اعوجاج او خطا ونسب للزجاج قيل ان ازر اسم صنم كان يعبده ابوه كما قاله سعيد
ابن المسيب ومجاهد فيكون اذ ذاك عطف بيان لابيه او بدلا منه ووجه ذلك انه لما لازم عبادته نبز به وصار
لقبا به كما قاله بعض المحدثين . ادعى باسماء نبزا في قبايله . كان اسما اضحت بعض اسماي . كذا نسبه
الزمخشري الى بعض المحدثين . ونسبه ابو حيان الى بعض النحويين قال الزمخشري كما نبز ابن قيس بالرقيات
التي كان يشبب بهن ابن قيس الرقيات او يكون على حذف مضاف اي لابيه عابد ازر ثم حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه . وعلى هذا فيكون عابد صفة لابيه اعرب هذا باعرابه او يكون منصوبا على الذم
وازر ممنوع . واختلف في علة منعه . فقال الزمخشري والاقرب ان يكون وزن ازر فاعلا كعابر وشالخ وفالغ
وفالخ فعلى هذا هو ممنوع للعلمية والعجمة قال ابو البقا ووزنه افعل ولم ينصرف للعجمة والتعريف على قول
من لم يشتقه من الازر او الوزر ومن اشتقه من واحد منهما قال هو عربي ولم يصرفه للتعريف ووزن الفعل
وهذا الخلاف يشبه الخلاف في ادم وقد تقدم ان اختيار الزمخشري فيه فاعل كعابر وهنا جرى على ذلك
واذا قلت بكونه صفة على ما قاله الزجاج بمعنى المخطي او بمعنى المعوج او بمعنى الهرم على الاول بان الاشكال بدعوى
بادعا وزنه على فعل فيمتنع حينيذ للوزن والصفة كاحمر بابه . وعلى قول الزمخشري فلا يتمشى ذلك . وعلى الثاني
لاسلم بانه نعت لابيه حتى يلزم وصف المعارف بالنكرات بل هو منصوب على الذم او انه على نية الالف
واللام قاله الزجاج . والثاني ضعيف لان حذف ال وارادة معناها اما ان تؤثر منع صرف في سحر ليوم بعينه
ويسمى عدلا واما ان يوثر بنا ويسمى تضمنا كامس في سحر وامس كلام طويل ولا يمكن ان يقال ان ازر امتنع من الصرف
كما امتنع سحر اي المعدل عن ال لان العدل يمنع فيه من التعريف فانه لو وقف بعينه بخلاف هذا فانه وصف كما زعمتم
وقرا ابي بن كعب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم والحسن ومجاهد ويعقوب في اخرين رحمهم الله بضم الراء على انه
منادى حذف حرف ندايه كقوله تبارك وتعالى يوسف اعرض عن هذا وكقوله . ليبك يزيد ضارع لخصومة
في احدى الوجهين اي يا يزيد ويويده ما في مصحف ابي يا ازر باثبات حرفه . وهذا انما يتمشى على دعوى انه علم
واما دعوى وصفيته فيضعف لان حرف الندا انما يقل فيها كقولهم . افتد مخنوق وصاح سمره . وقرا ابن عباس
رضي الله عنهما في رواية ازرا اتتخذ بهمزتين مفتوحتين وراء ساكنة وراء منونة منصوبة تتخذ بدون همزة
استفهام . وكما حكى الزمخشري هذه القراة لم تسقط همزة الاستفهام من اتتخذ . فاما على القراة الاولى فقال
ابن عطية معناها اعضدا وقوة ومظاهرة على الله تتخذ . وهو من قوله اشدد به ازري انتهى وعلى
هذا فيحتمل ازرا ان ينتصب من ثلاثة اوجه . احدها انه مفعول من اجله واصناما الهة لاجل القوة والمظاهرة
والثاني انه ينتصب على الحال لانها في الاصل صفة لاصناما فلما تقدمت عليها وعلى عاملها انتصبت على الحال والثالث
ان ينتصب على انه مفعول ثان قدم على عامله . والاصل اتتخذ اصناما الهة ازرا اي قوة ومظاهرة . واما القراة

الثانية فقال الزمخشري هو اسم صنم ومعناه أتعبد آزر على الإنكار ثم قال أتتخذ أصناما آلهة تثبيتا لذلك وتقريرا وهو داخل في حكم الإنكار لأنه كالبيان له فعلى هذا آزر منصوب بفعل محذوف يدل عليه المعنى ولكن قوله وهو داخل في حكم الإنكار يقوي أنه لم يقرأ أتتخذ بهمزة الاستفهام لأنه لو كان معه همزة استفهام لكان مستقلا بالإنكار ولم يحتج أن يقول هو داخل في حكم لأنه كالبيان له وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما وأبو إسماعيل الشامي رحمه الله أأزرا بهمزة استفهام بعدها همزة مكسورة ونصب الراء منونة فجعلها ابن عطية بدلا من واو واشتقاقا من الوزر كإساد ووشاح وقال أبو البقاء فيه وجهان أحدهما أن الهمزة الثانية فاء الكلمة وليست بدلا من شيء ومعناها الثقل وجعله الزمخشري اسم صنم والكلام فيه كالكلام في آزر المفتوح الهمزة وقد تقدم وقرأ الأعمش آزرا تتخذ بدون همزة استفهام ولكن بكسر الهمزة وسكون الزاي ونصب الراء منونة ونصبه واضح بما تقدم وتتخذ يحتمل أن تكون المتعدية لاثنين بمعنى التصييرية وأن تكون المتعدية لواحد لأنها بمعنى عمل ويحكى في التفسير أن أباه كان ينحتها ويصنعها والجملة استفهامية في محل نصب بالقول وكذلك إني أراك وأراك يحتمل أن تكون العلمية وهو الظاهر فتتعدى لاثنين وأن تكون صفة بصرية وليس بدال فهي حال وعلى كلا التقديرين يتعلق بمحذوف إلا أنه في الأول أحد جزئي الكلام والثاني فضلة ومبين اسم فاعل من أبان لازما بمعنى ظهر ويجوز أن يكون من المتعدي والمفعول محذوف أي مبين كفركم بخالقكم وعلى هذا يقول ابن عطية ليس بالفعل المتعدي المنقول من باب بين غير مسلم وجعل الضلال ظرفا محيطا بهم مثل مبالغة في اتصافهم به فهو أبلغ من قوله أراكم ضالين

فصل قال محمد بن إسحق والضحاك والكلبي آزر اسم أبي إبراهيم وهو تارخ مثل إسرائيل ويعقوب وكان من كوثى قرية من سواد الكوفة وقال ابن حيان وغيره إن آزر لقب لإبراهيم واسمه تارخ وقال سليمان التيمي هو سب وعيب ومعناه في كلامهم المعوج وقيل معناه الشيخ الهرم بالخوارزمية والفارسية أيضا وهذين الوجهين مبنيين على قول من يقول إن في القرآن ألفاظا قليلة غير عربية وقال سعيد بن المسيب ومجاهد آزر اسم صنم وإنما سمي والد إبراهيم آزر لوجهين أحدهما أنه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة أحد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال تبارك وتعالى يوم ندعوا كل أناس بإمامهم والثاني أن يكون عابد آزر فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وقيل إن والد إبراهيم عليه الصلاة والسلام وكان آزر عما له والعم قد يطلق على لفظ الأب كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب ومعلوم أن إسماعيل كان عما ليعقوب وقال عليه الصلاة والسلام ردوا علي أبي العباس فكذا ههنا قال ابن الخطيب رحمه الله وهذه التكاليف إنما يجب المصير إليها إذا دل دليل قاطع على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة فأي حاجة تحملنا على هذه التأويلات ومما يدل على صحة ما قلت أن اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام وإظهار نقصه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكونوا علمنا صحة هذا النسب

فصل قالت الشيعة إن أحدا من آباء الرسول عليهم الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافرا وأنكروا أن والد إبراهيم كان كافرا وقالوا إن آزر عم إبراهيم عليه الصلاة والسلام واحتجوا بوجوه الأول أن آباء الأنبياء عليهم السلام ما كانوا كفارا لوجوه أحدها قوله تعالى وتقلبك في الساجدين قيل معناه أنه كان ينقل روحه من ساجد إلى ساجد فدلت الآية الشريفة أن جميع آباء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وحينئذ أن أبا إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان مسلما

فصل قوله تعالى وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها منها أنه لما نسخ قيام الليل طاف الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت أصحابه رضي الله عنهم لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فيحتمل أن يكون المراد من تقلبه في الساجدين طوافه عليهم تلك الليلة ويحتمل أن يكون المراد صلاته بالجماعة واختلاطه بهم حال الصلاة ويحتمل أن يكون المراد تقلب بصره فيمن صلى خلفه لقوله عليه الصلاة والسلام أتموا الركوع والسجود فإني أراكم من وراء ظهري ويحتمل أن يكون المراد لا يخفى حاله على الله تعالى كلما قمت وتقلبت في الساجدين في الاشتغال بأمور الدين وإذا احتمل ظاهر الآية هذه الوجوه سقط ما ذكرتم

فصل لفظ الآية الكريمة يحتمل الكل فيحمل على الكل ويحصل المقصود وحينئذ إن حمل ظاهر الآية على البعض ليس بأولى من البعض ومما يدل على أن أحدا من آباء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ما كانوا مشركين قوله عليه الصلاة والسلام لم أزل أنقل من الأصلاب الطاهرين إلى الأرحام الطاهرات وقال تبارك وتعالى إنما المشركون نجس فوجب القول بأن أحدا من أجداده ما كان مشركا فوجب القطع بأن والد

سيدنا

سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان إنسانا آخر الحجة الثانية أن سيدنا إبراهيم شافهه بالغلظة والجفا ومشافهة الأب لا يجوز أما مشافهته بالجفا والغلظة أحدهما على قراءة الضم يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الإيذاء وثانيهما إذا قلنا المعوج أو المخطي اسم الصنم أو تسميته بذلك من أعظم أنواع الأذية وإنما قلنا إن مشافهة الأب بالجفا والغلظة لا يجوز لقوله تبارك وتعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وقال تعالى لا تقل لهما أف وهذا عام في حق الأب المؤمن والكافر وأيضا فلأمره موسى عليه الصلاة والسلام حين بعثه إلى فرعون فقولا له قولا لينا وذلك لرعاية حق تربية فرعون فالوالد أولى بالرفق فالدعوى مع الرفق أكثر تأثيرا في القلب وأما التغليظ فإنه يوجب التنفير والبعد عن القبول قال تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي أحسن فكيف يليق بإبراهيم عليه الصلاة والسلام مثل هذه الخشونة مع أبيه وأيضا قال تبارك وتعالى في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام إن إبراهيم لحليم أواه منيب فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفا الحجة الثالثة قوله عليه الصلاة والسلام ردوا علي أبي العباس يعني عمه الحجة الرابعة يحتمل أن آزر كان والد أم إبراهيم مع أن إبرا كان جد عيسى عليهما الصلاة والسلام من قبل الأم وقال عليه الصلاة والسلام في حق الحسن رضي الله عنه إن ابني هذا فثبت بهذه الوجوه أن آزر ما كان والد سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام وقال تبارك وتعالى وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه إلى قوله تبارك وتعالى فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه وأما قوله تبارك وتعالى وتقلبك في الساجدين فقد تقدم أنه يحتمل وجوها فقولهم يحمل على الكل فنقول هذا محال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه وأيضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز وأما قوله عليه الصلاة والسلام لم أزل أنقل من الأصلاب الطاهرين إلى الأرحام الطاهرات فذلك محمول على ما كان سفاحا كما ورد في حديث آخر ولدت من نكاح لا من سفاح وأما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بإبراهيم قلنا إنما أغلظ عليه لأجل إصراره على الكفر وإلا فهو أول ما رفق به في الخطاب كما ذكره في سورة مريم عليها السلام يا أبت إني جاءني من العلم ما لم يأتك يا أبت لا تعبد الشيطان يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب وهذا غاية التلطف والرفق فحين أصر على كفره استحق التغليظ وقال يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك

فصل والصنم لغة كل صورة من نحاس وفضة وعبدت تقربا إلى الله وقيل ما اتخذ من صفر ذهب وحجر ونحوها صنم وما اتخذ من خشب وثن وقيل هما بمعنى واحد وقيل الصنم يتقرب من شيء والصنم أيضا العبد القوي وهو أيضا خبث الرائحة ويقال الصنم أي صورة يضرب له المثل في الحسن قال القائل

مارسته من مرمر صورة * أو ظبية في خمر عاطف * أحسن منها يوم قالت لنا * والدمع من مقلتها واكف *
لأنت أحلى من لذيذ الكرى * ومن أمان نائله خائف *

وقال ابن الأثير الصنم كل معبود من دون الله تعالى وقيل كل ما كان له جسم أو صورة فهو صنم وما لم يكن له جسم أو صورة فهو وثن أو صنم **قوله تعالى** وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض الآية الكريمة في هذه الكاف ثلاثة أوجه أظهرها أنها للتشبيه وهي في محل نصب نعتا لمصدر محذوف فقدره الزمخشري ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرف إبراهيم ونبصره وقدره المهدوي وكما هديناك يا محمد أرينا إبراهيم قال أبو حيان وهذا بعيد من دلالة اللفظ قال شهاب الدين إنما كان بعيدا لأن المحذوف من غير الملفوظ به ولو قدره بقوله وكما أريناك يا محمد الهداية لكان قريبا لدلالة اللفظ والمعنى معا عليه وقدر أبو البقاء رضي الله عنه بوجهين أحدهما قال هو نصب على إضمار أرينا تقديره وكما رأى أباه وقومه في ضلال مبين أريناه ذلك أي ما رآه صوابا باطلاعنا إياه عليه والثاني قال ويجوز أن يكون منصوبا بنري الذي بعده على أنه صفة لمصدر محذوف تقديره نريه ملكوت السموات والأرض رؤية كرؤيته ضلال أبيه انتهى قال شهاب الدين فقوله على إضمار أريناه لا حاجة إليه انتهى ولأنه يقتضي عدم ارتباط قوله نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض بما قبله الثاني أنها للتعليل بمعنى اللام أي وكذلك الإنكار والصادر منهم عليهم والدعاء إلى الله تعالى في زمن كان يدعى فيه غير الله آلهة نريه ملكوت الثالث أن الكاف في محل رفع على خبر مبتدأ مضمر أي والأمر كذلك أي كما رآه من ضلالتهم ذكر الوجهين الأخيرين أبو البقاء وغيره ونري هذا مضارع والمراد به حكاية حال ماضية والتقدير كنا نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ونري يحتمل أن تكون المتعدية لاثنين لأنها في الأصل بصرية فاكتسبها بهمزة النقل مفعولا ثانيا وجعلها ابن عطية منقولة من رأى بمعنى عرف وكذلك الزمخشري فإنه قال فيما قدمت حكايته عنه ومثل ذلك التعريف نعرف قال أبو حيان بعد حكايته ابن عطية ويحتاج كون رأى بمعنى عرف ثم يتعدى بالهمزة إلى مفعولين إلى نقل ذلك عن العرب والذي نقل النحويون أن رأى إذا كانت بصرية

تعدت الى مفعول واذا كانت بمعنى علم الناصب لمفعولين تعدت الى مفعولين قال تشبيها بالظن والعجب كيف خصه
بالاعتراض ابن عطية دون الزمخشري وهذه الجملة المشتملة على التشبيه او التعليل معترضة بين قوله واذ قال ابراهيم منكرا
على ابراهيم ابيه وقومه عبادة الاصنام وبين الاستدلال عليهم بوحدانية الله تعالى ويجوز ان لا تكون معترضة اي
قلنا ان قوله فلما عطف على ما قبله وبنا على والملكوت مصدر فعلوت بمعنى الملك وبني على هذه الزنة قال القرطبي
وزيدت الواو والتاء فيه مبالغة وقد تقدم ذلك عند ذكر الطاغوت ● والجمهور على ملكوت بفتح اللام وقرا ابو السمال
بسكونها وهي لغة والجمهور ايضا على ملكوت بتاء مثناة فوق وعكرمة قراها مثلثة وقال اصلها ملكوثا باليونانية
او بالنبطية ● وعن النخعي ملكوتا بالعبرانية وعلى هذا قراءة الجمهور يحتمل ان يكون من هذا فانها عربت الكلمة تلاعبوا بها
وهذا كما قالوا في اليهود انهم سموا بذلك لاجل يهوذا بن يعقوب عليهما السلام بذال معجمة ولكن لما عربته العرب اتوا بالدال
المهملة الا ان جعله مشتقا من الملك لان هذه الزنة وردت في المصادر كالرغبوت والرهبوت والرحموت والجبروت
والطاغوت وهل يختص بملك الله تعالى وهذا الذي ينبغي ● وقال ابو حيان ومن كلامهم له ملكوت اليمن وملكوت
العراق فعلى هذا لا يختص ● والجمهور على نري بنون العظمة وقرئ يري بياء من فوق ابراهيم نصبا على ملكوت رفعا
اي تريه دلائل الربوبية فاسند الفعل الى الملكوت مؤول لا بمؤنث فلذلك انث فعله **فصل** ابن عباس رضي
الله عنهما يعني خلق السموات والارض ● وقال مجاهد وسعيد بن جبير يعني آيات السموات والارض انه اقيم على صخرة
وكشف عن السموات والارض حتى العرش واسفل الارضين ونظر الى مكانه في الجنة وروي عن سلمان ورفعه بعضهم
عن علي رضي الله عنه لما راى ابراهيم ملكوت السموات والارض ابصر رجلا على فاحشة فدعا عليه فهلك ثم ابصر
اخر فاراد ان يدعو عليه فقال له الرب جل وعلا انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدعو على عبادي فانما انا من
عبدي على ثلاث خلال اما ان يتوب فاتوب عليه ● واما ان اخرج نسمة تعبدني ● واما ان يبعث الي فان شئت
عفوت وان شئت عاقبته ● وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما واما ان يتولى فان جهنم من وراءه ● وطعن القاضي
في هذه الرواية من وجوه ● احدها ان اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله ● ثانيها ان الانبياء لا يدعون بهلاك
المذنب الا عن امر الله تعالى واذا اذن الله فيه لم يكن من اجابة دعائه ● وثالثها اما ان يكون صوابا او خطاء فان كان صوابا
فلم رده في المرة الثانية ● وان كان خطا فلم قبله في المرة الاولى ● ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على خلاف
العقول وجب التوقف فيها ● ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل المذنب الذي راه كان في ملكوت السموات ● ويحتمل ان يكون
قد اذن له في الدعاء على الاول ومنع في الثاني للاحتمال الذي ذكره في قوله تخرج منه نسمة تعبد ● وعن الثالث ان الدعاء
الاول والثاني كان صوابا وانما رد الثاني لمصلحة اعظم من الاول وهو اخراج النسمة التي تعبد او يتوب ● اما الاول
فانه علم منه لا يتوب ولا يخرج منه نسمة تعبد ● وقيل هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر
لان الملكوت عبارة عن الملك والملك عبارة عن القدرة والقدرة انما تعرف بالعقل **فصل** فردته القلب
على هذا حاصلة لجميع الموحدين ● فالجواب انهم وان كانوا اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على آثار حكمة الله في
كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا لاكابر الانبياء عليهم
الصلاة والسلام ● ولهذا كان عليه الصلاة والسلام يقول في دعائه اربنا الاشياء كما هي **فصل** قال قتادة
ملكوت السموات الشمس والقمر والنجوم وملكوت الارض الجبال والشجر والبحار **قوله تعالى** وليكون فيه ثلاثة
اوجه ● احدها ان الواو زائدة اي نريه ليكون من الموقنين بالله واللام متعلقة بالفعل قبلها الا ان زيادة
الواو ضعيفة ولم يقل بها الا الاخفش ومن تابعه ● الثاني انها علة لمحذوف اي وليكون اريناه ذلك والتقدير
وليكون من الموقنين برؤية ملكوت السموات والارض ● الثالث انها عطف على علة محذوفة لنستدل وليكون او
ليقيم الحجة على قومه واليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التامل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه
يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتامل **قوله تعالى** فلما جن عليه الليل الاية
الكريمة فلما جن يجوز ان تكون هذه الجملة نسقا على قوله تعالى واذ قال ابراهيم عطفا للدليل على مدلوله فيكون
وكذلك نري ابراهيم قال ابن عطية الفاء في قوله فلما رابطة جملة ما بعدها بما قبلها وهي ترجح ان
المراد بالملكوت التفصيل المذكور في هذه الاية والاول احسن واليه نحا الزمخشري وجن ستر وقد تقدم اشتقاق
هذه المادة عند ذكر الجنة وهنا خصوصية لذكر الفعل المسند الى الليل يقال جن عليه الليل واجن عليه بمعنى
اظلم فيستعمل قاصرا وجنه واجنه فيستعمل متعديا فهذا مما اتفق فيه فعل وافعل لزوما وتعديا الا ان الاجود
في الاستعمال جن عليه واجنه الليل فيكون الثلاثي لازما وافعل متعديا ● ومن مجي الثلاثي متعديا قوله

وما دردت قبيل الكرى ● وقد جنه السدف الادهم

ومصدره جن وجنان وجنون وفرق الراغب بين جنه واجنه فقال جنه اذا ستره واجنه جعل له ما يجنه كقوله

قبرته

قبرته وسقيته واسقيته وقد تقدم شيء من هذا عند ذكر حزن واحزن ويحتمل ان يكون جن في الاية الكريمة متعديا
حذف المفعول فيها تقديره جن عليه الاشياء والمبصرات **قوله تعالى** راى هذا جواب لما وللقراء فيه وفيما
بعده من الفعلين خلاف كثير بالنسبة الى الامالة وعدمها وتلخيصه ان راى اثبتت الالف امال الراء والهمزة امالة محضة
الاخوان وابو بكر عن عاصم وابن ذكوان عن ابن عامر وامال الهمزة منه فقط دون الراء ابو عمرو بكماله وامال السوسي بخلاف
عنه عن ابي عمرو الراء ايضا فالسوسي في احد وجهيه يوافق الجماعة المتقدمين وامال ورش الراء والهمزة بين بين
من هذا الحرف حيث وقع هذا كله ما لم يتصل به ضمير نحو ما تقدم فاما ان اتصل به ضمير نحو راسوا فلما راه وما
واذا راك الذين كفروا فابن ذكوان عنه وجهان والباقون على اصولهم المتقدمة واما راى اذا حذفت الفه فهو على قسمين
لا تعود فيه البتة لا وصلا ولا وقفا نحو وراى ارايتهم من مكان رأوا العذاب فلا امالة في شيء منه وكذا ما انقلبت
الفه نحو رايت ثم رايت وقسم حذفت الفه لالتقاء الساكنين وصلا وتعود وقفا نحو راى القمر راى الشمس وراى
المجرمون النار ورأى الذين ظلموا فهذا فيه خلاف ايضا بين اهل الامالة اعتبارا باللفظ وبالاصل اخرى فاما
الراء وحدها من غير خلاف حمزة وابو بكر عن عاصم والسوسي بخلاف عنه وحده واما الهمزة فاما لها ابو
بكر مع الراء والسوسي بخلاف عنها هكذا كله اذا وصلت اما اذا وقفت فان الالف ترجع لعدم المقتضي لحذفها
وحكم هذا الفعل حينئذ ما لم يتصل به ساكن فيعود فيه التفصيل المتقدم كما اذا وقفت على راى القمر فاما امالة
الراء في راى فلاتباعها لامالة الهمزة هكذا عبارتهم وفي الحقيقة الامالة انما هي للالف لانقلابها عن الياء
والامالة انما يجيء الالف وبالفتحة قبلها نحو الكسرة فمن ثم صح ان يقال اميلت الراء لامالة الهمزة ● واما تفصيل
ابن ذكوان عن الطرف فلم يمل الوجه من امال الهمزة في راى القمر مراعاة للالف وان كانت محذوفة اذ حذفها
عارض ثم منهم من اقتصر على امالة الهمزة لان اعتبار وجودها ضعيف ومنهم من لم يقتصر اعطى لها حكم
الموجودة حقيقة فاتبع الراء للهمزة في ذلك والكوكب النجم ويقال فيه كوكبة قال الراغب لا يقال فيه اي في النجم
كوكب الا عند ظهوره وفي اشتقاقه ثلاثة اوجه احدها انه من مادة وكب فتكون الكاف زائدة وهذا القول
قاله الشيخ رضي الدين الصغاني رحمه الله قال حق كوكب ان يذكر في مادة وكب عند حذاق النحويين فانها
وردت زائدة عندهم الا ان الجوهري اوردها في تركيب ك و ك ب ولعله تبع في ذلك الليث فانه ذكره في
الرباعي ذاهبا الى ان الواو اصلية فهذا الصريح من الصغاني بزيادة الكاف وزيادة الكاف عند
النحويين لا يجوز وحروف الزيادة في تلك العشرة فاما قولهم هندي وهندك بمعنى واحد وهو المنسوب
الى الهند وقال الشاعر في ذلك ● ومقروبة دهم وكمت كانها ● طماطم من فوق الوفار هنادك
فظاهره زيادة الكاف ولكن خرجها النحويون على انه من باب سبط وسبطر اي مما جاء فيه لفظان احدهما
اطول من الاخر وليس باصل له فكما لا يقال الراء زائدة باتفاق كذلك لا يقال هذه الكاف وكذلك قال ابو حيان وليت
شعري من حذاق النحويين الذين يرون زيادتها لاسيما اول الكلمة ● والثاني ان الكلمة اصولها رباعية
مما كررت فيها الفاء فوزنها فعفل كفوفل وهو بنا قليل ● والثالث ساقه انه من مادة كب وكبكب فانه قال والكبكبة
تدهور الشيء في هوة يقال كب وكبكب نحو كفف وكفكف وصر الريح وصرصر والكواكب النجوم السائرة
فظاهر هذا السياق ان الواو زائدة والكاف بدل من احدى الباءين وهذا اغرب جدا **قوله تعالى** قال
هذا ربي في قال ثلاثة اوجه ● اظهرها انه استئناف اخبر بذلك واستفهم عنه على حسب الخلاف ● والثاني
انه نعت لكوكبا فيكون في محل نصب وكيف يكون نعتا لكوكبا ولا يساعد لا من حيث الصناعة ولا من حيث
المعنى اما الصناعة فلعدم الضمير العائد من الجملة الواقعة صفة الى موصوفها ولا يقال ان الربط حصل
باسم الاشارة ولا ذلك خاص من باب المبتدا والخبر ولذلك يكثر حذف العائد من الصفة ويقل من الخبر فلا يلزم
من جوازه في هذا جوازه في ذلك وادعا حذف ضمير بعيد اي قال فيه هذا ربي واما المعنى فلا يؤدي الى ان التقدير
راى كوكبا متصفا بهذا القول ذا غير مراد قطعا ● والثالث انه جواب فلما جن عليه الليل راى كوكبا وهذا ربي
يحكى بالقول ● وقيل هو خبر محض شاذ بل ذكره اهل التفسير ● وقيل بل هو على حذف همزة الاستفهام اي اهذا
ربي وانشدوا هذا البيت رحمة الله عليهم ● لعمرك ما ادري وان كنت داريا ● بسبع رمين الجمر ام بثمان
وقوله ● افرح ان ارزا الكرام وان ● اورث ذودا شصايصا نبلا ● وقوله رضي الله عنه
وما شوقا الى البيض اطرب ● ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب ● وقال وتلك نعمة
تمنها علي قالوا تقديره اتمن والفرح وادوا وتلك قال ابن الانباري وهذا لا يجوز الا حيث يكون ثم فاصل
بين الخبر والاستفهام يعني ان دليلا لفظيا كوجود ام في البيت بخلاف ما بعده والاول الغيبة والذهاب
يقال افل يافل افولا قال ذو الرمة ● مصابيح ليست باللواتي تقودها ● نجوم ولا بالافلات شموسها

والافال صغار الغنم الابل الفصيل الضئيل **فصل** قال اكثر المفسرين ان ملك ذلك الزمان راى رؤيا
وعبرها بولد غلام يكون هلاك ملكه على يديه فامر بذبح كل غلام يولد فحملت ام ابراهيم به عليه الصلاة والسلام وما
اظهرت حملها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام وسدت
الباب بحجر فجاءه جبريل عليه الصلاة والسلام ووضع في فمه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه الصلاة والسلام
وكانت الام تاتيه احيانا ترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسال امه فقال لها من ربي
قالت انا فقال من ربك قالت ابوك قال ومن رب ابي فقالت ملك البلد فعرف ابراهيم عليه الصلاة والسلام
جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الباري سبحانه وتعالى فراى النجم الذي كان اضوأ
في السماء فقيل كان المشتري وقيل كان الزهرة فقال هذا ربي الى اخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا
فمنهم من قال هذا بعد البلوغ ومنهم من قال كان هذا قبل البلوغ والتكليف واتفق اكثر المحققين على فساد هذا القول
وقالوا لا يجوز ان يكون لرسول ياتي عليه وقت من الاوقات الا وهو لله موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه بري وكيف
يتوهم من هذا كل من عصمه الله تعالى وطهره واتاه رشده من قبل واخبر عنه فقال اذ جاء ربه بقلب سليم واراه
ملكوت السموات والارض افتراه اراه الملكوت ليوقن فلما ايقن راى كوكبا قال هذا ربي معتقدا فهذا لا يكون ابدا واحتجوا
بوجوه. احدها ان القول بربوبية الجماد كفر بالاجماع والكفر لا يجوز على الانبياء بالاجماع. والثاني ان ابراهيم
عليه الصلاة والسلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل لانه اخبر عنه انه قبل هذه الواقعة قال لابيه
ازر اتتخذ اصناما الهة اني اراك وقومك في ضلال. الثالث انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق
حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في غير هذا الموضع انه من دعا غيره الى الدين
فانه يقدم الرفق على العنف ولا يخوض في التغليظ الا بعد الياس التام فدلت هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا
اباه الى التوحيد مرارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة
انما وقعت بعد ان اراه الله تعالى ملكوت السموات والارض ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به
ان يعتقد الهية الكواكب. الرابع ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من وجوه كثيرة ومع هذه الوجوه الظاهرة
كيف يليق باعقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء
الخامس انه قال في صفته اذ جاء ربه بقلب سليم ولقد اتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين اي اتيناه
رشده من قبل اول زمان الفكرة وكنا عالمين بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته
السادس قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي بسبب تلك الارائة يكون من
الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل على ان هذه الواقعة بعد ان صار من الموقنين العارفين بربه سبحانه
وتعالى. السابع ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم عليه الصلاة والسلام مع قومه لانه تعالى لما ذكر
هذه القصة قال وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه ولم يقل على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع
قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه. الثامن انه لو علم
ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام انما اشتغل في الكواكب والشمس والقمر حال كونه في الغار باطل لانه لو كان الامر
كذلك فكيف يقال يا قوم اني بري مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم. التاسع قوله تعالى وحاجه
قومه قال اتحاجوني في الله فكيف يحاجونه وهم بعد ما راوه وهذا يدل على انه كان عليه الصلاة والسلام انما
اشتغل بالنظر في الكواكب والشمس والقمر بعد مخالطة قومه وراهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها
فقال لا احب الافلين ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد ما اعتقدوه. العاشر انه تبارك وتعالى حكى عنه انه
قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا وهذا يدل على ان القوم
كانوا خوفوه قال سيدنا هود عليه الصلاة والسلام ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء وهذا
الكلام لا يليق بالغار. الحادي عشر ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة باليوم
المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية فاذا بطل صلاحية الشمس
للالهية بطل ذلك في القمر والكواكب بطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة
لنفسه اما اذا قلنا ان المقصود الزام القوم والخادمين فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن ان يقال لعله انما
اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الى ان طلع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى
هذا التقدير فالسؤال وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابراهيم عليه السلام
قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي ههنا احتمالان احدهما ان يقال هذا كلام سيدنا ابراهيم
بعد البلوغ ولكن ليس الغرض اثبات ربوبية الكواكب بل الغرض احد امور ستة. اولها ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام

لم يقل هذا ربي على الاخبار بل المراد منه مناظرة عبدة الكواكب وكان مذهبهم ان الكواكب ربهم فذكر ابراهيم
عليه الصلاة والسلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعباراتهم حتى يرجع اليه فيبطله كما يقول الواحد منا
اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فاذا كان كذلك فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا فقوله الجسم
قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا ههنا قال هذا ربي حكاية لقول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على
فساده وهو قوله تبارك وتعالى لا احب الافلين ويؤيد هذا انه مدحه في اخر الاية الكريمة على هذه المناظرة
وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه. وثانيها ان قوله هذا ربي في زعمكم واعتقادكم فلما غاب قال لو كان الها
لما غاب كما قال تعالى ذق انك انت العزيز الكريم عند نفسك وبزعمك وكقوله وانظر الى الهك الذي ظلت عليه
عاكفا يريد الهك بزعمك وكقوله تبارك وتعالى ويوم يناديهم اين شركائي في زعمهم. وثالثها ان المراد منه الانكار
على سبيل الاستفهام الانكاري تقديره هذا ربي انه اسقط الاستفهام استغناء لدلالة الكلام عليه بقوله تعالى
افان مت فهم الخالدون اي افهم الخالدون. ورابعها ان يكون القول مضمرا فيه والتقدير يقول هذا ربي واضمار
القول كثير كقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا اي يقولان ربنا وقوله تعالى ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون نعبدهم فكذا ههنا تقديره ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام قال
لقومه يقولون هذا ربي اي هذا يربي ويربيني. وخامسها ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام قال هذا
الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال للذليل ساد قومه هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء. وسادسها انه عليه
الصلاة والسلام كان مامورا بالدعوة ان يستدرج القوم بهذا القول ويعرفهم خطاهم وجهلهم في تعظيم ما عظموه
وكانوا يعظمون النجوم ويعبدونها فذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم الباطل وقلبه مطمئن بالايمان
ومقصوده من ذلك ان يريهم النقص في فساد مذهبهم وبطلانه فاراهم انه معظم ما عظموه فلما اراهم النقص
الداخل على النجوم ليثبت خطا ما يدعون كمثل الحواري الذي على قوم يعبدون الصنم فاظهر تعظيمه فاكرموه
حتى صدر عن رايه في كثير من الامور الى ان دهمهم عدو فشاوروه في امره فقال الراي ان ندعوا هذا الصنم
حتى يكشف عنا ما قد اظلنا فاجتمعوا حوله يتضرعون فلما تبين لهم انه لا ينفع ولا يدفع دعاهم الى ان يدعوا
الله تعالى فدعوه فصرف عنهم ما كانوا يحذرون فاسلموا. واعلم ان المامور بالدعوة الى الله تبارك وتعالى كان بمنزلة المكره
عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تبارك وتعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واذا جاز ذكر كلمة
الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد اولى. وايضا المكره على ترك الصلاة ثم صلى حتى قتل
استحق الاجر العظيم. ثم اذا كان وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام وجب
عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب
بل نقول ان من كان في الصلاة فراى طفلا او اعمى اشرف على حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ الاعمى والطفل
من البلاء فكذا ههنا تكلم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بهذه الكلمات ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا
ورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم به اكمل ويقوي هذا الوجه انه تبارك
وتعالى حكى منه هذا الطريق في قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين
وذلك لانهم كانوا يستدلون بعلم النجوم على علوم الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم عليه الصلاة
والسلام في الظاهر مع انه كان بريئا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوصل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا
جازت الموافقة في الظاهر ههنا مع كونه بريئا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك
واما الاحتمال الثاني فهو انه عليه الصلاة والسلام ذكر هذا الكلام قبل البلوغ وتقريره ان يقال قد خص
ابراهيم عليه الصلاة والسلام بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع تبارك
وتعالى فتفكر فراى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركاته قال لا احب الافلين ثم انه تبارك وتعالى اكمل
بلوغه في اثناء هذا البحث فقال اني بري مما تشركون والاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل
فان قيل ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام استدل بافول الكواكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له والافول
عبارة عن غيبوبة الشيء فيدل على الحدوث فلم ترك ابراهيم عليه الصلاة والسلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع
وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول فالجواب ان الغروب والطلوع يشتركان في الدلالة على الحدوث
الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء عليهم الصلاة والسلام في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله تبارك وتعالى
لا بد وان يكون ظاهرا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت
يقينية الا انها لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول في هذا المقصود فانها ظاهرة يعرفها كل
احد فان الافل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود ايضا فيحتمل انه انما استدل بالافول

من حيث ان الافول غيبوبة فان الاله المعبود العالم القادر لا يغيب فلهذا استدل بظهور الكواكب وبزوغ
القمر والشمس على الالهية واستدل بافولهم على عدم الالهية ولم يتعرض للاستدلال بالحركة وهل هي تدل على
الحدوث ام لا قال ابن الخطيب وفيه دقيقة وهي انه عليه انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهبهم
ان الكواكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السما كان قويا عظيم التاثير واما اذا
كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة ان الاله هو الذي
لا تتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع
الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الالهية
فظهر على قول المنجمين ان الافول من مرتبة خلقه في كونه موجبا للقدح في الالهية والله تعالى اعلم فان قيل
ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل فكان افول الكواكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار
السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليل فايدة فالجواب انا قد بينا انه عليه
الصلاة والسلام انما اورد هذا الدليل على القوم الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد
ان يقال انه عليه الصلاة والسلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي فزجرهم عن عبادة
النجوم فبينا هم في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره الى كوكب مضى فلما افل قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام
لو كان هذا الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الهبوط الى الافول ومن الافول الى الضعف ثم في اثناء ذلك
طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس **فصل** دلت الاية الكريمة على احكام
احدها انه تبارك وتعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غايبا ابدا وكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى
بحيث ينزل من العرش الى السما تارة ويصعد من السما الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول وثانيها
دلت الاية الكريمة على انه تبارك وتعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا
وحينئذ يحصل معنى الافول وذلك محال وثالثها دلت الاية على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل
لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فايدة ورابعها دلت الاية الكريمة ان معارف الانبيا عليهم الصلاة
والسلام بربهم استدلالية لا ضرورية والا لما احتاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام الى الاستدلال وخامسها
دلت الاية الكريمة على انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته فانه اذ لو
امكن تحصيلها بطريق اخر لما عدل ابراهيم عليه الصلاة والسلام لهذه الطريقة **قوله تعالى** فلما
راى القمر بازغا قال هذا ربي الاية الكريمة بازغا حال من القمر والبزوغ الطلوع يقال بزغ بفتح الزاي
يبزغ بضمها بزوغا والبزوغ الابتدا في الطلوع قال الازهري كانه ماخوذ من البزغ وهو الشق كانه
بنوره يشق الظلمة شقا ويستعمل قاصرا ومتعديا يقال بزغ البيطار الدابة اي سال دمها فبزغ هو اي
سال هذا هو الاصل ثم قيل لكل طلوع بزوغ ومنه بزغ ناب الصبي والبعير تشبيها بذلك والقمر معروف
سمي بذلك لبياضه وانتشار ضوئه والاقمر الحمار الذي على لون الليلة القمرا اضواء القمر وقيل سمي قمرا لانه
يقمر ضوء الكواكب ويفوز به والليالي القمر ليالي بدور القمر وهي الليالي البيض لان ضوء القمر يستمر فيها الى الصباح
وقيل ولا يقال له قمر الا بعد امتلائه في ثالث ليلة وقبلها هلال على خلاف بين اهل اللغة تقدم في
سورة البقرة عند قوله تعالى عن الاهلة فاذا بلغ بعد العشر ثالث ليلة قيل له بدر الى خامس عشرة ويقال
قمرت فلانا كذا اي خدعته وكانه ماخوذ من قمرت القربة فسدت بالقمر **قوله تعالى** لئن لم
يهدني ربي يدل على ان الهداية ليست الا من الله تعالى ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة الاعذار
ونصب الدلايل لان كل ذلك كان حاصلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام **قوله عز وجل** فلما راى
الشمس بازغة قال هذا ربي انما ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مونثا لاحد وجوه احدها انه ذهب بها مذهب الكوكب
وثانيها ذهب بها مذهب الضوء والنور وثالثها بتاويل الطالع او الشخص كما قال الاعشى رحمة الله عليه

قامت تبكيه على قبره ... من لي من بعدك يا عامر
تركتني في الدار ذا غربة ... قد ذل من ليس له ناصر

ورابعها انه لما اخبر عنها بمذكر اعطيت حكمه يقال هند ذاك الانسان وهند تلك الانسان قال رضي الله عنه

تذكرت نعمى على الهجران غائبة ... سقيا ورعيا لذاك الغائب الزاري

فاشار الى نعمى وهو مونث اشارة المذكر لوصفها بوصف ولان فيها تعين التذكير ولانه قد تقدم جمع
بينهما في الاية الكريمة فانث في قوله بازغة وذكر في قوله تعالى هذا وقال الزمخشري جعل المبتدا مثل
الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ما جاءت حاجتك ومن كانت امك ولم تكن فتنتهم الا ان قالوا

وما

وما اختار هذه الطريقة واجبة لصيانة الرب تبارك وتعالى عن شبهة التانيث الا تراهم قالوا في صفة الله تعالى
علام ولم يقولوا علامة وان كان ابلغ احترازا من علامة التانيث وهذا قريب مما تقدم في ان المونث اذا اخبر عنه
بمذكر عومل معاملة المذكر نحو هند ذاك الانسان وقيل لانها بمعنى هذا النير المرئي قال ابو حيان
ويمكن ان يقال ان لغة اكثر الاعاجم لا يفرقون في الضماير ولا في الاشارة بين المذكر والمونث
سوا فلذلك المونث عندنا حين حكى كلام ابراهيم عليه الصلاة والسلام بما يشار به الى المذكر بل لو كان
المونث بفرج لم يكن له علامة تدل عليه في كلامهم وحين اخبر تبارك وتعالى بقوله بازغة وافلت انث
على مقتضى العربية اذ ليس بحكاية عنها انتهى وهذا انما يظهر انه لو حكى كلامهم بعينه في لغتهم اما ثم
يعبر عنه بلغة العرب ويعطي حكمه في لغة العجم فهو محل نظر **فصل** نقل الطبري ان سيدنا
ابراهيم عليه الصلاة والسلام انما نطق بالعبرانية حين عبر النهر فارا من النمرود وكان النمرود قال للذين
ارسلهم في طلبه اذا وجدتم من يتكلم بالسريانية فاتوني به فلما ادركوه استنطقوه فحول الله لسانه عبرانيا
وذلك لما عبر النهر فسميت العبرانية لذلك واما السريانية فذكر ابن سلام انما سميت بذلك لان الله تبارك وتعالى
حين علم ادم عليه الصلاة والسلام علمه سرا من الملايكة وانطقه بها حينئذ فسميت السريانية لذلك والله
اعلم **قوله تعالى** هذا اكبر اي هذا الكوكب اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولى بالالهية
قوله تعالى اني بري مما تشركون ما مصدرية اي بري من اشراككم وموصولة اي من الذين تشركونه مع الله تعالى
في عبادته فحذف العايد ويجوز ان يكون الموصوفة والعايد ايضا محذوف الا ان حذف عايد الصفة اقل حذفا
من عايد الصلة فالجملة بعد لا محل لها على القولين الاولين ومحل الجر على الثالث ومعنى الكلام انه لما ثبت بالدليل
ان هذه الكواكب لا تصلح للالهية والربوبية لا جرم تبرا عن الشرك **فان قيل** ان الدليل دل على ان الكواكب لا تصلح
للربوبية لكن لا يلزم من هذا نفي الشرك مطلقا واثبات التوحيد فلما فرع على ان الكواكب غير صالحة للربوبية
الجزم باثبات التوحيد مطلقا فالجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي الشركا الا ما زعموا في هذه
الصور المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشيا ليست اربابا وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركا
قوله تعالى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا المراد وجهت عبادتي وطاعتي لعبادته
ورضاه كانهم نعتوا بذلك وهم من يتوهم الجهة وسبب جواز هذا المجاز ان من كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه
يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه كناية عن الطاعة وفتح الياء من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم
والباقون تركوا هذا الفتح **قوله تعالى** للذي فطر قدروا قبله مضافا اي وجهت وجهي لعبادته كما تقدم
وحنيفا حال من فاعل وجهت وقد تقدم تفسير هذه الالفاظ وما تحتمل ان تكون الحجازية وان تكون التميمية
قوله تعالى وحاجه قومه الاية الكريمة لما اورد ابراهيم عليه الصلاة والسلام الحجة المذكورة اورد القوم
عليه حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم للرسول عليه الصلاة
والسلام اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب وكقول قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء
من جنس هذا الكلام والا فالله تبارك وتعالى لم يحك محاجتهم فاجاب الله عن حجتهم بقوله اتحاجوني في الله
والتثقيل هو الاصل لان النون الاولى نون الرفع في الامثلة الخمسة والثانية نون الوقاية فاستثقل اجتماعهما
وفيها لغات ثلاث الفك وتركهما على حالهما والادغام والحذف وقد قرئ بهذه اللغات كلها افغير الله
تامروني اعبد وهنا لم يقرا الا الحذف والادغام وفي سورة الحجر فبم تبشرون كذلك فقراه ابن كثير بالادغام
ونافع بالحذف والباقون يفتحون النون لانها عندهم نون رفع وفي سورة يس اتوني فيهم من يقرا بالنون عند
الجمهور لانها نون رفع وقراه نافع بنون خفيفة مكسورة على الحذف فحذف نافع احدى النونين في جميع هذه
المواضع المذكورة فانه يقرا في الزمر ايضا بحذف احديهما وقوله تبارك وتعالى اتعدانني في الاحقاف
قراه هشام بالادغام والباقون بالاظهار دون الحذف واختلف النحاة في ايهما المحذوفة فمذهب سيبويه
ومن تبعه ان المحذوفة هي الثانية استدل سيبويه على ذلك بان نون الرفع قد عهد حذفها دون ملاقاة مثل
رفعا وانشد القايل في ذلك ... فان يك قوم سرهم ما صنعتم ... سيحتلبوها لاقحا غير باهل
اي فسيحتلبونها لا يقال ان النون قد حذفت جزما في جواب الشرط لان الفا هنا واجبة الدخول لعدم صلاحية
الجزائية شرطا واذا تقرر وجوب الفا فانما حذفت ضرورة ثبت ان نون الرفع كان من حقها الثبوت الا
انها حذفت ضرورة وانشدوا في ذلك قوله رضي الله عنه ... ابيت اسري وتبيتي تدلكي ... وجهك بالعنبر والمسك الذكي
اي تبيتين وتدلكين وفي الحديث والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تحابوا فلا الداخلة على تدخلوا
ونتوهموا نافية لا ناصبة لفساد المعنى عليه واذا ثبت حذفها دون ملاقاة مثل رفعا فلان تحذف مع

ملاذاة مثل استثقالا بطريق اولى وايضا فان النون نايبة عن الضمة والضمة قد عهد حذفها في فصيح الكلام كقراءة ابي عمرو وينصركم ويشعركم ويامركم وبانه بسكون اخر الفعل وكقوله ٭ فاليوم اشرب غير مستحقب ٭ اثما من الله ولا واغل ٭ واذا ثبت حذف الاصل فليثبت حذف الفرع لئلا يلزم تفضيل فرع على اصله وايضا فان ادعى حذف نون الرفع لا يحوج الى حذف اخر وحذف نون الوقاية لكان ينبغي ان يحذف هذه النون لانها نون رفع وهي تسقط للناصب والجازم بخلاف ادعا نون حذف الرفع فانه لا يحوج الى ذلك لانه لا عمل له في التي للوقاية وللقايل ان يقول لا يلزم من جواز حذف الاصل حذف الفرع لان في الاصل قوة تقتضي جواز حذفه بخلاف الفرع وعلى الاخر له ان يقول هذا معارض بالعامل وذلك انه لو كان المحذوف نون الرفع لاجل نون الوقاية ودخل الجازم والناصب لم يجد له شيا يحذفه لان النون حذفت لعارض اخر واستدلوا السيبويه ايضا بانها قد حذفت مع مثلها وان لم تكن نون وقاية كقول القايل في ذلك ٭

كل له نية في بغض صاحبه ٭ بنعمة الله يقلونكم وتقلونا ٭

اي وتقلوننا فالمحذوف نون الرفع لانها نون ننا لانها بعض ضمير وعورض هذا بان نون الرفع ايضا لها قوة لدلالتها على الاعراب فحذفها ايضا لا يجوز وجعل سيبويه المحذوفة ايضا من قول الشاعر ٭

تراه كالثغام يعل مسكا ٭ يسوء الفاليات اذا فليني ٭

نون الفاعل لا نون الوقاية واستدل بان الثقل انما حصل بالثانية لانه قد استغني عنها فانها انما اتي بها لتقي الفعل من الكسر وهو مامون لوقوع الكسر ولانها لا تدل على معنى بخلاف نون الرفع فانها تحذف في نحو ليتني فيقال ليتي كقوله ٭

كمنية جابر اذ قال ليتي ٭ اصادفه وافقد بعض مالي ٭

واعلم ان حذف النون في هذا النحو جاير فصيح ولا يلتفت الى قول من منع في ذلك الا في ضرورة او قليل من الكلام ولهذا عيب على مكي بن ابي طالب حيث قال الحذف بعيد في العربية قبيح مكروه وانما يجوز في الشعر للوزن والقران لا يحتمل ذلك فيه اذ لا ضرورة تدعو اليه وتجاسر بعضهم فقال هذه القراءة اعني تخفيف النون لحن وهذا القول لا يرد ودان عليهما لتواتر ذلك وقد تقدم الدليل على صحته لغة وايضا فان الثقات نقلوا انها لغة ثابتة للعرب وهم غطفان فلا معنى لانكارها وفي الله متعلق بتحاجوني لا بحاجه والمسئلة من باب التنازع واعمل الثاني لانه لما اضمر في الثاني من غير حذف ٭ ومثله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة كذا قاله ابو حيان وفيه نظر من حيث ان المعنى ليس على تسلط وحاجه على قوله في الله اذ الظاهر انقطاع الجملة القولية عما قبلها وقوله في الله اي في شانه ووحدانيته قوله تعالى وقد هدان اي للتوحيد والحق وهذه الجملة في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان اظهرهما انه اليا في اتحاجوني اي تجادلونني فيه حال كوني مهديا من عنده والثاني انه حال من الله اي اتخاصمونني فيه حال كوني هاديا الي فحجتكم لا تجدي شيا لانها داحضة قوله تعالى ولا اخاف ما تشركون به هذه الجملة يجوز ان تكون مستانفة اخبر عليه الصلاة والسلام بانه لا يخاف ما يشركون به ثقة به وكانوا قد خوفوه من ضرر يحصل له بسبب الهتهم ويحتمل ان يكون في محل النصب على الحال باعتبارين ٭ احدهما ان تكون تامة عطفا على الاولى فيكون الحالان من اليا في اتحاجوني والثاني انها حال من اليا في هداني فتكون جملة حالية من بعض جملة حالية فهي قريبة من الحال المتداخلة الا انه لا بد من اضمار مبتدا على هذا الوجه قبل الفعل المضارع لما تقدم من ان الفعل المضارع المنفي بلا حكمه حكم المثبت بانه لا يباشر الواو وما يجوز فيها الاوجه الثلاثة ان تكون مصدرية وعلى هذا فالهاء في به لا تعود على ما عند الجمهور بل تعود على الله تعالى والتقدير ولا اخاف اشراككم بالله والمفعول محذوف اي ما تشركون غير الله به وان تكون بمعنى الذي وان تكون نكرة موصوفة على هذين الوجهين تعود على ما فالمعنى ولا اخاف الذي تشركون الله به فحذف المفعول ايضا كما حذفه في الوجه الثاني ٭ وقدره ابو البقا رحمه الله تعالى قبل الضمير مضافا فقال ويجوز ان تكون الهاء عايدة على ما اي ولا اخاف الذي تسببه ولا حاجة الى ذلك قوله تعالى الا ان يشا ربي شيا في هذا الاستثناء قولان اظهرهما انه متصل ٭ والثاني انه منقطع والقايلون بالاتصال اختلفوا في المستثنى منه فجعله الزمخشري فقال الا وقت مشية ربي شيا يخاف فحذف الوقت معنى لا اخاف معبوداتكم في وقت قط لانها لا تقدر على منفعة ولا مضرة الا اذا شاء ربي وجعله ابو البقا حالا فقال تقديره الا في حالة مشية ربي اي لا اخافها في كل حال الا في هذه الحال وممن ذهب الى انقطاعه ابن عطية والحوفي وابو البقا في احد الوجهين فقال الحوفي تقديره لكن في مشية اياي بضر اخاف وقال غيره معناه لكن ان شا ربي اي سوا فيكون ما شا وقال ابن عطية استثنا ليس من الاول ولما كانت قوة الكلام انه لا يخاف ضرا استثنى مشية ربه في ان يريده بضر قوله تعالى شيا يجوز فيه وجهان اظهرهما انه منصوب على المصدر تقديره الا ان يشاء ربي شيا من المشية والثاني انه مفعول به ليشا وانما كان الاول اظهر لوجهين احدهما ان

الكلام المذكور اقوى واثبت في النفس من غير المؤكد والثاني انه تقدم ان مفعول المشية والارادة لا يذكر الا اذا كان فيهما غرابة كقوله ٭ ولو شيت ان ابكي دما لبكيته ٭ انما ذكر عليه الصلاة والسلام لانه لا يبعد ان يحدث للانسان في مستقبل شي من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الالهية للاصنام فذكر ابراهيم عليه الصلاة والسلام حتى انه لو حدث به شي من المكاره لم يحمل على هذا السبب قوله تعالى وسع ربي كل شي علما يعني انه عالم الغيوب فلا يفعل الا الخير والصلاح والحكمة فبتقدير ان يحدث من مكاره الدنيا شي فذلك لانه تبارك وتعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة على الطعن في الالهية للاصنام قوله تعالى علما فيه وجهان اظهرهما انه منصوب على التمييز وهو محول عن الفاعل تقديره وسع علم ربي كل شي كقوله تعالى واشتعل الراس شيبا اي شيب الراس والثاني انه منصوب على المفعول المطلق لان معنى وسع علم قال ابو البقا لان ما يسع الشي فقد احاط به والعالم بالشي محيط به قال شهاب الدين وهذا ادعاه من المجاز بعيد وكل شي مفعول لوسع على كلا التقديرين افلا تتذكرون جملة تقرير وتوبيخ ولا محل لها لاستينافها والمعنى افلا تتذكرون ان نفي الشركاء والاضداد والانداد عن الله تبارك وتعالى لا توجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العذاب قوله تعالى وكيف اخاف ما اشركتم الاية الكريمة قد تقدم الكلام على كيف اول البقرة يجوز فيها ثلاثة اوجه اعني كونها موصولة اسمية او نكرة موصوفة او مصدرية والعايد على الاولين محذوف اي ما اشركتموه بالله تعالى واشراككم بالله غيره وقوله لا تخافون يجوز في هذه الجملة ان تكون نسقا على اخاف فتكون داخلة في حيز التعجب والانكار وان تكون حالية اي وكيف اخاف الذين تشركون حال كونكم انتم خايفين عاقبة اشراككم ولا بد من اضمار مبتدا قبل المضارع المنفي بلا لما تقدم غير مرة اي اخاف الذي تشركون او عاقبة اشراككم وانتم امنين من مكر الله تعالى الذي اشركتم به غيره وهذه الجملة وان لم يكن فيها رابط يعود على ذي الحال لا يضر ذلك لان الواو بنفسها رابط وانظر الى حسن هذا النظم الذي حيث جعل متعلق الخوف الواقع منه اشراكهم بالله تعالى لان يعادل الباري تعالى باصنامهم لو ابرز التركيب على هذا فقال ولا تخافون الله مقابلة لقوله وكيف اخاف معبوداتكم واتى بما في قوله ما اشركتم وفي قوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا لانهم غير عقلا اذ هي جماد احجار وخشب كانوا ينحتونها ويعبدونها وقوله ما لم ينزل مفعول لاشركتم وهي موصولة اسمية او نكرة ولا تكون مصدرية لفساد المعنى وبه وعليكم متعلقا بينزل ويجوز في عليكم وجه اخر وهو ان يكون حالا من سلطان لانه لو تاخر عنه لجاز ان تكون صفة وقرا الجمهور سلطانا ساكن اللام حيث وقع وقرى بعضهم بضمها وهي لغة مستقلة تثبت بها بنا فعل بضم الفا والعين او هي اتباع حركة لاخرى ومعنى الاية الكريمة وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر ولا تبصر ولا تسمع وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب وليس لكم حجة على ذلك وقوله تعالى فاي الفريقين احق بالامن اي ما لكم تنكرون علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم في موضع الخوف فقال اي الفريقين احق ولم يقل فاينا احق نحن ام انتم الزاما لخصمه بما يدعيه عليه واحترازا من تزكية نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فرق المشركين والموحدين وهذا بخلاف قول الاخر ٭

فلين لقيتك خاليين لتعلمن ٭ اني وايك فارس الاحزاب ٭

فلله فصاحة القران العظيم واداته قوله تعالى ان كنتم جوابه محذوف اي فاخبروني ومتعلق ... محذوف ويجوز ان يراد به مفعول اي ان كنتم من ذوي العلم قوله تعالى الذين امنوا اهل هو من كلام ابراهيم عليه الصلاة والسلام او من كلام قومه او من كلام الله تبارك وتعالى ثلاثة اقوال وعليها يترتب الاعراب فان قلنا انها من كلام ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانت جوابا عن السوال في قوله فاي الفريقين وكذا ان قلنا انها من كلام قومه وانهم اجابوا بما فيه حجة عليهم كان الموصول خبر مبتدا محذوف اي هم الذين امنوا وان جعلناه من كلام الله تبارك وتعالى وانه امر نبيه عليه الصلاة والسلام ان يجيب به السوال المتقدم فكذلك وان جعلناه لمجرد الاخبار من الباري كان الموصول مبتدا محذوف وفي خبره اوجه ٭ احدها ان الجملة بعده فان اوليك مبتدا ثان والامن مبتدا ثالث ولهم خبره والجملة خبر اوليك واوليك وخبره خبر الاول ٭ الثاني ان يكون اوليك بدلا او عطف بيان ولهم خبر الموصول والامن فاعل به لاعتماده ٭ الثالث كذلك الا ان لهم خبر مقدم والامن مبتدا موخر والجملة خبر الموصول الرابع ان يكون اوليك مبتدا ثانيا ولهم خبره والامن فاعل به والجملة خبر الموصول ٭ والخامس

واليه ذهب ابو بكر ابن النحاس والحوفي زاعمين الا بن خبر الموصول وان تلك فاصلة وهو غريب لان الفصل من شان
الضمير لا من شان اسما الاشارة واما على قولنا بان الذين خبر مبتدا محذوف فيكون اولئك مبتدا فقط
وخبره الجملة بعده او الجار وحده والامن فاعل به • والجملة الاولى على هذا منصوبة بقول مضمر اي قل لهم الذين
امنوا ان كانت من كلام الخليل وقالوا لهم الذين ان كانت من كلام **قوله تعالى** ولم يلبسوا يجوز فيه
وجهان • احدهما انه معطوف على الصلة فلا محل لها حينئذ • والثاني ان تكون الواو للحال والجملة بعدها
في محل نصب على الحال اي امنوا غير ملتبسين ايمانهم بظلم وهو كقوله تبارك وتعالى انى يكون لي غلام ولم
يمسسني بشر ولا يلتفت الى قول ابن عصفور حيث جعل وقوع الجملة المنفية حالا قليلا ولا الى قول ابن خروف
حيث جعل الواو واجبة الدخول على هذه الجملة وان كان فيها ضمير يعود على ذي الحال • والجمهور على يلبسوا بمعنى
يخلطون • وقرا عكرمة بضمها من الالباس وهم يمددون هذه الجملة يجوز استينافها وحاليتها **فصل**
روي علقمة عن عبد الله رضي الله عنه قال لما نزل الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم شق ذلك على المسلمين
فقالوا يا رسول الله فاينا لا يظلم نفسه قال ليس ذلك انما هو الشرك الم تسمعوا الى ما قال لقمان عليه الصلاة والسلام
لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم **قوله تعالى** وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه
نرفع درجات من نشا الاية الكريمة تلك اشارة الى الدلايل المتقدمة من قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم
الى قوله وما انا من المشركين وقيل اشارة الى ان القوم لما خوفوه بان الهتهم تخبله لاجل شتمه اياها فقال
الا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب
المنحوت وقيل اشارة الى الكل ويجوز في حجتنا وجهان احدهما ان يكون خبر المبتدا وفي اتيناها حينيذ وجهان
احدهما انه في محل نصب على الحال والعامل فيها معنى الاشارة ويدل على ذلك التصريح بوقوع الحال في
نظيرتها في قوله تبارك وتعالى فتلك بيوتهم خاوية • والثاني من الوجهين الاولين ان تكون حجتنا بدلا
او بيانا لتلك والخبر الجملة الفعلية • وقال الحوفي ان الجملة من اتيناها في موضع النعت لحجتنا على
نية الانفصال اذ التقدير حجة لنا • يعني الانفصال من الاضافة ليحصل التنكير المسوغ لوقوع الجملة صفة
لحجتنا وهذا لا ينبغي ان يقال • وقال ايضا ان ابراهيم مفعول ثاني لاتيناها والمفعول الاول هو ها وقد تقدم اول
البقرة ان هذا مذهب السهيلي عند قوله اتينا موسى الكتاب وان مذهب الجمهور ان يجعل الاول ما كان فاعلا
والثاني غيره ولا يبالي بتقديم ولا تاخير **قوله تعالى** اتيناها ابراهيم على ان الحجة انما حصلت
لابراهيم عليه الصلاة والسلام بايتا الله عز وجل واظهار تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان
والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويوكده قوله تعالى نرفع درجات من نشا فان المراد انه تبارك وتعالى
رفع درجات ابراهيم عليه الصلاة والسلام من قبل الله تبارك وتعالى لا من قبل ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام
رفع درجات نفسه **قوله تعالى** على قومه فيه وجهان • احدهما انه متعلق باتينا قال ابن عطية والحوفي
اي اظهرناها لابراهيم على قومه • والثاني انها متعلقة بمحذوف على انه حال اي اتيناها ابراهيم حجة على قومه
او دليلا على قومه • كذا قدره ابو البقا ويلزم من هذا التقدير ان يكون حالا موكدة اذ التقدير وتلك حجتنا
اتيناها له حجة • وقدره ابو حيان على حذف مضاف فقال اتيناها ابراهيم مستعلية على حجج قومه
قاهرة لها وهذا احسن ومنع ابو البقا ان تكون متعلقة بحجتنا قال لانها مصدر واتيناها خبر او حال •
وكلاهما لا يفصل به بين الموصول وصلته • ومنع ابو حيان ذلك ايضا ولكن لكون الحجة ايضا مصدرا قال •
انما هو الكلام المولف للاستدلال على الشي • ثم قال ولو جعلناها مصدرا لم يجز ذلك ايضا لانه لا يفصل •
بالخبر ولا بمثل هذه الحال بين المصدر ومطلوبه وفي منعه • ومنع ابو البقا ذلك نظرا لان الحال جملة ليست •
اجنبية حتى يمنع الفصل بها لانها من جملة مطلوبات المصدر وقد تقدم ذلك باشبع من هذا **قوله**
تعالى نرفع فيه وجهين اظهرهما انها مستانفة لا محل لها من الاعراب الثاني جوزه ابو البقا وقال انه في
موضع الحال من اتيناها يعني من فاعل اتيناها اي في حال كوننا رافعين ولا يكون حالا من المفعول
اذ لا ضمير فيها يعود على ذلك • ويقرا نرفع بنون العظمة وياء الغيبة وكذلك نشا وقرا اهل الكوفة
درجات وكذلك التي في سورة يوسف عليه السلام والباقون بالاضافة فيهما فقراة الكوفيين تحتمل
نصب درجات فيه خمسة اوجه • احدها انها منصوبة على الظرف ومفعول نرفع اي نرفع من نشا مراتب
ومنازل • والثاني ان ينتصب على انه مفعول ثاني قدم على الاول وذلك يحتاج الى تضمين نرفع معنى
فعل يتعدى لاثنين وهو يعطي مثلا اي يعطي بالرفع من نشا درجات اي رتبا فالدرجات هي المرفوعة لقوله

تعالى

تعالى رفيع الدرجات وفي الحديث اللهم ارفع درجته في عليين واذا رفعت الدرجة فقد رفع صاحبها • والثالث
ان ينتصب على حذف حرف الجر الى منازل او الى درجات • والرابع ان ينتصب على التمييز ويكون مفعولا من المنقول
فيوول الى قراءة الجماعة اذ الاصل نرفع درجات من نشا بالاضافة ثم حول كقوله تعالى وفجرنا الارض
عيونا اي عيون • والخامس انها منتصبة على الحال وذلك على حذف مضاف اي ذوي درجات ورفعنا بعضهم
فوق بعض درجات ليتخذ ورفع بعضهم درجات واتينا عيسى واما قراة الجماعة فدرجات مفعول نرفع
فصل قيل الدرجات درجات اعماله في الاخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب الثواب
العظيم وقيل نرفع درجات من نشا في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الاخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع
درجات من نشا بالعلم والفهم والفضيلة والعقل كما رفعنا درجات ابراهيم حين اهتدى والخطاب
في ان ربك للرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وقيل لابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام وعلى هذا
يكون فيه التفات من الغيبة مقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة والمجازفة فان افعال الله تعالى
منزهة عن العبث **قوله تعالى** ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا الاية الكريمة في ووهبنا وجهان
اصحهما انها معطوفة على الجملة الاسمية من قوله تعالى وتلك حجتنا وعطف الاسمية على الفعلية وعكسه جائز
اجاز ابن عطية وهو ان يكون نسقا على اتيناها ورده ابو حيان بان اتيناها لها محل من الاعراب اما
الخبر واما الحال • وهذه لا محل لها لو كانت معطوفة على الحال لا شترط فيها رابط وكلا منصوب بهدينا
بعده والتقدير واحد من هولاء المذكورين **فصل** اختلفوا في المراد بهذه الهداية وكذا قوله ونوحا
هدينا من قبل وقوله في اخر الايات ذلك هدى الله يهدي به من يشا من عباده قال بعض المحققين المراد
بهذه الهداية الثواب العظيم وهو الهداية الى طريق الجنة كقوله بعده وكذلك نجزي المحسنين هو الثواب
واما الارشاد الى الدين فلا يكون جزاء على عمله وقيل لا يبعد ان يكون المراد الهداية الى الدين فلا يكون
جزاء على عمله • وقيل لا يبعد ان تكون الهداية الى الدين وانما كان جزاء الاحسان الصادر منهم لانهم
اجتهدوا في الطلب فالله تبارك وتعالى جزاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقيل المراد بهذه الهداية الارشاد الى النبوة والرسالة لان هذه
الرسالة المخصوصة بالانبيا عليهم الصلاة والسلام ليست الا ذلك فان قيل لو كان كذلك لكان
قوله وكذلك نجزي يقتضي ان تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك باطل فالجواب وكذلك نجزي المحسنين
يحمل على الجزاء الذي هو الثواب فيزول الاشكال • واعلم انه تبارك وتعالى لما حكى عن ابراهيم عليه الصلاة
والسلام انه لما اظهر حجة الله تعالى في التوحيد وذب عنها وجوه نعمه واحسانه عليه فاولها وتلك
حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه اي نحن اتيناه تلك الحجة وهديناه اليها واوقفنا عقله على حقيقتها
وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع كما تقول عظما الملوك فعلنا وقلنا ولما ذكر نفسه
باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك النعمة عظيمة • وثانيها انه تعالى خصه بالرفعة الى الدرجات
العالية وهو قوله تعالى نرفع درجات من نشا • وثالثها انه تعالى جعله عزيزا في الدنيا لانه جعل الانبيا
والرسل من نسله ومن ذريته وابقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيمة فقال تعالى ووهبنا له
اسحق ويعقوب بعده من اسحق عليهما السلام **فان قيل** لم يذكر اسماعيل مع اسحق عليهما الصلاة
والسلام بل اخر ذكره درجات **فالجواب** ان المراد بالذكر ههنا انبيا بني اسرائيل وهم باسرهم
اولاد اسحق عليهم الصلاة والسلام واما اسمعيل عليه الصلاة والسلام فانه لم يخرج من صلبه
نبي الا محمد صلى الله عليه وسلم ولا يجوز ذكر محمد في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم ان
يحتج الى العرب في نفي الشرك بالله تعالى بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام لما ترك الشرك واصر على
التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدنيا بان اتاه اولادا كانوا انبيا وملوكا فاذا كان المحتج بهذه
الحجة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع ان يذكر نفسه في هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر اسمعيل
مع اسحق **قوله تعالى** ونوحا هدينا من قبل فالمراد انه تبارك وتعالى جعل ابراهيم عليه الصلاة
والسلام في اشرف الانساب لانه رزق اولادا مثل اسحق ويعقوب وجعل انبيا بني اسرايل من نسلهما
واخرجه من اصلاب ابا طاهرين مثل نوح وادريس وشيث والمقصود بيان كرامة ابراهيم عليه الصلاة
والسلام بحسب الاولاد والابا **قوله تعالى** ومن ذريته هذه الهاء فيها وجهان احدهما انها تعود
على نوح لانه اقرب مذكور ولان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبيا عليهم الصلاة
والسلام كانوا منسوبين اليه لانه ذكر في جملتهم لوطا وهو ابن اخي ابراهيم واخته ذكره وغيره وما

كان من ذريته بل كان من ذرية نوح عليهم الصلاة والسلام وكان رسولا في زمن ابراهيم عليهما الصلاة والسلام
وايضا يونس عليه الصلاة والسلام ما كان من ذرية ابراهيم وايضا قيل ان ولد الانسان لا يقال انه ذريته فعلى
هذا ابراهيم عليه الصلاة والسلام ما كان من ذرية نوح عليه الصلاة والسلام. الوجه الثاني انها تعود
على ابراهيم لانه المحدث عنه والقصة مسوقة لذكره وخبره وانما ذكر نوحا لان ابراهيم عليه الصلاة
والسلام كونه من اولاده احد موجبات رفعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن يرد هذا القول بما
تقدم من كون لوط ليس من ذريته وقد اجيب عن ذلك فقال ابن عباس رضي الله عنهما هولاء الانبيا
عليهم الصلاة والسلام كلهم مضافون الى ذرية ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان كان فيهم من لم يلحقه
من ولادة من قبل ام ولا اب لان لوطا ابن اخي ابراهيم والعرب تجعل العم ابا كما اخبر الله تعالى عن ولد يعقوب
عليهم السلام اجمعين انهم قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب. وقال ابو
سليمان الدمشقي ووهبنا له لوطا في المعاضدة والمناصرة فعلى هذا يكون لوطا منصوبا بوهبنا
من غير تقيد بكونه من ذريته قوله تعالى داود وما عطف عليه منصوب اما بفعل الهمزة واما بفعل
الهداية ومن ذريته يجوز فيه وجهان احدهما متعلق بذلك الفعل المحذوف وتكون لابتدا الغاية والثاني انها
حال كون هولاء الانبيا منسوبين اليه قوله تعالى وكذلك نجزي الكاف في محل نصب نعت مصدر محذوف
اي نجزيهم جزاء مثل ويجوز ان يكون في محل رفع اي الامر كذلك قد تقدم ذلك في قوله تعالى وكذلك نري
ابراهيم يعني كذلك اي فانه تجزينا ابراهيم عليه الصلاة والسلام على توحيده بان رفعنا له
درجته ووهبنا له اولادا انبيا اتقيا كذلك نجزي المحسنين على احسانهم قوله تعالى داود النبي
وسليمان ابنه وايوب بن انوص بن دوم بن عيصا بن ابراهيم عليه الصلاة والسلام وموسى بن عمران
ابن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب عليه الصلاة والسلام وهرون اخو موسى عليهما الصلاة والسلام
اكبر منه بسنة ولكن ليس ذكرهم على ترتيب ازمانهم. واعلم انه تبارك وتعالى ذكر اولا اربعا من الانبيا داود
وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسمعيل واليسع ويونس ولوطا
فصل رعاية الترتيب واجبة والترتيب اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب
الزمان والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر ههنا فما السبب فيه فصل الواو لا توجب
الترتيب وهذه الاية الكريمة احد الدلائل على صحة هذا المطلوب قوله تعالى وزكريا هو ابن اذن ويحيى
هو ابنه وعيسى هو ابن مريم بنت عمران واستدلوا بهذه الاية الكريمة على ان الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما
من ذرية سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى جعل سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام من ولد
سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام وهو لا ينتسب الى ابراهيم الا بالام فكذلك الحسن والحسين رضي الله
تعالى عنهما ويقال ان ابا جعفر الباقر رضي الله عنه استدل بهذه الاية الكريمة عند الحجاج بن يوسف الثقفي
فصل قال ابو حنيفة والشافعي رضي الله تعالى عنهما من وقف على ولده وولد ولده دخل فيه ولد
بناته ايضا ابدا ما تناسلوا وكذلك في الوصية لقرابته يدخل فيه ولد البنات والقرابة عند ابي حنيفة رضي
الله تعالى عنه عند كل ذي رحم محرم ويسقط عنده ابن العم وابن العمة وابن الخال وابن الخالة لانهم ليسوا
محرمين وقال الشافعي رضي الله عنه القرابة كل ذي رحم محرم وغيره فلم يسقط ابن العم وقال مالك
رضي الله عنه لا يدخل في ذلك ولد البنات واذا قال لقرابتي وعقبي فهو كقوله لولدي ولولد ولدي قوله
تعالى والياس قال ابن مسعود رضي الله عنه هو ادريس وله اسمان مثل يعقوب واسرائيل والصحيح انه غيره
لان الله تعالى نسبه الى ولد نوح وادريس جد ابي نوح وهذا الياس بن نسي بن فنحاص بن العيزار بن هرون
ابن عمران كل من الصالحين قوله تعالى واسمعيل هو ابن ابراهيم عليهما الصلاة والسلام
واليسع هو ابن اخطوب عليهما الصلاة والسلام بن العجوز قرا الجمهور بلام واحدة وفتح اليا بعدها
وقرا الاخوان والليسع بلام مشددة ويا ساكنة بعدها فقراءة الجمهور فيها تاويلان احدهما انه
منقول من فعل مضارع والاصل يوسع كيوعد فوقعت الواو بين يا وكسرة تقديرية لان الفتحة انما
جيء بها لاجل حرف الحلق فحذفت كحذفها في يضع ويدع ويهب وبابه ثم سمي به مجردا عن ضمير وزيدت
فيه الالف واللام على حد زيادتها في قوله . رايت الوليد بن اليزيد مباركا . شديدا باعباء الخلافة كاهله
وكقوله في ذلك . باعد ام العمرو عن اسيرها . حراس ابواب على قصورها .
وقيل الالف واللام فيه للتعريف لانه قد نكر. والثاني انه اسم اعجمي لا اشتقاق له لان اليسع يقال
انه يوشع بن نون فتى موسى فالالف واللام فيه زائدتان او معرفتان كما تقدم وهو اللازم له على

تقدير

تقدير زيادتها وقال الفاسي انها لازمة شذوذا كاللازمة في الان وقال ابن مالك
ما داب الا داتقله كالبصير . والنعمان ذا ارتحاله كاليسع .
والشمول فان الاغلب ثبوت ال مما فيه وقد يحذف. واما قراءة الاخوين فاصله ليسع كضيغم وصيرف وهو اسم
اعجمي ودخول الالف واللام على الوجهين المتقدمين واختار ابو عبيدة التخفيف فقال سمعنا قراءة اسم
النبي في جميع الاحاديث اليسع ولم يسمه احد منهم الليسع وهذا لا حجة فيه لانه روى اللفظ باحد لغتيه
وانما اثر الرواة هذه اللفظة لصحتها لا لعدم صحة الاخرى. وقال الفراء في قراءة التشديد هي اشبه باسما
العجم ويونس بن متى وقد تقدم ان فيه ثلاث لغات وكذلك في سين يوسف ولوطا هو لوط بن هاران
اخي ابراهيم قوله تعالى وكلا فضلنا كقوله تعالى كلا هدينا وقوله على العالمين استدلوا به على ان
الانبيا افضل من الملائكة لان العالم اسم كل موجود سوى الله تعالى فيدخل فيه الملائكة وقال بعضهم فضلنا
على عالمي زمانهم قوله تعالى ومن ابائهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بذلك المقدر اي هدينا
من ابائهم او فضلنا من ابائهم ومن تبعيضية. قال ابن عطية وهدينا من ابائهم وذرياتهم
واخوانهم جماعات فمن للتبعيض. والثاني انه معطوف على كلا اي وفضلنا بعض ابائهم وقدر ابو البقا هذا
الوجه بقوله وفضلنا كلا من ابائهم واذا كانت للتبعيض دلت على ان اباء بعضهم كانوا مشركين وقوله وذرياتهم
اي وذرية بعضهم لان يحيى وعيسى عليهما الصلاة والسلام لم يكن لهما ولد وكان في ذرية بعضهم من كان كافرا
وقوله تعالى واخوانهم واجتبيناهم يجوز ان يعطف على فضلنا ويجوز ان يكون مستانفا وكرر لفظ الهداية
توكيدا ولان الهداية اصل كل خير. والمعنى اصطفيناهم وارشدناهم الى صراط مستقيم قوله تعالى
ذلك هدى الله يهدي به من يشا الاية المشار اليه هو المصدر المفهوم من الفعل قبله. اما الاجتبا واما الهداية
اي ذلك الاجتبا هدى ذلك المهدي الى الطريق المستقيم هدى الله ويجوز ان يكون هدى الله خبرا وان يكون بدلا
من ذلك والخبر يهدي به وعلى الاول يكون يهدي حالا والعامل فيه اسم الاشارة ويجوز ان يكون خبرا ثانيا ومن
عبادة تبيين وحال ومن واما عايده المحذوف فصل يجوز ان يكون المراد من هذه الهداية
معرفة الله تعالى وتنزيهه عن الشرك لقوله تبارك بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون واذا ثبت ذلك ثبت
ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى قوله تعالى اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة
الاية الكريمة الكتاب اي الكتب المنزلة عليهم يعني العلم والفقه والنبوة والاشارة فاولئك الى الانبيا الثمانية
عشر المذكورين ويحتمل ان يكون المراد باتيناهم الكتاب اي الفهم التام كما في الكتاب والاحاطة بحقايقه وهذا
هو الاولى لان الثمانية عشر لم ينزل على كل واحد كتابا الهيا على التعيين قوله تعالى فان يكفر بها هولاء
هذه الها تعود على الثلاثة اشيا وهي الكتاب والحكم والنبوة وهو قول الزمخشري وقيل يعود على النبوة
فقط لانها اقرب مذكور والبا في قوله ليسوا بها متعلقة بليس وقدم على عاملها للفواصل والثانية بكافرين
زايدة توكيدا فصل معنى قوله تعالى يكفر بها هولاء يعني اهل مكة فقد وكلنا بها قوما ليسوا
بها بكافرين قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالقوم الانصار واهل المدينة وهو قول مجاهد وقال
قتادة والحسن يعني الانبيا الثمانية عشر قال الزجاج ويدل عليه قوله بعد هذه الاية اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده وقال ابو العطا العطاردي فان يكفر بها اهل الارض فقد وكلنا بها اهل السما
يعني الملايكة وهو بعيد لان اسم القوم قل ما يقع على غير بني ادم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد
من لم يكفر فهو منهم سوا كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله اولئك مفعول مقدم لهدى الله ويضعف جعله مبتدا على حذف العايد اي هداهم الله كقوله تعالى
افحكم الجاهلية يبغون برفع حكم والاشارة باولئك الى الانبيا عليهم الصلاة والسلام المتقدم ذكرهم
قوله تعالى فبهداهم اقتده قرا الاخوان بحذف الها في الوصل والباقون باثباتها وصلا ووقفا
الا ابن عامر بكسرها ونقل ابن ذكوان عنه وجهين. احدهما الكسر من غير وصل بمد. والباقون بسكونها
اما في الوقف. فان القرا اتفقوا على اثباتها ساكنة. وهذه ها الوقف. واختلفوا في ماليه وسلطانيه
في الحاقة وفي ماهيه في القارعة بالنسبة الى الحذف والاثبات واتفقوا على اثباتها في كتابيه وحسابيه
فاما قراءة الاخوين فانها عندهما للسكت فلذلك حذفاها وصلا اذ محلها الوقف واثبتاها وقفا اتباعا
لرسم المصحف. واما من اثبتها ساكنة فيحتمل عنده وجهين. احدهما هي ها سكت. ولكنها ثبتت وصلا
اجرا للوصل مجرى الوقف كقوله لم يتسنه وانظر في احد الاقوال كما تقدم. والثاني انها ضمير المصدر سكنت
وصلا اجرا للوصل مجرى الوقف نحو نؤته وارجه ونوله نصله. واختلف في المصدر الذي عليه

هذه الها فقيل الهدى اي اقتدى اقتدا المهدى ويجوز ان يكون الهدى مفعولا من اجله اي فبهداهم اقتده
وقيل الاقتدا اي اقتدى الاقتدا ، ومن اضمار المصدر قوله

هذا سراقة للقران يدرسه ، والمرء عند الرشا ان يلقها ذيب

اي يدرس الدرس ولا يجوز ان يكون الها ضمير القران العظيم لان الفعل قد تعدى له وانما زيدت
اللام تقوية له حيث تقدم معموله ولذلك جعل النحاة نصب زيدا من زيدا ضربته بفعل يقدر خلافا
للفرا قال ابن الانباري الها ضمير المصدر المؤكد النايب عن الفعل وان الاصل اقتد اقتدا ثم
جعل المصدر بدلا من الفعل الثاني ثم اضمر فاتصل بالاول ، فاما قراة ابن عامر فالظاهر انها ضمة وحركت
بالكسر من غير وصل وهو الذي تسميه القرا اختلاسا تارة وبالصلة وهو المسمى باشباع الحركة تارة اوجه
نحوه واذا تقرر هذا فنقول ابن مجاهد عن ابن عامر لشمم الها من غير بلوغ يا لان الها وقف
لا تعرب في حال من الاحوال لا تحرك وانما تدخل لتبيين حركة ما قبلها ليس بجيد لما تقرر من انها ضمير
المصدر وقد رد الفارسي قول ابن مجاهد بما تقدم ، والوجه الثاني انها ها سكت اجريت مجرى ها
الضمير مجراها في السكون وهذا ليس بجيد وروي قول المتنبي

واحر قلباه ممن قلبه شبم ، بضم الها وكسرها على انها ها السكت شبهت بها

الضمير فحركت والاحسن ان تجعل الكسر لالتقا الساكنين لا لشبهها بالضمير لان ها الضمير لا تكسر
بعد الالف وكيف يشبهها والاقتدا في الاصل طلب الموافقة قاله الليث ويقال قدوة وقدية واصله
من القدوة وهو اصل البنا الذي يتشعب منه فعل الاول لاجل فعله وبهداهم متعلق باقتده وجعل
الزمخشري تقديمه للاختصاص على قاعدته **فصل** هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اختلفوا
في السبب الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتدا بهم فيه ، فقيل المراد ان يقتدي في الامر الذي اجمعوا عليه
وهو التوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق بالباري تعالى في الذات والصفات والافعال ، وقيل المراد
الاقتدا بهم في شعايرهم الا ما خصه الدليل ، وعلى هذا فالاية الكريمة دليل على ان شرع من قبلنا يلزمنا
وقيل المراد به اقامة الدلالة على ابطال الشرك واقامة التوحيد لان ختم الاية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم
ما كانوا يعملون يشعر بتاكيد اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك لقوله تعالى فان يكفر بها هولاء فقد وكلنا بها
قوما ليسوا بها بكافرين ، ثم قال اوليك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي اقتد بهم في نفي الشرك
واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال ، وقال اخرون اللفظ مطلق فيحمل على الكل الا ما دل الدليل
المنفصل ، قال القاضي يبعد حمل هذه الاية الكريمة على امر الرسول بمتابعة الانبيا عليهم الصلاة والسلام
المتقدمين في شرايعهم لوجوه ، احدها ان شرايعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها ان يكون مامورا
بالاقتدا بهم في تلك الاحكام المتناقضة ، وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل ، واذا ثبت
هذا فنقول دليل ثابت شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم
في شرايعهم في كل الاوقات ، وثالثها ان كونه عليه الصلاة والسلام متبعا لهم في شرايعهم يجب ان
يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع ، فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية الكريمة
على وجوب الاقتدا بهم في شرايعهم **فالجواب** عن الاول ان قوله تعالى فبهداهم اقتده يتناول الكل
وان كون بعض تلك الاحكام متناقضة بحسب شرايعهم فنقول العام يجب تخصيصه في هذه الصورة
ويبقى فيما عداها حجة ، وعن الثاني انه عليه الصلاة والسلام لم يكن كذلك متابعة لان المسلمين لما
استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب لان المستدل
بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله البتة والاقتدا والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل
الاول سببا لوجود الفعل عن الثاني ، وعلى الثالث انه تبارك وتعالى امر الرسول عليه الصلاة والسلام
بالاقتدا بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه اقل مرتبة من الكل
على ما ياتي في الفصل الذي بعده **فصل** احتج العلما رضي الله تعالى عنهم بهذه الاية الكريمة
على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبيا عليه وعليهم افضل الصلاة وازكى السلام
وصفات الشرف كانت متفرقة فيهم فداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام كانا من اصحاب الشكر على
النعمة وايوب عليه الصلاة والسلام كان من اهل الصبر على البلا ويوسف عليه الصلاة والسلام كان جامعا
لهاتين الحالتين وموسى عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات
الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا من اصحاب الزهد واسماعيل كان صاحب الصدق ويونس

كان

كان صاحب التضرع عليهم الصلاة والسلام وثبت انه تبارك وتعالى لما ذكر الكل امر محمدا صلى الله عليه وسلم
بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير انه تبارك وتعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجمع من خصال العبودية
والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امره الله تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر
في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضلهم بكليتهم صلى الله عليه وسلم
وعظم وبجل ومجد ابدا ابدا **قوله تعالى** قل لا اسالكم عليه اجرا لما امره بالاقتدا بهدى الانبيا المتقدمين
عليه وعليهم الصلاة والتسليم وكان من جملة هدايتهم ترك طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة
لاجرم اقتدا بهم في ذلك فقال تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا فالها عليه تعود على القران والتبليغ اضمر وان
لم يجر ذكرهما لدلالة السياق عليهما وان نافية ولا عمل لها على المشهور ولو كانت عاملة لبطل عملها
بالا في قوله تعالى هو الا ذكرى اي تذكرة وعظة وللعالمين متعلق بذكرى واللام معدية اي ان القران العظيم
الا ذكرى ويجوز ان تكون متعلقة بمحذوف على انها صفة للذكرى وهذه الاية الكريمة تدل على انه صلى
الله عليه وسلم مبعوث الى اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم **قوله تعالى** وما قدروا الله حق قدره
الاية الكريمة ، اعلم ان مدار القران العظيم على اثبات التوحيد والنبوة فالله تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه
الصلاة والسلام انه ثبت دليل التوحيد وابطال الشرك ذكر بعده تقرير امر النبوة فقال تعالى وما
قدروا الله حق قدره حين انكروا النبوة والرسالة فهذا وجه النظم **قوله تعالى** حق قدره منصوب
على المصدر وهو في الاصل صفة للمصدر فلما اضيف الى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه موصوفه
والاصل قدره الحق كقولهم جرد قطيفه وسحق عمامه ، وقرا الحسن البصري وعيسى الثقفي قدروا بتشديد
الدال قدره بتحريكها وقد تقدم انهما لغتان **قوله تعالى** اذ قالوا منصوب بقدروا وعليه ابن عطية
ما يشعر بانها للتعليل ومن شي مفعول به زيدت فيه من لوجود شرطي الزيادة **فصل** قال ابن
عباس رضي الله تعالى عنهما ما عظموا الله حق قدره ، وروي عنه ايضا انه قال معناه ما امنوا ان الله على كل
شي قدير ، وقال ابو العالية ما وصفوا الله حق صفته ، وقال الاخفش ما عرفوا الله حق معرفته وحقق
الواحدي رحمه الله قدر الشي اذا سبره وحزره واراد ان يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ، ومنه قوله عليه الصلاة
والسلام ان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان تعرفوه هذا اصله في اللغة ثم يقال لمن عرف شيا
هو يقدر قدره ، واذا لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره بقوله وما قدروا الله حق قدره صح كل المعاني المذكورة
ولما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وهو قولهم ما انزل الله على بشر من شي ، واعلم
ان كل من انكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه ، الاول ان منكر البعث
والرسالة اما ان يقول انه تبارك وتعالى ما كلف احدا من الخلق تكليفا ابدا او يقول انه تبارك وتعالى كلفهم فالاول
باطل لان ذلك يقتضي انه تبارك وتعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبايح نحو شتم الله وصفته بما لا
يليق والاستخفاف بالانبيا والرسل عليهم الصلاة والسلام والاعراض عن شكر الله تعالى ومقابلة الانعام
بالاساة وكل ذلك باطل وان سلموا انه تعالى كلف الخلق بالامر والنهي فههنا لا بد من مبلغ وشارح مبين
وما ذلك الا الرسول **فان قيل** لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الموجبات واجتناب القبائح
فالجواب هنا ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تاكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروعة على
السنة الانبيا والرسل عليهم الصلاة والسلام فثبت ان كل من منع من البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة
الله تعالى فكان ذلك جهلا بصفة الالهية وحينيذ يصدق في حقه تبارك وتعالى وما قدروا الله حق
قدره ، والوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبيا عليهم الصلاة
والسلام لانه يمتنع اظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له ، والقايلون بهذا القول لهم مقامات احدها ان
يقولوا ليس في الامكان خرق العادات ولا ايجاد شي بخلاف ما جرت به العادة ، والثاني ان الذين يسلمون
امكان ذلك الا انهم يقولون ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة للعادات فلا دلالة لها على صدق مدعي
الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى ، اما الاول فلانه ثبت ان الاجساد متماثلة وثبت
ان ما يحتمل الشي وجب ان يحتمل مثله ، واذا كان كذلك كان جسم القمر والشمس قابلا للتمزق والتفرق فان
قلنا ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة ، وحينيذ يصدق في حق هذا القايل
انه ما قدروا الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه ، وحينيذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ولا حصول
ساير المعجزات ، واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة عند دعوى مدعي النبوة يدل
على صدقه فهذا ايضا ظاهر على ما قرر في كتب الاصول ان كل من انكر امكان البعث والرسالة فقد وصف الله

تبارك وتعالى بالعجز ونقصان القدرة فكل من قال فهو ما قدر الله حق قدره والوجه انه لما ثبت حدوث
العالم فنقول حدوثه يدل على ان له الها قادرا عليما حكيما وان الخلق كلهم عبيده وهو مالكهم وملكهم على الاطلاق
والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية
وذلك لا يتم ولا يكمل الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن في كونه ملكا مطاعا ومن اعتقد
ذلك فهو ما قدر الله حق قدره **فصل** في هذه الاية الكريمة بحث صعب وهو ان يقال هؤلاء الذين
حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء اما ان يقال انهم كفار قريش او يقال انهم اهل الكتاب من اليهود
والنصارى وان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك
ان كفار قريش والبراهمة كانوا ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف ينكرون رسالة سائر الانبياء عليهم
الصلاة والسلام فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم وان قال قائل هذا القول من اهل الكتاب
فهو ايضا مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولونه مع مذهبهم ان التوراة كتاب انزله الله تعالى على موسى عليه
الصلاة والسلام والانجيل كتاب انزله الله تعالى على عيسى عليه الصلاة والسلام وايضا فهذه سورة مكية
والمناظرة التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية فكيف يمكن حمل
هذه الاية الكريمة عليها فهذا تقرير الاشكال في هذه الاية الكريمة اعلم ان الناس اختلفوا فيه على القولين
القول الاول ان هذه الاية الكريمة نزلت في حق اليهود وهو المشهور عند الجمهور وقال ابن عباس وسعيد بن جبير
رضي الله عنهم ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك بالله الذي انزل التوراة على موسى اما تجد
في التوراة ان الله يبغض الحبر السمين وانت الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التي يطعمك اليهود فضحك
القوم فغضب ابن الصيف ثم التفت الى عمر وقال والله ما انزل الله على بشر من شيء فقال له قومه
ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك اليس ان الله تعالى انزل التوراة على موسى فلم قلت ما انزل الله على
بشر من شيء فقال مالك بن الصيف انه اغضبني فقلت فقالوا له وانت اذا غضبت تقول على الله غير
الحق فنزعوه من الحبرية وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف وقال السدي نزلت في فنحاص بن عازورا
وهو قائل هذه المقالة قال ابن عباس رضي الله عنهما قالت اليهود يا محمد انزل الله عليك كتابا قال
نعم قالوا والله ما انزل الله من السماء كتابا فانزل الله تبارك وتعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء وفي سبب النزول سؤالات السؤال الاول لفظ الاية وان كان مطلقا الا
انه يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المراة اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج فقال ان خرجت
من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد
المرة فكذا ههنا **قوله تعالى** ما انزل الله على بشر من شيء وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه
يتقيد بتلك الواقعة بحسب العرف فكان قوله ما انزل الله على بشر من شيء ومراده منه انه على بشر من شيء في انه
يبغض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جاء
به موسى نورا وهدى مبطلا لكلامه السؤال الثاني ان مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا
بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شيء الا على سبيل الغضب المدهش
للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله تبارك وتعالى انزال القران الباقي
على وجه الدهر في ابطاله والقول الثاني ان القائل ما انزل على بشر من شيء من كفار قريش وفيه سؤال
وهو ان كفار قريش كانوا ينكرون نبوة جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف يمكن الزامهم نبوة
موسى وايضا فما بعد هذه الاية لا يليق بكفار قريش انما يليق باليهود وهو قوله تعالى تجعلونه قراطيس
تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم وهذه الاحوال لا تليق الا باليهود وهو قول
من يقول ان اول الاية خطاب للكفار واخرها مع اليهود وهذا فاسد لانه يوجب تفكيك نظم الاية
وفساد تركيبها وذلك لا يليق بكلامنا فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول
اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من
الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات الباهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام مثل انقلاب
العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بسبب انهم كانوا منه امثال هذه المعجزات لا مثالك فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب
عليهم الاعتراف والاعتراض بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر

من

من شيء واما الثاني فجوابه ان كفار قريش واهل الكتاب لما اشتركوا في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام
لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته خطابا مع اليهود
والنصارى **فصل** دلت هذه الاية الكريمة على احكام منها ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم
فان قوله تعالى ما انزل الله على بشر من شيء الاية نكرة في موضع النفي فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت هذه الحجة مفيدة
لهذا المطلوب واعلم ان من يقول بدا الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيفا اذ لو كان
الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الاية الكريمة لان اليهود كانت تقول ان معجزات موسى عليه الصلاة والسلام
اظهر وانقذ من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة ههنا ولو كان هذا الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة
وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل **قوله تعالى** قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس وصف الكتاب بصفتين احدهما كونه نورا وهو منصوب على الحال
وفي صاحبها وجهان احدهما انها الهاء في به والعامل فيها جاء والثاني انه الكتاب والعامل فيه انزل وللناس صفة
لهدى وسماه نورا تشبيها له بالنور الذي يبين به الطريق فان قيل فعلى هذا لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه
هدى للناس فرق وعطف احدهما على الاخر يوجب التغاير فالجواب ان التوراة صفات احدها
كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره والمراد من كونه نورا وهدى
هذان الامران وقد وصف القران العظيم بهذين الوصفين فقال تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء
من عبادنا **قوله تعالى** تجعلونه قرا ابن كثير وابو عمرو بياء الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون
كثيرا والباقون بتاء الخطاب فاما التاء فلانه تعالى واما الغيبة فللحمل على ما تقدم من الغيبة في قوله
تعالى وما قدروا الله حق قدره الى اخره وعلى هذا فيكون في قوله وعلمتم تاويلان احدهما انه خطاب لهم
ايضا وانما جاء به على طريق الالتفات والثاني انه خطاب الى المؤمنين اعترض بين الامر بقوله قل ما
انزل الله وبين قوله قل الله واما القراءة بتاء الخطاب ففيها مناسبة لقوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا ورجحها
مكي ورجحها كذلك قال مكي وذلك حسن في المشاكلة والمطابقة واتصال بعض الكلام ببعض وهو
اختيار لذلك ولان اكثر القراء عليه قال ابو حيان ومن قال ان المنكرين بعض او كفار قريش
لم يكن الخطاب لهم بل يكون قد اعترض بني اسرائيل فقال خلال السؤال والجواب تجعلونه قراطيس
تبدونها ومثل هذا يبعد وقوعه لان فيه تفكيكا الى النظم حيث جعل اول الكلام خطابا للكفار قريش
واخره خطابا الى اليهود قال قد اجيب بان الجميع لما اشتركوا في انكار رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم
جاء بعض الكلام خطابا للعرب وبعضه خطابا لبني اسرائيل **قوله تعالى** قراطيس يجوز ان
يكون جعل بمعنى صير وان يكون بمعنى القى اي يضعونه في كاغد وهذه الجملة في محل نصب على الحال اما
من الكتاب واما من الهاء في به كما تقدم في نورا قوله قراطيس فيه ثلاثة اوجه احدها على حذف حرف
مضاف اي يجعلونه ذا قراطيس والثاني والثالث انهم نزلوه منزلة القراطيس والجملة من قوله
تبدونها في محل نصب صفة لقراطيس واما تخفون فقال ابو البقاء انها صفة ايضا لها وقدر ضميرا
محذوفا اي تخفون منها كثيرا واما مكي فقال وتخفون مبتدا لا موضع له من الاعراب انتهى كانه لما راى خلو
الجملة من يعود على قراطيس منع كونه صفة وقد تقدم انه مقدر اي منها وهو اولى وقد جوز الواحدي في
تبدونها ان يكون حالا من ضمير الكتاب من قوله تجعلونه قراطيس في معنى لانه مكث فيها انتهى قوله على
ان يجعل اعتذارا عن مجيء خبره مونثا ففي الجملة فهو بعيدا ويمتنع **قوله تعالى** وعلمتم يجوز ان يكون
على قراءة الغيبة في تجعلونه وما عطف مستانفا واما على قراءة الخطاب فهو حال ومن اشترط قد في الماضي الواقع
حالا اضمرها هنا اي وقد علمتم ما لم تعلموا والاكثرون على ان هذا خطاب اليهود يقول علمتم على لسان محمد
صلى الله عليه وسلم فضيعوه ولم ينتفعوا به وقال مجاهد هذا خطاب للمسلمين يذكرهم النعمة فيما علمهم على
لسان محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كل كتاب كلام فلا بد ان يودع في القراطيس فاذا كان الامر كذلك
في كل الكتب فما السبب في ان الله تبارك وتعالى حكى هذا المعنى في معرض الذم لهم فالجواب ان الذم لم يقع
على هذا فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لاجرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض
وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التوراة كتاب وصل
الى المشرق والمغرب وعرفه اهل العلم وحفظوه ومثل هذا لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه
كما ان الرجل اذا اراد ادخال الزيادة والنقصان في القران لم يقدر على ذلك فكذا القول في التوراة

فالجواب أنا ذكرنا في سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الفاسدة الباطلة كما المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن العظيم فإن قيل هب أن يحصل في التوراة آيات دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنها قليل ولم يخفوا من التوراة إلا تلك الآيات فكيف ويخفون كثيرا فالجواب أن القوم كانوا يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك الآيات المشتملة على أحكام أخر كما أخفوا الآية الدالة على رجم المحصن **قوله تعالى** قل الله الجلالة يجوز فيها وجهان أحدهما أن يكون فاعله بفعل محذوف أي قل أنزله الله وهذا هو الصحيح للتصريح بفعله في قوله ليقولن خلقهن العزيز العليم والثاني أنه مبتدأ والخبر محذوف تقديره والله أنزله ووجه مناسبة مطابقة الجواب للسؤال وذلك أن جملة السؤال اسمية فلتكن جملة السؤال كذلك ومعنى الآية الكريمة قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى فإن أجابوك فقل إن الله أنزله أن العقل السليم والطبع يشهد بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه الصلاة والسلام لا يكون إلا من الله تبارك وتعالى فلما صار هذا المعنى ظاهرا لظهور الحجة القاطعة قال تبارك وتعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم قل المنزل لذلك الكتاب هو الله تبارك وتعالى ونظيره قوله تبارك وتعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد كما أن الرجل يريد إقامة الدلالة على الصانع يقول من الذي أحدث بعد عدمها ومن الذي أحدث العقل بعد الجهالة ومن الذي أودع الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم أن هذا القائل بعينه يقول الله والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها سواء أقر الخصم به أو لم يقر فالمقصود حاصل وكذا ههنا

قوله تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون يجوز أن يكون في خوضهم متعلقا بذرهم كما تقدم وأن يتعلق بيلعبون وأن يكون حالا من مفعول ذرهم وأن يكون حالا من مفعول يلعبون وأما يلعبون فيجوز أن يكون حالا من مفعول ذرهم وإن تعدى الحال لواحد لم يجز حينئذ أن يكون في خوضهم حالا من مفعول ذرهم بل يجعلهم إما متعلقا بذرهم كما تقدم أو بيلعبون أو حالا من فاعله ويجوز أن يكون يلعبون حالا من ضمير خوضهم وجاز ذلك لأنه في قوة الفاعل لأن المصدر مضاف لفاعله لأن التقدير ذرهم يخوضون لاعبين وأن يكون من الضمير في خوضهم إذا جعلناه حالا لأنه يتضمن معنى الاستقرار فيكون حالا متداخلة

فصل معنى الكلام أنك إذا أقمت حجة عليهم وبلغت في الإعذار والإنذار هذا المبلغ العظيم لم يبق عليك من أمرهم شيء البتة ونظيره قوله تبارك وتعالى إن عليك إلا البلاغ قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لأن قوله تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لأجل التهديد ولا ينافي ذلك لحصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الكريمة الدالة على وجوب المقاتلة دافعا لمدلول هذه الآية فلم يحصل النسخ

قوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك الآية الكريمة قوله هذا إشارة إلى القرآن أي القرآن كتاب مبارك أنزلناه مصدق الذي بين يديه وفيه دليل على تقديم غير الصريحة على الصريحة وأجيب عنه بأن مبارك خبر مبتدأ مضمر وقد تقدم تحقيق هذا في قوله تبارك وتعالى يوم نقول لجهنم وقال الواحدي ومبارك خبر الابتداء فصل بينهما بالجملة والتقدير وهذا مبارك أنزلناه كقوله تعالى وهذا ذكر مبارك أنزلناه قال شهاب الدين وهذا الذي ذكره لا يتمشى إلا على قوله مبارك خبر ثان وهذا وهو بعيد جدا وإذا سلم له ذلك فيكون أنزلناه عنده اعتراضا على ظاهر عبارته لكن لا يحتاج إلى دليل بل يجعل أنزلناه صفة لكتاب ولا يجد وحينئذ على هذا التقدير وفي الجملة والوجه ما تقدم في الأعراف وقدم وصفه بالإنزال على وصفه بالبركة بخلاف قوله تبارك وتعالى وهذا ذكر مبارك أنزلناه قالوا لأن الأهم هنا وصفه بالإنزال إذ جاء عقيب إنكارهم أن ينزل الله على بشر من شيء بخلاف هناك ووقعت الصفة الأولى جملة فعلية لأن الإنزال يتجدد وقتا فوقتا والثانية اسما صريحا لأن الاسم يدل على الثبوت والاستقرار وهو مقصود هنا أي بركته ثابتة مستقرة قال القرطبي رحمه الله ويجوز نصب مبارك في غير القرآن العظيم على الحال وكذا مصدق **قوله تعالى** أنزلناه المقصود أن نعلم أنه من عند الله لا من عند الرسول وقوله تبارك وتعالى مبارك قال أهل المعاني أي كثير خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية **قوله تعالى** مصدق صفة أيضا أو خبر بعد خبر على القول بأن مبارك خبر لمبتدأ مضمر ورفع صفة للنكرة لأنه في نية الانفصال كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا كقول القائل في ذلك يا رب غابطنا لو كان يطلبكم وقال مكي مصدق الذي نعت الكتاب على حذف التنوين لأن مصدق خبرا بعد خبر والذي في موضع خفض هذا الذي قاله

غلط

غلط فاحش لأن حذف التنوين إنما هو للإضافة اللفظية وإن كان اسم الفاعل في نية الانفصال وحذف التنوين لالتقاء الساكنين إنما يكون في ضرورة أو ندور كقوله ولا ذاكر الله إلا قليلا والنحويون يقولون في هذا ضارب الرجل أي حذف التنوين للإضافة تخفيفا ولا يقول أحد منهم في مثل هذا إنه حذف التنوين لالتقاء الساكنين **فصل** معنى كونه مصدقا لما قبله من الكتب المنزلة قبله فإن قوله ولينذر قرأ الجمهور بتاء الخطاب للرسول عليه الصلاة والسلام وأبو بكر عن عاصم بياء الغيبة والضمير للقرآن الكريم وهو الظاهر أن ينذر بمواعظه وزواجره ويجوز أن يعود على الرسول عليه الصلاة والسلام به وهذه اللام فيها وجهان أحدهما أنها متعلقة بأنزلنا عطف على مقدر فقدره أبو البقاء ليؤمنوا ولينذر وقدره الزمخشري فقال ولينذر معطوف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل أنزلناه للبركات ولتصديق ما تقدمه من الكتب والإنذار والثاني أنها متعلقة بمحذوف متأخر أي ولينذر أنزلناه

قوله تعالى أم القرى يجوز من باب الحذف أي أهل أم القرى وأن يكون من باب المجاز إطلاقا للمحل على الحال وإنها أولى أعني المجاز والضمير في المسألة ثلاثة أقوال تقدم بيانها وهذا كقوله تبارك وتعالى واسأل القرية وهناك وجه لا يمكن هنا وهو أنه يمكن أن يكون السؤال للقرية حقيقة ويكون ذلك معجزة لنبي وهنا لا يتأتى ذلك وإن كانت القرية نفسها هنا تتكلم إلا أن الإنذار لا يقع لعدم فائدته وقوله تعالى ومن حولها عطف على أهل المحذوف أي ولينذر من حول أم القرى ولا يجوز أن يعطف على أم القرى إذ يلزم أن يكون المعنى ولينذر أهل من حولها ولا حاجة تدعو إلى ذلك لأن من حولها تقبلها الإنذار قال أبو حيان ولم يحذف من يعطف حول على أم القرى وإن لا يصح من حيث المعنى لأن حول ظرف لا ينصرف فلو عطف على أم القرى لصار مفعولا به لعطفه على المفعول به وذلك لا يجوز لأن العرب لا تستعمله إلا ظرفا اتفقوا على أن أم القرى مكة سميت بذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما لأن الأرضين دحيت من تحتها فهي أصل الأرض كلها كالأم أصل النسل وقال الأصم سميت بذلك لأنها قبلة أهل الدنيا فصارت كالأصل وسائر البلاد والقرى تابع لها وإن الأصل من أصول عبادات الدنيا الحج وهو إنما يكون في هذه البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق إليها كما يجتمع إلى الأم وأيضا فلما كان أصل الدنيا يجتمع هناك بسبب الحج لا جرم يحصل هناك أنواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك أن الكسب والتجارات من أصول المنافع فلهذا السبب سميت مكة أم القرى وقيل مكة المرتفعة أول من سكنت في الأرض وقوله ومن حولها يدخل فيه سائر البلدان والقرى قال المفسرون رضي الله تعالى عنهم المراد أهل الأرض شرقا وغربا

قوله تعالى والذين يؤمنون بالآخرة يجوز فيه وجهان أحدهما أنه مرفوع بالابتداء وخبره يؤمنون ولم يتحد المبتدأ والخبر لتغاير متعلقيهما فلذلك جاز أن يقع الخبر بلفظ المبتدأ ولا يمتنع أن يقول الذي يقوم يقوم والذين يؤمنون يؤمنون وعلى هذا فذكر الفضلة هنا واجب ولم يتعرض النحويون لذلك ولكن تعرضوا لنظائره والثاني أنه منصوب عطفا على أم القرى أو لينذر الذين آمنوا فيكون يؤمنون حالا من الموصول وليست حالا مؤكدة لما تقدم من تسويغ وقوعه خبرا وهو احتمالا في المتعلق والهاء في به يعود على القرآن أو على الرسول **فصل** ذكر العلماء رضي الله عنهم في قوله تبارك وتعالى والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به أي بالقرآن أن الذي يؤمن بالآخرة وهو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فتعظم رغبته في تحصيل الثواب ورغبته عن حلول العقاب فيبالغ في النظر من دلائل التوحيد والنبوة فيصل إلى العلم والإيمان قال بعضهم إن دين محمد صلى الله عليه وسلم مبني على الإيمان والبعث والقيامة ليس لأحد من الأنبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا كان للإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونصيحة الآخرة أمرين متلازمين

قوله تعالى وهم على صلاتهم يحافظون حال وقدم على صلاتهم لأجل الفاصلة وذكر أبو علي في الروضتان أن أبا بكر قرأ على صلواتهم جمعا والمراد المحافظة على الصلوات الخمس فإن قيل الإيمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص فالجواب أن المقصود التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تبارك وتعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي إلا ترك الصلاة قال عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت بهذا التشريف خصها الله تبارك وتعالى بالذكر

قوله تعالى ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا الآية الكريمة لما بين كون القرآن كتابا نازلا من عند الله تعالى وبين شرفه ورفعته ذكر بعده ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة كذبا وافترى قال قتادة نزلت هذه الآية الكريمة في مسيلمة الكذاب الحنفي

صاحب اليمامة وفي الاسود العبسي صاحب صنعا كانا يدعيان الرسالة والنبوة من عند الله كذبا وافترا وكان مسيلمة يقول لمحمد صلى الله عليه وسلم محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة وقال ابو هريرة رضي الله عنه بينما انا نايم اذ اتيت فوضع في يدي سواران من ذهب فكبرا علي واهماني فاوحى الله الي ان انفخهما فنفختهما فذهبا فاولتهما الكذابين اللذين انا بينهما صاحب صنعا وصاحب اليمامة قال القاضي يفتري على الله الكذب يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا ولا يختص به لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **قوله تعالى** ومن اظلم مبتدا وخبره كذبا فيه اربعة اوجه. احدها انه مفعول افترى اختلق كذبا وافتعله. والثاني مصدر له على المعنى اي افترى افترا وفي هذا نظر لان المعهود في مثل ذلك فيما كان المصدر فيه نوعا من الفعل نحو افترى كذبا وتقرفص قعودا فهذا غير معهود اذ لا فايدة فيه الكذب من الافترا وقد تقدم تحقيقه. الثالث انه مفعول من اجله اي افترا لاجل الكذب. الرابع انه مصدر واقع موقع اي افتري حال موكدة **قوله تعالى** وقال اعطف على افترى والى في محل رفع لقيامه مقام ضمير المصدر قال تقديره اوحي الى الوحي او الايحاد والاول اولى لان فيه فايدة جديدة بخلاف الثاني فان معنى المصدر المفهوم من الفعل قبله **قوله تعالى** ولم يوح اليه شي جملة حالية وحذف هنا تعظيما له لان الموحي هو الله تعالى **قوله تعالى** ومن قال المجرور المحل لانه نسق على المجرور من اي. وممن قال قد تقدم نظير هذا الاستفهام في البقرة وهناك سوال وجوابه. **قوله تعالى** سانزل مثل ما انزل الله قرا ابو حيوة سانزل مضعفا وقوله مثل يجوز فيه وجهان احدهما انه منصوب على المفعول به اي سانزل قرانا مثل ما انزل الله وما على هذا موصولة اسمية او نكرة موصوفة اي مثل الذي انزله او مثل شي انزله. والثاني ان يكون نعتا لمصدر محذوف تقديره سانزل انزالا مثل ما انزل الله وعلى هذا مصدرية اي مثل انزال الله **فصل** قيل نزلت هذه الاية الكريمة في عبد الله بن ابي سرح كان قد اسلم وكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم فكان اذا املى عليه سميعا بصيرا كتب عليما حكيما واذا املى عليه عليما حكيما كتب غفورا رحيما. فلما نزل قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاها رسول الله صلى الله عليه وسلم فعجب عبد الله من تفصيل خلق الانسان. فلما انتهى الى قوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر قال تبارك الله احسن الخالقين. فقال النبي صلى الله عليه وسلم اكتبها فهكذا انزلت فشك عبد الله فقال لين كان محمد صادقا فقد اوحي الي وقد اوحي اليه فارتد عن الاسلام ولحق بالمشركين ثم رجع عبد الله الى الاسلام قبل فتح مكة المشرفة اذ نزل النبي صلى الله عليه وسلم. وقال ابن عباس رضي الله عنهما وغيره يريد النضر بن الحرث والمستهزين وهو جواب لقولهم لو نشا لقلنا مثل هذا وقوله في القران انه من اساطير الاولين فكل احد يمكنه الاتيان بمثله **قوله تعالى** ولو ترى يا محمد اذ الظالمون اذ منصوب بترى ومفعول الروية محذوف ولو ترى الكفار والكذبة ويجوز ان لا يقدر لها مفعول اي ولو كنت من اهل الروية في هذا الوقت وجواب لو محذوف اي لو رايت امرا عظيما والظالمون والظالمون يجوز فيه ان يكون للجنس وان يكون للعهد والمراد من تقدم ذكره من المشركين واليهود والكذبة المفترين وفي غمرات الموت خبر المبتدا والجملة في محل خفض بالظرف **فصل** والغمرات جمع غمرة وهي الشدة المفظعة واصلها من غمرة الما اذا ستره وغمر كل شي معظمه ومنه غمرة الموت خبر المبتدا والجملة وغمرة الحرب ويقال غمرت الشي اذا علاه وغطاه قال الزجاج يقال لكل من كان في شي كثير قد غمره ذلك وغمرة الدين اذا كثر عليه ثم يقال للمكاره والمكان غمرات كانها تستر بغمها من يتزل به كقول القايل في ذلك. ولا ينجي من الغمرات الا. سرابا كالقتال او العذار ويجمع على غمرة وغمر كقوله. وحال ليالك الغمر انقشاع. ويروى انحسار. وقال الراغب اصل الغمر ازالة الشي ومنه قيل للما الكثير الذي يشد اثر مسالة غمر وغامر. وانشد غير الراغب في ذلك.

نصف النهار الماء غامره. ورفيقه بالغيث لا يدري.

ثم قال والغمرة معظم الما لسترها مقرها وجعلت مثلا للجهالة التي تغمر صاحبها. الغمر الذي لم يجرب الامور وجمعه اغمار. والغمر بالكسر الحقد. والغمر بالفتح الما الكثير. والغمر بفتح الغين والميم ما يغمر من رايحة الدسم سائر الروائح. وفي الحديث من مات وفي يده غمر وغمرت يده وغمرت عرضه دنسه ودخلوا في اغمار الناس وغمارهم والغمرة ما يطلى به من الزعفران ومنه قيل للقدح الذي يتناول به الما غمر وفلان مغامر اذا رمى بنفسه في الحرب اما لتوغله وخوضه واما لقصور الغمارة منه **قوله تعالى** والملايكة باسطوا ايديهم خفض لفظا وموضعه نصب اي باسطوا ايديهم بالعذاب يضربون وجوههم وادبارهم يقال مضمر والقول مضمر كثيرا تقديره ويقولون اخرجوا كقوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي يقولون سلام عليكم وذلك القول المضمر في محل نصب على الحال من الضمير في باسطوا فان قيل انهم لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما

الفايدة في هذا الكلام الجواب ان في تفسير هذه الكلمة وجوه. احدها ولو ترى الظالمون اذ صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع العذاب والملايكة باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم. وثانيها ان المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت في الدنيا والملايكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه الشدايد وخلصوها من هذه الالام. وثالثها اخرجوا انفسكم الينا من اجسادكم وهو عبارة عن العنف الشديد في ازهاق الروح من غير تنفيس وامهال كما يفعل الغريم الملازم الملح اخرج ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقها. ورابعها ان هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وانهم في البلا الشديد الى حيث يتولى بنفسه ازهاق روحه. وخامسها انه ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القايل معنى الان لترى ما يحل بك **قوله تعالى** اليوم تجزون في هذا الظرف وجهان اظهرهما انه منصوب باخرجوا بمعنى اخرجوها من ابدانكم فهذا القول في الدنيا ويجوز ان يكون في القيامة والمعنى خلصوا انفسكم من العذاب كما تقدم فالوقف على قوله اليوم والابتدا بقوله تجزون عذاب الهون. والثاني انه منصوب بتجزون الوقف حينيذ على انفسكم والابتدا بقوله اليوم والمراد باليوم يحتمل ان يكون وقت الاحتضار وان يكون يوم القيمة وعذاب مفعول ثان. والاول قام مقام الفاعل والهون الهوان قال تبارك وتعالى ايمسكه على هون وقال ذو الاصبع. اذهب اليك فما امي براعية. ترعى المخاض ولا اعصي على هون.

وقالت الخنسا. يهين النفوس وهون النفوس. يوم الكريهة ابقى لها.

واضاف العذاب الى الهون ايذانا بانه متمكن فيه. وذلك انه ليس كل عذاب يكون فيه هون لانه قد يكون على سبيل الزجر والتاديب. ويجوز ان يكون من باب اضافة الموصوف الى الصفة وذلك ان الاصل العذاب الهون وصف به مبالغة ثم اضافه اليه بعد اضافته بقوله جبا ونحوه. ويدل على ان الهون بمعنى الهوان قراءة عبد الله وعكرمة كذلك. والهون بفتح الها الرفق والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا **واعلم** انه تبارك وتعالى جمع هناك بين الاسلام والاهانة فكما ان الثواب ان يكون شرطه منفعة مقرونة بالتعظيم فكذا العقاب شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة **قوله تعالى** بما كنتم ما مصدرية اي بكونكم قايلين غير الحق نصبه من وجهين. احدهما انه مفعول به اي تذكرون غير الحق. والثاني انه نعت مصدر محذوف اي يقولون القول غير الحق وقوله كنتم يجوز فيه وجهان اظهرهما انه عطف على كنتم الاولى فتكون صلة كما تقدم. والثاني انها جملة مستانفة سيقت للاخبار بذلك وعن اياته متعلق بخبر كان وتقدم ان الفواصل والمراد بقوله تعالى وكنتم عن اياته تستكبرون اي تتعظمون عن الايمان بالقران لا تصدقونه. وذكر الواحدي اي لا تصلون له قال عليه الصلاة والسلام من يجد بنية صادقة فقد برئ من الكبر **قوله تعالى** ولقد جيتمونا فرادى الاية فرادى منصوب على الحال من فاعل جيتمونا وجيتمونا فيه وجهان. احدهما انه بمعنى المستقبل اي تجيونا وانما ابرز في صورة الماضي لتحققه لقوله تعالى اتى امر الله ونادى اصحاب الجنة. والثاني انه ماض والمراد به حكاية الحال بين يدي الله تعالى لهم ذلك وذلك اليوم يكون مجيهم ماضيا بالنسبة الى ذلك اليوم. واختلفوا في قوله هذا القايل. فقيل هو قول الملايكة الموكلين بعقابهم. وقيل هو قول الله تبارك وتعالى. ومنشا هذا الخلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تبارك وتعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب ان لا يتكلم معهم. فلهذا السبب وقع الاختلاف والاول اقوى لان هذه الاية الكريمة معطوفة على ما قبلها يوجب الترتيب. واختلفوا في فرادى جمع فرد وكرديد وفرد وفردان يجوز ان يكون جمعا لهذه الاشيا. وقال ابن قتيبة هو جمع فردان كسكران وسكارى وعجلان وعجالى. وقال قوم هو جمع فريد كرديف وردافى واسير واسارى فيمن لم يصرف وقيل هو جمع لان فردا لا يجمع على فرادى فردا فاذا قلت جاء القوم فرادى بمعناه واحدا واحدا قال الشاعر.

ترى النعرات الزرق تحت لسانه. فرادى ومثنى اثقلتها صواهله.

ويقال فرد ويفرد فردا فهو فارد وافردته انا ورجل افرد وامراة فردا كاحمر وحمرا والجمع على هذا فرد كحمر. ويقال في فرادى فراد على زنة فعال فينصرف وهي لغة تميم. وبها قرا عيسى بن عمرو ابن حيوة ولقد جيتمونا فردا. وقال ابو البقا وقرى بالشاذ بالتنوين على انه اسم صحيح يقال في الرفع فراد مثل توام ورجال وهو جمع قليل انتهى. ويقال ايضا جاء القوم غير منصرف فهو كاحاد ورباع في كونه معدولا وصفة. وهي قراءة شاذة هنا. وروى خارجة عن نافع وابي عمرو كليهما انهما

قرا الباقون فرادى مثل سكرى اعتبارا بتانيث الجماعة كقوله تبارك وتعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى
فهذه اربعة قراءة مشهورة وثلاثة فرادى الرجال فردا كاحاد فردى كسكرى **قوله تعالى** كما خلقناكم في
هذه اوجه • احدها انها منصوبة المحل على الحال جيتمونا لمن اجاز تعدد الحال اجاز ذلك من غير تاويل
ومن منع من ذلك جعل الكاف بدلا من فرادى • الثاني انها في محل نصب نعتا لمصدر محذوف اي مجيئا مثل
مجيئكم يوم خلقناكم • وقدره مكي منفردين انفرادا مثل حالكم اول مرة • والاول احسن لان دلالة الفعل
على المصدر اقوى من دلالة الوصف عليه • الثالث ان الكاف في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في
فرادى اي مشبهين ابتداء خلقكم كذا قدره ابو البقا وفيه نظر لانهم لم يشبهوا بابتداء خلقهم وصوابه ان يقدر
مضافا اي مشبهة حالكم حال ابتداء خلقكم **قوله تعالى** اول مرة منصوب على ظرف الزمان والعامل
فيه خلقناكم ومرة في الاصل مصدر لمر يمر مرة ثم اتسع فيها فصارت زمانا قال ابو البقا رحمه الله
وهذا يدل على قوة شبه الزمان بالفعل • وقال ابو حيان وانتصب اول مرة على الظرف اي اول زمان وما يتقدر اول
خلق لان اول خلق يستدعي خلقا ثانيا اذ ذلك اعادة لا خلق بمعنى انه لا يجوز ان يكون المرة على بابها
من المصدرية وتقدر اول مرة من الخلق كما ذكر **قوله تعالى** وتركتم فيها وجهان احدهما انها في محل
نصب على الحال من فاعل جيتمونا وقد مضمرة على راي • وقد تركتم • والثاني انها لا محل لها لاستئنافها
وما معمولة بترك ومن موصولة اسمية ويضعف جعلها نكرة موصوفة والعائد محذوف خولناكموه وترك
هنا متعدية لواحد لانها بمعنى التخلية ولو ضمنت معنى صير تعدت لاثنين وخول يتعدى لاثنين لانه بمعنى
اعطا وملك والخول ما اعطاه من النعم قال ابو النجم • كوم الذرى من خول المخول •
بمعنى خولته كذا مسكته الخول فيه كقولهم مولته اي ملكته المال وقال الراغب التخويل في الاصل اعطا
الخول وقيل اعطاه ما يصير له خولا • وقيل ما يحتاج ان يتعهده من قولهم فلان خال مال وخايل
مال اي حسن القيام عليه • وقوله تعالى وراء ظهوركم متعلق بتركتم ويجوز ان يضمن ترك هنا معنى صير
فيتعدى لاثنين اولهما الموصول **قوله تعالى** وما نرى الظاهر انها المتعدية لواحد فهي بصرية
فعلى هذا يكون متعلق نرى ويجوز ان يكون بمعنى علم فيتعين لاثنين ثانيهما هو الظرف فيتعلق بمحذوف
اي ما نراهم كائنين معكم اي مصاحبيكم الا ان ابا البقا استضعف هذا الوجه وهو كما قال اذ يصير المعنى
وما نعلم شفعاكم معكم وليس المعنى عليه قطعا وقال ابو البقا رحمه الله ولا يجوز ان يكون معكم حالا
من الشفعا اذ المعنى ان شفعاهم معهم وما نراهم وفيما قاله نظر لا يخفى وذلك ان النفي اذا دخل على
ذات بقيد ففيه وجهان • احدهما نفي تلك الذات بقيدها • والثاني نفي القيد فقط دون نفي الذات
فاذا قلت ما رايت زيدا ضاحكا فيجوز انك لم تر زيدا البتة ويجوز انك رايته من غير ضحك فكذا هنا اذ
التقدير وما نرى شفعاكم مصاحبيكم يجوز ان لم يرى الشفعا البتة ويجوز ان يروهم دون مصاحبتهم
لهم فمن اين يلزم لم يكونون معهم ولا يرونهم هذا التركيب • وقد تقدم تحقيق هذه القاعدة في اوائل سورة
البقرة في قوله تعالى لا يسالون الناس الحافا وانهم ساد مسد المفعول لزعم وفيكم متعلق بزعم والمعنى
الذين زعمتم انهم شركا الله فيكم اي في عبادتكم او في خلقكم لانكم اشركتموهم مع الله تعالى في عبادتكم وخلقكم
وقيل معنى يمتد ولا يحتاج • وقيل معنا انهم يتحملون عنكم نصيبا من العذاب اي شركا في عذابكم
ان كنتم تعتقدون فيهم انكم اذا اصابتكم نايبة شاركوكم فيها **فصل** معنى الاية الكريمة جيتمونا
كما خلقناكم اول مرة حفاة عراة وخلفتم ما اعطيناكم من الاموال والاولاد والخدم خلف ظهوركم
في الدنيا وما نرى معكم شفعاكم الذين زعمتم انهم فيكم شركا وذلك ان المشركين زعموا انهم يعبدون الاصنام
لانهم شركا الله وشفعا لهم عنده والمراد من الاية التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا اعمالهم وجهدهم
الى تحصيل المال والجاه وعبدوا الاصنام لاعتقادهم انها شفعا لهم عند الله تبارك وتعالى ثم
انهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق لهم من تلك الاموال شي ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعة تنفعهم
افرادا على كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا همهم الى الاعمال
الصالحة فبقيت في قبورهم وحضرت معهم في محفل القيامة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى **قوله
تعالى** لقد تقطع قرا نافع والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بينكم نصبا والباقون رفعا • فاما القراءة
الاولى ففيها سبعة اوجه • احدها وهو احسنها ان الفاعل مضمر يعود على الاتصال والاتصال وان لم يكن مذكورا
حتى يعود عليه ضمير لكنه تقدم ما يدل عليه وهو لفظ شركا فان الشركة تشعر بالاتصال والمعنى لقد
تقطع الاتصال بينكم على الظرفية • الثاني ان الفاعل هو بينكم وانما بقي على حاله منصوبة حملة له على اغلب

احواله وهو مذهب الاخفش وجعلوا من ذلك ايضا قوله تعالى يفصل بينكم فيمن بناه الى المفعول وكذا قوله
تعالى وما دون ذلك قال الواحدي لما جرى في كلامهم منصوبا ظرفا تركوه على ما يكون عليه في اكثر الكلام
ثم قال في قوله تعالى ومنا دون ذلك فدون في موضع رفع وان كان منصوب اللفظ الا ترى انك تقول
منا الصالحون ومنا الظالمون الا ان الناس لما حكموا هذا المذهب لم يتعرضوا الى هذا الظرف بل صرحوا
بانه معرب وهو مرفوع المحل قالوا وانما بقي على نصبه اعتبارا باغلب احواله • وفي كلام ابي حيان
لما حكى مذهب الاخفش على انه فاعل لكنه مبني حملا على اكثر احوال لهذا الظرف وفيه نظر لان ذلك لا
يصلح ان يكون ذلك علة الى البناء وعلل احوال البناء محصورة ليس هذا منها • ثم قال ابو حيان وقد
يقال لاضافته الى مبني كقوله تعالى ومن دون ذلك وهذا ظاهر في انه جعل حمله على اكثر احواله علة لبنائه
كما تقدم • الثالث ان الفاعل محذوف وبينكم صفة له قامت مقامه تقديره لقد تقطع وصل بينكم قاله ابو البقا
ورده ابو حيان بان الفاعل لا يحذف • وقال ابن عطية ويكون الفعل مسندا الى شي محذوف اي لقد تقطع
الاتصال بينكم والارتباط ونحو هذا وهذا وجه واضح وعليه فسر الناس • ورده ابو حيان لما تقدم ويجاب
عنه بانه عبر بالحذف عن الاضمار لان كلا منهما غير موجود لفظا • الرابع ان بينكم هو الفاعل وانما بني لاضافته
الى غير متمكن كقوله تعالى انه لحق مثل ما انكم تنطقون بفتح مثل وهو تابع لحق المرفوع ولكنه بني لاضافته
الى غير متمكن وسياتي في مكانه ان شا الله تعالى ومثله قول ذلك في ذلك
تداعا منخراها بدم • مثل ما اثمر حماض الجبل • بفتح مثل ما انها تابعة لدم ومثله قوله
لم يمنع الشرب منها غير ان نطقت • حمامة في غصون ذات اوقار • بفتح غير وهي فاعل يمنع ومثله
قول النابغة • اتاني ابيت اللعن انك لمتني • وتلك التي تستك منها المسامع •
مقالة ان قد قلت سوف اناله • وذلك من تلقا مثلك رايع • والخامس
فمقالة بدل من انك لمتني وهو فاعل • والرواية بفتح تا مقالة لنسب لاضافتها الى ان وما في حيزها
ان المسالة من باب الاعمال وذلك ان تقطع وصل كلاهما يتوجهان على ما كنتم تزعمون كل منهما يطلبه فاعلا فيجوز
ان تكون المسالة من باب اعمال الاول الا انه ليس هنا قرينة تعين ذلك الا انه تقدم في البقرة ان مذهب البصريين
يكون اختيار اعمال الثاني ومذهب الكوفيين بالعكس فعلى اختيار البصريين يكون تقطع هو الرافع لما
كنتم تزعمون في ضل ضمير فاعل به وعلى كلا القولين فبينكم منصوب على الظرف وناصبه تقطع هو الرافع
ان الظرف صلة لموصول محذوف تقديره تقطع ما بينكم لحذف الموصول وهو ما وقد تقدم ان ذلك راي الكوفيين
وتقدم ما استشهدوا به عليه من القران العظيم وابيات العرب • واستدل القائل بذلك بقول الشاعر حيث قال
في ذلك • يديرونني عن سالم وادبرهم • وجلدة بين الانف والعين سالم • وقول الاخر في ذلك
ما بين عوف وابراهيم من نسب • الا قرابة بين الزنج والروم •
تقديره وجلدة ما بين ولا قرابة • ويدل على ذلك قراءة عبد الله ومجاهد والاعمش لقد تقطع ما بينكم • السابع
قال الزمخشري لقد تقطع بينكم لقد وقع التقطيع بينكم واذا انقطع بين الشيئين زيدا وقع الجمع بينهما
على اسناد الفعل الى مصدره بهذا التاويل قول الحسن انه لو اضمر في تقطع ضمير المصدر المفهوم منه لصار
التقدير تقطع التقطع بينكم واذا انقطع التقطع بينهم حصل الوصل وهذا ضد المقصود فاحتاج ان قال
ان الفعل استند الى مصدره بالتاويل المذكور الا ان ابا حيان اعترضه فقال نظائره انه ليس بجيد وتحريره
انه اسند الفعل الى ضمير مصدره فاضمر فيه لانه اسنده الى صريح المصدر وهو محذوف ولا يجوز حذف
الفاعل ومع هذا التقدير فليس يصح لان شرط الاسناد مفقود فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه يعني
انه لا يجوز ان يتحد الفعل والفاعل في لفظ واحد من فائدة لا تقوم مقام الفاعل ولا تعد القاعد فتقول
اذا اسند الفعل الى مصدره فاما الى مصدره الصريح من غير اضمار فلزم حذف الفاعل واما الى ضميره
تقطع التقطع وهو مثل القايم وذلك لا يجوز مع انه يلزم عليه ايضا فساد المعنى كما تقدم من انه يلزم
ان يحصل لهم الوصف قال شهاب الدين وهذا الذي اورده الشيخ لا يرد لما تقدم من قول الزمخشري على
اسناد الفعل الى مصدره بهذا التاويل وقد تقدم ذلك التاويل • واما القراءة الثانية ففيها ثلاثة اوجه
احدها انه اتسع في هذا الظرف فاسند الفعل اليه فصار اسما كسائر الاسما المتصرف فيها • ويدل على ذلك
قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب فاستعمل مجرورا بمن وقوله وبينك تجمع بينهما شهادة بينكم وحكى
سيبويه هو احمر بين العينين وقال عنترة • كما اقص الا كاهم عشية • فقربت بين الفهمين مصطلم
وقال مهلهل • كان رماحهم اشطان بير • بعيد بين حاليها جرور • فقد استعمل في هذه المواضع

كلها مضاف اليه مضمر فانه فكذا ههنا ومثله قوله ❊ وجلدة بين الانف والجلد سالم
وقوله في ذلك ❊ الا قرابة بين الزنج والروم ❊ وقول القايل في ذلك
ولم يترك النبل المخالف بينها ❊ اخا لاخ يرجو وماثورة الهند
يسوي بينها وفتحه على انها فاعل المخالف ❊ وانما بني لاضافته الى ذلك ❊ ومثله في ذلك اماما ودون كقوله
فغدت كلا الفرجين تحسب انه ❊ مولى المخافة خلفها وامامها
برفع امام كقول القايل في ذلك ❊ الم تر اني قد حميت حقيقتي ❊ وباشرت حد الموت والموت دونها
برفع دون ❊ الثاني ان بين اسم غير ظرف وانما معناها الوصل ❊ اي لقد تقطع وصلكم ثم للناس بعد
ذلك عبارتان بان مصدر كان يبين بينا بمعنى بعد فيكون من الاضداد اي انه مشترك اشتراكا لفظيا
يستعمل للوصل والفراق كالجون للاسود والابيض ❊ ويعزى هذا لابي عمرو وابن جني والمهدوي
والزهراوي وقال ابو عبيد وكان ابو عمرو يقول معنى تقطع بينكم تقطع وصلكم فصارت ههنا اسما
من غير ان يكون معها وقال الزجاج والرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم فقتلوا وصحح هولاء ان
بين بمعنى الوصل وانما انتزع ذلك من هذه الاية الكريمة وانه اريد بالبين الافتراق وذلك عن الامر البعيد
والمعنى لقد تقطعت المسافة بينكم لطولها فعبر عن ذلك بالبين ❊ فظاهر كلام ابن عطية يوذن بانه
فهمها بمعنى الوصل حقيقة ثم رده بكونه لم يسمع من العرب وهذا منه غير مرضي لان ابا عمرو وابن جني
والزهراوي والزجاج انه نقل قولهم وقوله انما انتزع من هذه الاية ممنوع بل ذلك مفهوم من لغة
العرب ولو لم يكن من نقلها الا ابو عمرو لكفى به وعبارته بانه مجاز ووجه المجاز كما قال الفارسي انه لما
استعمل بين مع الشيئين المتلابسين في نحو بيني وبينك رحم وصداقة صارت لاستعمالها في هذه
المواضع بمعنى الوصلة وعلى خلاف الفرقة فلهذا جاء لقد تقطع وصلكم ❊ واذا تقرر هذا فالقول بكونه
مجازا اولى من القول بكونه مشتركا لانه متى تعارض الاشتراك والمجاز فالمجاز خير منه عند الجمهور
وقال ابو علي ايضا ويدل على هذا المرفوع هو استعمل ظرفا لانه لا يخلو من ان يكون الذي هو ظرف اتسع
فيه او يكون الذي هو مصدر فلا يجوز ان يكون هذا القسم لان التقدير يصير لقد تقطع افتراقكم وهذا
خلاف القصد والمعنى الا ترى ان المراد وصلكم وما كنتم تتالفون عليه ❊ فان قلت كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل
واصل الافتراق والتباين قيل لما استعمله من الشيئين المتلابسين في نحو بيني وبينك شركة فذكر ما تقدم
عنه من وجه المجاز الى اخره ❊ واجاز ابو عبيدة والزجاج وجماعة قراءة الرفع قال ابو عبيد ولذلك
يقروها بالرفع لانا قد وجدنا العرب تجعل بين اسما من غير ما ويصدق ذلك قوله تعالى بلغا مجمع بينهما فجعل
اسما من غير ما ❊ وكذلك قوله تبارك وتعالى هذا فراق بيني وبينك ❊ قال وقد سمعنا في غير موضع من
اشعارها ثم ذكر ما ذكرتم عن ابي عمرو ابن العلاء قال وقراها الكسائي نصبا وكان يعتبر ما عرفه عبد الله لقد
تقطع ما بينكم وقال الزجاج والرفع اجود والنصب ❊ والمعنى لقد تقطع ما كان من الشركة بينكم الثالث
ان هذا الكلام محمول على معناه اذ المعنى لقد تفرق جمعكم وتشتت وهذا لا يصلح ان يكون تفسير اعراب
قوله تعالى ما كنتم يجوز ان تكون موصولة اسمية او نكرة موصوفة او مصدرية والعايد على
الوجهين الاولين محذوف بخلاف الثالث فالتقدير عمومهم شركا او شفعا فالعايد هو المفعول الاول وشركا
هو الثاني فالمفعول لانه محذوف اختصارا للدلالة عليهما ❊ ان قلنا اما موصولة اسمية او نكرة موصوفة
ويجوز ان يكون الحذف اختصارا ان قلنا انها مصدرية لان المصدرية لا تحتاج الى عايد بخلاف غيرها
فانها تفتقر الى عايد فلا بد من الالتفات اليه ❊ وحينئذ يلزم تقدير المفعول الثاني ومن الحذف اختصارا
بأي كتاب ام باية سنة ❊ ترى حبهم عارا علي وتحسب ❊ اي تحسب حبهم عارا علي والله سبحانه وتعالى اعلم
قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى الاية الكريمة ❊ لما قرر التوحيد واردفه بتقرير امر النبوة
وتكلم في بعض تفاريع هذا الاصل عاد الى ذكر الدلايل الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته وحكمته وعلمه
تنبيها على ان المقصود الاصل من جميع المباحث العقلية والنقلية معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله سبحانه
وتعالى قوله تعالى فالق الحب يجوز ان تكون الاضافة محضة على انه اسم فاعل بمعنى الماضي لان ذلك
قد كان ويدل عليه قراءة عبد الله فلق فعلا ماضيا ويجوز ان تكون الاضافة غير محضة على انه بمعنى الحال
والاستقبال وذلك على حكاية الحال فيكون الحب مجرور اللفظ منصوب المحل والفلق هو شق الشيء وقيده
الراغب بابانة بعضه من بعض والفلق المطمئن من الارض بين الربوتين ❊ والفلق من قوله تعالى قل اعوذ
برب الفلق ما علمه لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام حتى فلق البحر له ❊ وقيل الصبح ❊ وقيل الانهار

النار المها بقوله تعالى وجعل خلالها انهارا ❊ والفلق بالكسر بمعنى المفلوق كالنكث والنقض ❊ ومنه سمعته
من فلق فيه ❊ وقيل الفلق العجب ❊ وقيل ما يتعجب منه ❊ وقال الراجز في ذلك
واعجبا من هذه الفليقه ❊ هل تذهبن القوبا الريقه ❊
والفليق والفالق ما بين الجبلين ❊ وما بين السنامين من البعير ❊ وفسر بعضهم فالق ههنا بمعنى خالق ❊ قال
ولا يعرف هذا لغة ❊ وهذا لا يلتفت فيه لان هذا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما والضحاك رحمه الله ايضا
لا يقال ذلك على جهة التفسير للتقريب لان الفرا نقل في اللغة ان فطر وخلق وفلق بمعنى واحد والنوى
اسم جنس مفرده نواة على حد قمح وقمحة والنوى البعد ❊ ويقال نعرف البسرة وانوت واشددت نواتها
ولام النواة ياء لانقلاب نعمتها واوا والاكثر انتقار فصل قال ابن عباس رضي الله عنهما ومقاتل والضحاك
رحمهما الله فالق الحب والنوى خالق الحب قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر وقد تقدم عن الفرا نقله
ذلك لغة وقال الحسن وقتادة والسدي معناه الشق اي تشق الحبة عن السنبلة والنواة عن النخلة فتخرج
وقال الزجاج شق الحبة اليابسة والنواة اليابسة فيخرج منها ورقا اخضر وقال الشقين اللذين فيهما
اي تشق الحب عن النبات ويخرجه منه ويشق النوى عن النخل ويخرجها منها ❊ والحب جمع الحبة وهو اسم لجميع
البزور من الحب والشعير والذرة وكل ما لم يكن حبا كالتمر والمشمش والخوخ ونحوها وقال ابن الخطيب ان الشيء
قبل دخوله في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا فاذا اخرجه الموجد من العدم الى الوجود فكانه تحسب
النخل والتوم شق ذلك العدم وفلق به واخرج ذلك الحدث من ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد حمل
الفالق على الموجد والمحدث المبدع فاذا عرفت ذلك فنقول اذا وقعت الحبة او النواة في الارض ثم
تم مر عليها مدة اظهر الله في تلك الحبة او النواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهوى واما الشق الذي
في اسفل تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهوى بالشجرة الهابطة في الارض ثم ان ههنا
عجايب احدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوى في عمق الارض فكيف تولدت منه الشجرة الصاعدة
في الهوى وان كانت تقتضي الصعود في الهوى فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولدت منها
هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكونه طبيعة احدى الشجرتين مضادا لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا
ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الابداع والايجاد والتكوين والاختراع ❊ وثانيها ان
باطن الارض صلب كيف لا تبعد المسلة القوية فيه فلا تغوص السكين الحادة فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك
العروق في غاية الرقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوته لصار كالماء ثم انها مع غاية
لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص في باطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه
القوة الشديدة لهذه الاجرام التي في غاية اللطافة لا بد ان يكون بتقدير العزيز الحكيم ❊ وثالثها ان يتولد من تلك
النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبايع مختلفة فان قشر تلك الحبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل تلك
القشر جرم الخشبة وفي داخل تلك جسم لطيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها
ويتولد من الاغصان الاوراق والازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من
القشور كالجوز واللوز فان قشره الاعلى هو الجرم الاخضر وتحت القشر الذي يشبه الخشب وتحته القشر
الذي كالغشا الرقيق المحيط باللب وذلك اللب تشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشرة وعلى جرم
لطيف هو الدهن وهو المقصود الاصل فتولد هذه الاجسام المختلفة في طباعها وصفاتها والوانها واشكالها
وطعومها مع تاثرات الطبايع والفصول الاربعة والطبايع الاربع تدل على انها انما حدثت بتدبير العليم
الحكيم المختار القادر لا بتدبير الطبايع والعناصر ❊ ورابعها انك قد تجد الطبايع الاربع حاصلة
في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس
وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس وماوه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبايع المتضادة والخواص
المتنافرة عن الحبة الواحدة لا تكون الا بايجاد الفاعل المختار ❊ وخامسها انك تجد احوال الفواكه مختلفة
فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها تكون الفاكهة في الخارج وتكون
الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها تكون النواة لها لب كالمشمش والخوخ وبعضها لا لب له كنوى التمر
وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة في
الفواكه ❊ وايضا الحبوب المختلفة في الاشكال والصور ❊ فشكل الحنطة كانها نصف دايرة وشكل الحمص
على وجه اخر ❊ فهذه الاشكال المختلفة لا بد ان تكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على
ذلك الشكل ❊ وايضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذا الحيوان وسما لحيوان اخر فاختلاف هذه الصفات

والاحوال مع اتحاد الطبايع وتاثير الكواكب يدل على انها انما حصلت بتخليق الفاعل الحكيم وسادسها
انك تجد في الورقة الواحدة من اوراق الشجر خطا واحدا مستقيما في وسطها كانه بالنسبة الى تلك الشجرة كالنخاع
بالنسبة الى بدن الانسان فكما انه يتفرق من النخاع اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال
ينفصل عن كل شعبة شعب اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج من الحس والابصار لدقته وكذلك في تلك الورقة
ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خطوط مختلفة وعن كل منها خطوط اخرى ارق من الاولى ولا يزال
كذلك حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المذكورة
في تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة في تلك المجاري الضيقة فالوقوف على عناية حكمة الخالق
جل وعلا في ايجاد تلك الورقة الواحدة واختلاف اشكال الاوراق تودل ان عنايته في ايجاد جملة الشجر
اكمل واذا عرفت انه تبارك وتعالى انما خلق النبات لمصلحة الحيوان وان الانسان اكمل ولما علمت ان المقصود
من تخليق تلك الحيوانات علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تبارك وتعالى انما خلق النبات
والحيوان ليكون غذاء ودواء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة
والخدمة لقوله تبارك وتعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون **قوله تعالى** يخرج يجوز
فيه وجهان احدهما انها جملة مستانفة فلا محل لها والثاني انها في محل رفع خبرا ثانيا لان قوله يخرج يجوز
فيه وجهان احدهما انه معطوف على فالق ولم يذكر الزمخشري غيره اي الله فالق ومخرج اخبر فيه بهذين الخبرين
وعلى هذا فيكون يخرج على وجهيه وعلى كونه مستانفا يكون معترضا على جهة البيان لما قبله من معنى الجملة
والثاني انه يكون معطوفا على يخرج وهل يجعل الفعل في تاويل اسم واقع موقع خبر ثان فكذلك عطف عليه
اسم صريح ومن عطف الاسم على الفعل لكون الفعل بتاويل اسم قول الشاعر في ذلك
فالفيته يوما يبير عدوه • ومجر عطا يستحق المعابرا • وقول القايل في ذلك
بات يعشيها بعضب باتر • يقصد في اسوقها وجاير • اي مسرف وامضى جاير وقاصد
الحي اسم لما يكون موصوفا بالحيوة والميت اسم للخالي عن صفة الحياة وعلى هذا فالنبات لا يكون
حيا وفي تفسير هذا الحي والميت قولان الاول حمل هذا اللفظ على الحقيقة قال ابن عباس رضي
الله عنهما اخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من الحي نطفة ميتة ويخرج من البيضة فروجة حية
ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة القول الثاني يحمل على المجاز من النبات الخضر من الحب اليابس ويخرج من
الحب اليابس من النبات الحي النامي قال ابن عباس رضي الله عنهما يخرج المومن من الكافر كما في حق
ابرهيم عليه الصلاة والسلام ويخرج الكافر من المومن كما في حق ولد نوح عليه الصلاة والسلام ثم
ويخرج الكافر من المومن والعاصي من المطيع وبالعكس وقرا نافع وحمزة والكسائي وعن عاصم الميت بتشديد
الياء في الكلمتين والباقون بالتخفيف فيهما **قوله تعالى** ذلكم الله ربكم قيل معناه ذلكم اسم المبدع
الخالق النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون تصرفون عن الحق في اثبات القول بعبادة الاصنام
وقيل المراد انكم لما شاهدتم انه تبارك وتعالى يخرج الحي من الميت ثم شاهدتم انه اخرج البدن الحي
من النطفة الميتة فكيف تستبعدون ان يخرج البدن من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود منه
الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما يمتنع الانقلاب من احد
الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من الثاني الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد
الحياة وجب ايضا حصول الحياة بعد الموت فعلى كلا التقديرين يخرج منه جواز القول بالبعث
والنشر والله اعلم **فصل** تمسكوا بقوله فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس مخلوق الله تعالى
لانه لو خلق الافك فيه فكيف يليق به ان يقول مع ذلك فانى تؤفكون والجواب ان القدرة بالنسبة
الى الضدين متساوية فرجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد بل
يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون وان توقف ذلك المرجح على حصول
مرجح وهو الداعية الجازمة الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى وعند حصولها
يجب الفعل ويلزمكم كما الزمتمونا **قوله تعالى** فالق الاصباح الاية الكريمة هذا نوع اخر من دلايل
وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع الاول من دلالة النبات والحيوان والنوع الثاني من
انواع الفلك وقوله تعالى فالق الاصباح نعت لاسم الله تعالى وهو كقوله سبحانه وتعالى فالق الحب
فيما تقدم والجمهور على كسر همزة الاصباح وهو المصدر يقال اصبح يصبح اصباحا وقال الليث
والزجاج ان الصبح والصباح والاصباح واحد وهما اول النهار وكذا الفراء وقيل هو اضا الفجر نقل

ذلك

ذلك عن مجاهد والظاهر ان الاصباح في الاصل مصدر كالاقبال والادبار سمي به الصبح وكذا الامسا
قال امرؤ القيس • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح وما الاصباح فيك بامثل
وقال الحسن وابو رجاء وعيسى بن عمر الاصباح بفتح الهمزة وهو جمع صبح نحو قفل واقفال وبرد وابراد
وينشد قوله • افني رباحا وبني رباح • تناسخ الامسا والاصباح • بفتح الهمزة عن الامسا
والاصباح على انها جمع مسي وصبح وبكسرهما على انهما مصدران وقري فالق الاصباح بفتح الاصباح
على حذف التنوين لالتقاء الساكنين كقول القايل في ذلك • ولا ذاكر الله الا قليلا • وقري والمقيمي
الصلاة وكذا العذاب بالنصب حملا للنون والتنوين الا ان سيبويه رحمه الله تعالى لا يجيز حذف
التنوين لالتقاء الساكنين الا في شعر وقد اجازه المبرد في الشعر وقرا النخعي وابو حيوة فلق
فعلا ماضيا وقد تقدم ان عبد الله قرا الاولى كذلك وهذا اول دليل على ان قراءة عندهم سنة المذكورة
بعكسه قال الزمخشري فان قلت ما معنى فلق الصبح والظلمة هي التي تنفلق عن الصبح كما قال
تفري ليل عن بياض نهار قلت فيكون فيه وجهان احدهما ان يراد فالق ظلمة الاصباح يعني على انه
حذف مضاف والثاني ان يراد فالق الاصباح الذي هو عمود الفجر ان انصدع وسموا الفجر فلقا بمعنى
مفلوق قال الطائي • فازرق الفجر يبدو قبل ابيضه • وقرئ فالق وجاعل بالنصب على المدح انتهى
وانشد غيره في ذلك • فانشق منها عمود الفجر جافلة • عدو النحوص تخاف القانص اللحما
قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح قال تبارك وتعالى فالق الاصباح يعني
الصبح وقيل ان الاصباح مصدر سمي به الصبح كما تقدم **قوله تعالى** وجاعل الليل قرا الكوفيون
جعل فعلا ماضيا والباقون بصيغة اسم الفاعل والرسم يحتملهما والليل منصوب عند الكوفيين بمقتضى قراءتهم
ومجرور عند غيرهم ووجه قراءتهم له فعلا مناسبة ما بعده فان بعده افعالا ماضية نحو جعل لكم النجوم وهو
الذي انشا الى اخر الايات ويكون سكنا اما مفعولا ثانيا على ان الجعل بمعنى التصيير وهو الظاهر ويؤيده قراءة الكوفيين
والماضي عند البصريين لا يعمل الا مع الخلاف لبعضهم في منع اعمال المعرف بال فيهما والكسائي فيهما مطلقا
فاذا تقرر ذلك فسكنا منصوب بفعل مضمر عند البصريين وعلى مقتضى مذهب الكسائي ينصبه به وزعم
ابو سعيد السيرافي ان اسم الفاعل المتعدي الى اثنين يجوز ان يعمل في الثاني وان كان ماضيا قال لانه بالاضافة
اشبه المعرف بال فيعمل مطلقا فعلى هذا سكنا منصوب به واما اذا قلنا انه بمعنى الحال والاستقبال فنصبه
به وسكن فعل بمعنى مفعول كالقبض بمعنى مقبوض ومعنى سكنا اي يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استيناسا به
واسترواحا اليه من زوج وحبيب ومنه قيل للبلد سكنا لانه يستانس بها الا ترى كيف سموها المونسة **قوله**
تبارك وتعالى والشمس والقمر حسبانا قرا الجمهور بنصب الشمس والقمر وهي واضحة على قراءة الكوفيين اي
بعطف هذين المنصوبين على منصوبين بجعل حسبانا فيه الوجهان في سكنا من المفعول الثاني والحال
واما على قراءة الجماعة فانه اعتقدنا كونه ماضيا فلا بد من اضمار فعل ينصبهما اي وجعل الشمس وان قلنا انه
غير ماض فيوجب سيبويه ايضا ان النصب باضمار فعل تقول هذا ضارب زيدا الان او غدا وعمرا اي
ينصب عمرا بفعل مقدر لا على موضع المجرور وينشدون في ذلك
هل انت باعث دينار لحاجتنا • او عبد رب اخا عون بن مخراق
بنصب عبد وهو محتمل الى الوجهين من المذهبين وقال الزمخشري او يعطفا على محل الليل فان قلت
كيف يكون لليل محل والاضافة حقيقية لان الفاعل المضاف اليه في معنى المضي ولا تقول زيد ضارب عمرا امس
قلت ما هو بمعنى الماضي وانما هو دال على فعل مستمر يعني فيكون عاملا ويكون المجرور اذا ذاك بعده
موضع فتعطف عليه الشمس والقمر قال وهذا ليس بصحيح اذ كان لا يتقيد بزمن خاص وانما هو الاستمرار
فلا يجوز له ان يعمل ولا لمجروره محل وقد نصوا على ذلك وانشدوا عليه قول القايل
القيت كاسهم في ثغر مظلمة • فليس الكاس هنا مقيدا بزمان واذا تقيد بزمان فاما ان يكون
ماضيا دون ال فلا يعمل عند البصريين او بال او حالا او مستقبلا فيعمل فيضاف على ما تقرر في النحو
ثم قال وعلى تسليم تقدير ان الذي للاستمرار يعمل فلا يجوز العطف على محل مجروره بل مذهب سيبويه
رحمه الله في الذي بمعنى الحال والاستقبال انه لا يجوز العطف على محل مجروره بل على النصب بفعل مقدر
لو قلت هذا ضارب زيد وعمرا ولم يكن نصب عمرا على المحل على الصحيح وهو مذهب سيبويه لان شرط
العطف على الموضع مفقود وهو ان يكون بمحرز لا يتغير وهذا موضح في علم النحو قال شهاب الدين
وقد ذكر الزمخشري في اول الفاتحة في مالك يوم الدين انه لما لم يقصد به زمان صارت اضافته

محضه فلذلك وقع صفة للمعارف فمن لا زم قوله انه لم يتعرف بالاضافة ان لا يعمل لان العامل في نيه
الانفصال كان نكره فلا يقع صفة الى المعرفة وهذا احسن وحيث يرد عليه بقوله وقد تقدم • وقرا ابو حيوه
والشمس والقمر جرا نسقا على الليل • وقرى شاذا والشمس والقمر رفعا على الابتدا وكان من حقه ان يقرا حسبان
رفعا على الخبر • واما قراة نصبا فالخبر حينئذ محذوف تقديره مجعولا وحسبانا او مخلوقان حسبانا
فان قلت لا يمكن في هذه القراة رفع حسبان يلزم الفارسي بذلك لان الشمس والقمر ليسا نفس الحسبان
والجواب انهما في قراة النصب اما مفعولان اولان وحسبان ثان واما صاحبا حال وحسبان حال
والمفعول الثاني هو الاول والحال لابد وان يكون صادقه على ذي حال فمهما كان الجواب لكم كان لنا
والجواب ظاهر مما تقدم والحسبان فيه قولان احدهما انه جمع حساب كركاب وركبان وشهاب
وشهبان وهذا قول ابي عبيد والاخفش وابو الهيثم والمبرد وقال ابو البقا هو جمع حسبانه وهو غلط
لان الحسبانه القطعه من النار وليس المراد ذلك قطعا • وقيل بل هو مصدر كالرجحان والنقصان والخسران
واما الحساب فهو اسم لا مصدر • وهذا قول ابن السكيت • وقال الزمخشري الحسبان بالضم مصدر
حسبت يعني بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر يعني بالكسر • ونظيره الكفران والشكران وقيل بل الحسبان
والحسبان مصدر • وهو قول احمد بن يحيى • وانشد ابو عبيد عن ابي زيد في مجي الحسبان مصدرا قوله

على الله حسباني اذا النفس اشرفت • على طمع او خاف شيء ضميرها

فانتصاب حسبانا على ما تقدم من المفعولية او الحالية • قال ثعلب عن الاخفش انه منصوب على اسقاط الخافض
فالتقدير يجريان بحسبان وقوله تعالى الم يخلقت طينا اي من طين وقوله ذلك اشارة الى ما تقدم من الفلق والجعل
وجميع ما تقدم من الاخبار في قوله فالق الحب الى حسبانا • ومعنى الاية الكريمة جعل الشمس والقمر حسبان بمعلوم
لا يجاوزانه حتى ينتهيا الى اقصى منازلهما ذلك تقدير العزيز العليم فالعزيز اشارة الى كمال والعليم اشارة الى
كمال علمه • فالمعنى ان تقدير اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهياتها المحدودة وحركاتها المقدره
بالمقادير المخصوصة في السطور والسرعة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات
وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات وذلك مختص بالفاعل المختار **قوله تعالى**
وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر الاية الكريمة وهذا دال على كمال القدرة فقوله
سبحانه وتعالى جعل لكم النجوم الظاهر ان جعل بمعنى خلق فتكون متعدية لواحد ولكم متعلق بجعل وكذا لتهتدوا
فان قيل كيف يتعلق حرفي جر متحدان في اللفظ في المعنى فالجواب ان الثاني بدل من الاول بدل اشتمال
باعادة العامل فان لتهتدوا جار ومجرور اذ اللام لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان عند البصريين
وقد تقدم تقريره جعل لكم النجوم لاهتدائكم ونظيره قوله تبارك وتعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم فلبيوتهم بدل لمن يكفر باعادة العامل • وقال ابن عطية قد يمكن ان يكون بمعنى صير ويقدر
المفعول الثاني لتهتدوا اي جعل لكم النجوم هداية • قال ابو حيان وهو ضعيف لندور حذف احد مفعولي
ظن واخواتها • قال شهاب الدين رحمه الله تعالى لم يدع ابن عطية حذف المفعول الثاني حتى يجعله
ضعيفا انما قال انه لتهتدوا اي فيقدر متعلق الحال الذي وقع مفعولا ثانيا كما يقدر في نظايره والتقدير
جعل لكم النجوم هداية فلاتضاح المعنى وبيانه والنجوم معروفة وهي جمع والنجم في الاصل مصدر يقال
نجم الكواكب ينجم نجما ونجوما فهو ناجم ثم اطلق على الكوكب مجازا فالنجم يستعمل مرة اسما للكواكب ومرة
لمصدرا منه نجم النبت اي طلع ونجم قرن الشاة وغيرها والنجم من النبات ما لا ساق له والشجر
ماله ساق والتنجيم التفريق • ومنه نجوم الكتابة تشبيها بتفرق الكوكب **فصل** معنى الاية الكريمة
خلق النجوم لتهتدوا بها الى الطريق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا وهو ان السائر
في البحر والقفار يهتدي بها في الليل الى مقصده والى القبلة وايضا انها زينة الى السما كما قال تعالى ولقد زينا
السما الدنيا بمصابيح • وقال عز وجل انا زينا السما الدنيا بزينة الكواكب من منافعها ايضا كونها رجوما للشياطين
ثم قال قد فصلنا الايات لقوم يعلمون • وفيه وجوه احدها ان هذه النجوم كما تمكن ان يستدل بها
على معرفة الصانع الحكيم وقدرته وعلمه • والثاني ان يكون المراد هاهنا من العلم العقل فيكون
نظير قوله تعالى في سورة البقره ان في خلق السموات والارض الى قوله تعالى لايات لاولي الالباب • الثالث
ان المراد من قوله لقوم يعلمون اي لقوم يتفكرون ويتاملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من
الشاهد الى الغايب **قوله تعالى** وهو الذي انشاكم من نفس واحدة وحوى عليها السلام مخلوقة من ضلع
من اضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة • فان قيل فما القول في عيسى عليه الصلاة والسلام فالجواب

انه مخلوق من سيدتنا مريم عليها الصلاة والسلام التي هي مخلوقة من والديها فان قيل اليس القران الكريم دال
على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك فالجواب ان كلمة من تفيد ابتدا الغاية
ولا نزاع ان ابتدا الغاية تكون عيسى عليه الصلاة والسلام كان من مريم عليها السلام وهذا القدر كان في صحة
هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله تعالى انشاكم وبين خلقكم لان انشاكم يفيد انه خلقكم لا ابتدا
ولكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من ابوين كما يقال في النبات انه تبارك وتعالى انشاها بمعنى النمو
والزيادة الى وقت لانهاية **قوله تعالى** فمستقر قرا ابن كثير وابو عمرو بكسر القاف والباقون
بفتحها واما مستودع فالكل قرؤوه مفتوح الدال وقد روى الاهوزي عن ابي العلا كسرها فمن الثاني حصل
مستقر اسم فاعل والمراد به الاشخاص وهو مبتدا محذوف الخبر اي فمنكم مستقر اما في الاصلاب او البطون
او القبور وعلى هذه القراة يتبين ان يكون مستودع بفتح الدال وجوز ابو البقا في مستقر بكسر القاف ان
يكون مكانا وفيه بدا قال فيكون مكانا مستقرا لكم انتهى يعني والتقدير ولكم مكان مستقر وهذا
ليس بظاهر البتة اذ المكان لا يوصف بكونه مستقرا بكسر القاف بل بكونه مستقرا فيه واما مستودع بفتحها
فيجوز ان يكون اسم مفعول وان يكون مكانا وان يكون مصدرا فيقدر الاول فمنكم مستقر في الاصلاب ومستودع
في الارحام او مستقر في الارض ظاهرا ومستودع فيها باطنا ويقدر الثاني فمنكم مستقر ولكم مكان تستودعون
فيه ويقدر الثالث فمنكم مستقر ولكم استيداع واما من فتح القاف يجوز فيه وجهان فقط ان يكون مكانا
وان يكون مصدرا اي فلكم مكان تستقرون فيه وهو الصلب او الرحم او الارض ولكم استقرار فيما تقدم وبعض
ان يكون اسم مفعول لان فعله قاصر لا يبنى منه اسم مفعول فيكون اسم مكان والمستقر هو بمنزلة المقر واذا كان
كذلك لم يجز ان يكون خبره المضمر منكم بل يكون خبره لكم فمعناه بخلاف مستودع حيث جاء فيه الاوجه الثلاثه
وتوجه قراة ابي عمرو في روايته الاعور عنه في مستودع بالكسر على ان يجعل الانسان كانه مستودع رزقه
واجله حتى اذا نفد كانه رديما وبما بجاز حسن ويويد قول الشاعر في ذلك

وما المال والاهلون الا ودايعة • ولابد يوما ان ترد الودايع

والانشا الاحداث والتربية ومنه انشا السحاب وقال تعالى امن ينشا في الحلية وهذا يراد به التربية
واكثر ما يستعمل الانشا في احداث الحيوان وقد جاء في غيره قال تبارك وتعالى وينشئ السحاب الثقال
والانشا قسيم الخبر وهو ما لم يكن له خارج وهل هو مندرج في الطلب او بالعكس وقسم براسه خلاف
وقيل على سبيل التعريف مقارنة اللفظ لمعناه قال الزمخشري فان قلت فلم يعلمون مع ذكر النجوم
يفقهون مع ذكر انشا بني ادم قلت كان انشا الانس من نفس واحدة وتصريفهم على احوال مختلفه الطف وادق
صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له **فصل** قال ابن
عباس رضي الله تعالى عنهما في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع الاصلاب قال كريب كتب
عبد بن عباس رضي الله عنهما فسالته عن هذه الاية الكريمة فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم
ثم تقر في الارحام ما انشا قال سعيد بن جبير قال ابن عباس رضي الله عنهما هل تزوجت قلت لا قال انه ما
كان مستودع فيخرجه الله عز وجل ويويده ان النطفه لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا فلما كان المكث في
الرحم اولا وقيل المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفه حصلت في صلب الاب لا من قبل الغير
وحصل في رحم الام بفعل الغير فاشبهت الوديعة كان الرجل ما كان مستقرا عنده وقال الحسن المستقر حاله بعد
الموت والمستودع حاله قبل الموت لكونها اشبه الوديعه لكونها مشرفة على الذهاب والذهاب وقيل العكس وقال
مجاهد مستقر على ظهر الارض ومستودع عند الله في الاخرة لقوله عز وجل ولكم في الارض مستقر ومتاع الى
حين وقيل المستودع القبر والمستقر الجنة والنار وقال ابو مسلم تقديره هو الذي انشاكم من نفس واحدة
فمنكم ذكر ومنكم انثى الا انه تبارك وتعالى يعبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد في صلبه وتستقر هناك
ويعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها شبيه بالمستودع لتلك النطفة • والمقصود من ذكر هذه التفاوت في
الصفات ان هذا الاختلاف لا بد له من سبب وموثر وذلك هو الفاعل المختار الحكيم **قوله تعالى**
وهو الذي انزل من السما ما فالاية الكريمة وهذا نوع خامس من الدلايل كمال قدرة الله تبارك وتعالى وعلمه وحكمته
ورحمته واحسانه **قوله تعالى** فاخرجنا فيه التفات من غيبة الى تكلم بنون العظمة والبا في به للسببية
وقوله تعالى نبات كل شيء قيل المراد كلما يسمى نباتا في اللغة وقال الفرا رزق كل شيء اي ما يصلح غذا لكل شيء
فيكون مخصوصا بالمتغذى به وقال الطبري هو جميع ما ينمو من الحيوان والنبات والمعادن لان كل ذلك
يتغذى بالما ويترتب على ذلك صناعة اعرابية واذا قلنا بقول غير الفرا كانت الاضافة راجعة في المعنى الى

اضافة شبه الصفة لموصوفها اذ يصير المعنى على ذلك فاخرجنا به كل شي منبت فان النبات بمعنى المنبت
وليس مصدرا كما في انبتكم من الارض نباتا واذا قلنا بقول الفراء والقراءة في هذه الاية الكريمة فولان المتقدم كان
فانه قال رزق كل شي قال وكذلك جاء التفسير وهو وجه الكلام وقد يجوز في العربية ان يضيف النبات
الى كل شي وانت تريد بكل شي النبات ايضا فيكون مثل قوله حق اليقين هو الحق فصل هذه الاية الكريمة
نزول المطر من السما قال الجبائي ان الله تبارك وتعالى ينزل الما من السما الى السحاب ومن السحاب الى الارض لظاهر
النص قالت الفلاسفة ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن ثم تصعد وترتفع الى الهوا فينعقد الغيم منها
ويتقاطر ذلك المطر وقيل المراد انزل من جانب السما وسمي السحاب سما لان العرب تسمي كل ما فوقك سما كما
البيت ونقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس رضي الله عنهما يريد بالما ههنا المطر ولا تنزل نقطة
من الما الا ومعها ملك قوله تعالى فاخرجنا به نبات كل شي يدل على ان اخراج النبات بواسطة الما
يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه قال الفراء هذا الكلام يدل على انه اخرج به نبات كل شي وليس المراد
كذلك وكان المراد فاخرجنا بعد قوله انزل فيه التفات وهو من الفصاحة مذكور في قوله تبارك وتعالى
حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وقوله تبارك وتعالى فاخرجنا هذه تسمى نون العظمة لا نون الجمع
كقوله تعالى انا ارسلنا انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه في ليلة القدر قوله تعالى فاخرجنا
منه في الهاء وجهان احدهما ان يعود على النبات وهو الظاهر ولم يذكر الزمخشري غيرها وتكون من على بابها
لابتداء الغاية وتكون للتبعيض وليس كذلك والثاني يعود على الما وتكون من سببية وذكر ابو البقا رحمه
الله الوجهين فقال فاخرجنا منه اي بسببه ويجوز ان تكون الها في منه راجعة ويجوز ان تكون الها في منه
راجعة على النبات وهو الاشبه وعلى الاول يكون فاخرجنا بدلا من اخرجنا الاول اي انه يكتفى في المعنى
بالاخبار بهذه الجملة الثانية والا فالبدل الصناعي لا يظهر فالظاهر ان فاخرجنا عطف على فاخرجنا
الاول وقال ابو حيان واجاز ابو البقا رحمه الله ان يكون بدلا من فاخرجنا قلت انما جعل بدلا
بناء على عود الضمير في منه على الما فلما يصح ان يحكى عنه انه جعل بدلا مطلقا لان البدلية لا تتصور على جعل الها
في منه عايدة على النبات والخضر بمعنى الاخضر كعور واعور قال ابو اسحق يقال اخضر يخضر فهو خضر كاعور
فهو عور واعور والخضرة احد الالوان وهي بين البياض والسواد ولكنها الى السواد اقرب ولذلك اطلق
الاسود على الاخضر وبالعكس ومنه سواد العراق لخضرة ارضه بالشجر وقال تبارك وتعالى مدهامتان اي
شديد بالسواد اوبهما والمخاضرة مبايعة الخضرة والثمار قبل بلوغها والخضيرة نخلة ينتثر بسرها اخضر
وقوله عليه الصلاة والسلام اياكم وخضراء الدمن بعد نشره رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله المراة الحسنا
في المنبت السوء والدمن مطارح الزبالة وما يستقذر فقد ينبت فيها ما يستحسنه الراي قال الليث الخضر
في كتاب الله الزرع وكل نبات من الخضر وقال ابن عباس رضي الله عنهما يريد القمح والشعير والسلت والذرة
والارز والمراد بهذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه قوله تعالى
نخرج منه اي من الخضر والجمهور على ان نخرج مسند الى ضمير المتكلم نفسه وقرا ابن محيصن والاعمش
يخرج بيا الغيبة مبنيا للمفعول حيث قام مقام فاعله وعلى كلتا القراءتين الجملة صفة لخضرا وهذا هو
الظاهر وجوزوا فيها ان تكون مستانفة ومتراكبا رفعا ونصبا لصفة حب باعتبارين والمعنى ان تكون
الحبات متراكبة بعضها فوق بعض مثل سنبل البر والشعير والارز وساير الحبوب ويحصل فوق السنبلة
اجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من الجملة اوجه احسنها ان يكون من النخل خبرا مقدما ومن طلعها
بدل بعض من كل باعادة العامل فهو كقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر وقنوان مبتدا موخر وهذه الجملة ابتدائية عطف على الفعلية قبلها الثاني ان يكون قنوانا
فاعلا بالجار قبله وهو من النخل ومن طلعها على ما تقدم من البدلية وذلك على راي الاخفش الثالث
ان تكون المسئلة من باب التنازع يعني ان كلا من الجارين يطلب قنوانا على انه فاعل على راي الاخفش
فان اعملت الثاني وهو مختار قول البصريين اضمر في الاول وان اعملت في الاول كما هو مختار قول
الكوفيين اضمرت في الثاني قال ابو البقا والوجه الاخر ان ترفع قنوان على انه فاعل من طلعها
فيكون في من النخل ضمير يفسره قنوان وان رفعت قنوان بقوله ومن النخل على قول من اعمل اول الفعلين
جاز وكان في من طلعها ضمير الرابع ان تكون قنوان مبتدا ومن طلعها الخبر وفي من النخل
ضمير تقديره وينبت من النخل شي او ثمر ويكون من طلعها بدلا منه قاله ابو البقا رحمه الله وهذا لا ينبغي
لانه بعد ان جعل من طلعها فكيف يجعل بدلا منه لان من النخل خبر المبتدا فالجواب انه قد تقدم هذا الوجه

وجمله

وجمله مقابلا لهذا فلابد ان يكون هذا غيره فانه قال قبل ذلك وفي رفعه وجهان احدهما هو مبتدا وفي خبره
وجهان احدهما هو من النخل ومن طلعها بدل باعادة الجار قال ابو حيان وهذا اعراب تخليط الخامس ان يكون
مبتدا محذوف الخبر لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجه من طلع النخل قنوان هذا نص الزمخشري وهو كما قال
ابو حيان لا حاجة اليه لان الجملة مستقلة في الاخبار بدونه السادس ان يكون من النخل متعلقا بفعل
مقدر ويكون من طلعها قنوان جملة ابتدائية في موضع المفعول بنخرج اليه ابن عطية فانه قال ومن النخل
تقديره ونخرج من النخل ومن طلعها قنوان ابتدا خبر مقدم والجملة في مفعوله اذا كان الفعل مما يعلق وكان في
الجملة مانع يمنع من العمل في شي من مفرداتها على ما شرح ويخرج ليس مما تعلق وليس في الجملة ما يمنع العمل
في مفرداتها اذ لو تسلط الفعل على شي من مفردات الجملة لكان التركيب ويخرج من النخل من طلعها قنوان معطوف
عليه نحو ضرب في الدار زيدا وفي السوق عمرو اي يعطف قنوان على حب ومن النخل يعطف على منه ثم قال ويجوز
ان يكون مبتدا وخبرا وهو الاوجه والقنوان جمع لقنو كالصنوان جمع لصنو والقنو العذق بفتح العين وهو
عنقود النخلة ويقال له الكناسة قال امرو القيس وفرع يغشى المتن اسود فاحم اثيث كقنو النخلة المتعثكل
وقال الاخر فاثت اعاليه وادت اصوله ومال بقنوان من البسر احمرا
والقنوان جمع تكسير قال ابو علي الكسرة التي في قنوان ليست التي كانت في قنو لان تلك حذفت في التكسير
واعقبتها كسرة اخرى كما قدر بغير كسرة هجان جمع غير كسرته مفردا فكسرة ظرف قال الواحدي رحمه الله
وهذا بر صحة الضمة في اخر منصوب على قول من قال بان الجار بالضمة ليست التي فيه في قول من قال يا حار
يعني بالكسر وفيه لغات الحجاز قنوان بكسر القاف وهي قراءة الجمهور وقرا الاعمش والخفاف عن ابي عمرو رضي الله
عنه والاعرج بضمها ورواها السلمي عن علي بن ابي طلحة وهي لغة قيس ونقل ابن عطية عكس هذا
فجعل الضم لغة الحجاز فانه قال وروي عن الاعرج ضم القاف على انه جمع قنو بضم القاف قال الفراء وهي لغة
قيس واهل الحجاز والكسر اشهر في العرب واللغة الثالثة فتح القاف وهي قراءة ابي عمرو رحمه الله تعالى
في رواية هرون عنه وخرجها ابن جني على انها اسم جمع لا جمعا اذ ليس في صيغ الجموع ما هو على وزن فعلان
بفتح الفا ونظره الزمخشري بركب وابو البقا رحمه الله بالباقر ونظر ابي البقا اولى لانه خلاف في الباقر انه
اسم جمع واما ركب ففيه خلاف لابي الحسن مشهور ويدل على ذلك ايضا سمع في المفرد واللغة الرابعة
قنيان بضم القاف مع اليا دون الواو والخامسة قنيان بكسر القاف مع اليا ايضا وهاتان لغة تميم وربيعة
واما المفرد فلا يقولونه بالياء اصلا وسوا كسروا القاف او ضموها فلا يقولون الا قنوا وقنوا ولا يقولون قنيا
ولا قنيا فخالف الجمع مفرده في المادة وهو غريب واختلف في مدلول القنو فقيل هو الجمار وهذا يكاد يكون
غلطا وكيف يوصف بكونه دانيا اي قريب الخف والجمار انما هو في قلب النخلة والمشهور انه العذق
كما تقدم ذلك وقال ابن عباس رضي الله عنهما يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها
وروي عنه انه قال قصار النخل اللاصقة عذوقها بالارض وقال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان
ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم البرد وقيل ايضا ذكر الدانية
القريبة وترك البعيدة لان النعمة في القريبة اكثر قال ابو عبيدة وان اثنت قنوا قلت قنوان بكسر
النون ثم جا جمعه على لفظ الاثنين مثل صنو وصنوان والاعراب على النون في الجمع وليس لهما في كلام العرب
نظير قال القايل في ذلك وما بقنوان من البسر احمرا قال شهاب الدين اذا وقف على قنوان المثنى
رفعا وعلى قنوان جمعا وقع الاشتراك اللفظي الا ترى انك اذا قلت عندي قنوان ووقفا احتمل ما ذكرته من التثنية
والجمع فاذا وصلت وقع الفرق ايضا بوجوه احدها انقلاب الالف يا نصبا وجرا في التثنية نحو رايت
قنويك وصنويك ومنها حذف نون التثنية اضافة وثبوت النون في الجمع نحو جا قنوان وصنوان
ومنها في النسب فانك تحذف علامتي التثنية قنوي وصنوي ولا تحذف الالف والنون اذا اردت
الجمع تصحيحا وذلك ان كلا منهما الحق اخر علامتان في حال الجمع مزيدتان ولم يتغير معهما بنا الواحد وصوان م
والفرق ما تقدم وايضا فان الجمع من قنوان وصنوان انما فيهما صيغة فعلان لا من الزيادتين بخلاف الزيدين
فان الجمع فهما منهما وقال الراغب بعد ان ذكر انه العذق والقناة تشبه القنو في كونهما غصنين
واما القناة التي يجري فيها الما فقيل لها ذلك لانها تشبه القناة في الخط والامتداد وقيل اصلها
من قنيت الشي اذا ادخرته لانها مدخرة للما وقيل هي من قاناه اذا خالطه قال امرو القيس
كبكر المقاناة البياض بصفرة غذاها نمير الما غير محلل
واما القناة احدداب في الانف يشبه بالهيئة بالقناة يقال رجل اقنى وامراة قنوا كاحمر وحمرا والطلع

ما يخرج من النخلة في اكمامه قال ابو عبيدة الطلع الكفرى قبل ان ينشق من الاغريض والاغريض يسمى
طلعا ايضا يقال اطلعت النخلة اذا اخرجت طلعها بطلع اطلاعا وطلع الطلع طلوعا فقد تواين الاسناد
وانشد بعضهم في مراتب ما يثمره قول الشاعر

ان شئت ان تضبط يا خليلي ٭ اسماء ما تثمره النخيل
فاسمعه موصوفا على ما اذكر ٭ طلع وبعده خلال يظهر
وبلح ثم يليه بسر ورطب ٭ تجنيه ثم تمر
فخذه انواعها يا صاح ٭ مضبوطة عن صاحب الصحاح

قوله تعالى وجنات الجمهور على كسر التاء من جنات لانها منصوبة نسقا على نبات فاخرجنا بالماء النبات وجنات وهو من عطف الخاص على العام تشريفا لهذين الجنسين على غيرهما كقوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال وعلى هذا فقوله ومن النخل من طلعها قنوان جملة معترضة وانما جرت هذه الجملة معترضة وابرزت في صورة المبتدا والخبر تعظيما للمنة لانه من اعظم قوت العرب ولانه جامع بين التفكه والقوة ويجوز ان ينتصب جنات نسقا على خضرا وجوز الزمخشري وجعله الاحسن ان ينتصب على الاختصاص كقوله والمقيمين الصلاة قال الفضل رحمه الله وهذين الصنفين وكلامه يفهم ان القراءة عنده برفع جنات والقراءة بنصبهما شاذة فانه اول ما ذكر توجيه الرفع كما سيأتي قال وقرئ وجنات بالنصب فذكر الوجهين المتقدمين ٭ وقرا الاعمش بن ابي ليلى وابو بكر في رواية عن عاصم بالرفع وفيها ثلاثة اوجه احدها انها مرفوعة بالابتدا والخبر محذوف واختلف عبارات المعربين في تقديره فمنهم من قدره متاخرا فقدره الزمخشري متقدما ٭ فمنهم من قدره متقدما فقدره الزمخشري متاخرا ومتاخرا اي ونم جنات ٭ وقدره ابو البقا ومن الكرم جنات ٭ وهذا تقدم حسن لمقابل قوله ومن النخل اي ومن النخل كذا ومن الكرم كذا ٭ وقدره النحاس ولهم جنات ٭ وقدره بن عطية ولكم جنات ٭ ونظيره قوله تعالى في قراءة وحور عين بعد قوله تعالى يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب ولهم حور عين ٭ ومثل هذا اتفق على جوازه سيبويه والكسائي والفرا وقدره الزمخشري وابو حيان متاخرا فقال اي وجنات من اعناب اخرجناها قال ودل على تقديره قبله كما تقول اكرمت عبد الله واخوه اي واخوه اكرمته قال شهاب الدين سبقه اليه ابن الانباري فانه قال الجنات رفعت بمضمر بعدها تاويلها وجنات من اعناب اخرجناها تجري مجرى قول العرب اكرمت عبد الله واخوه اكرمته ويريد واخوه اكرمته قال الفرزدق

غداة احلت لابن اصرم طعنة ٭ حصين عبيطات السدائف والخمر

فرفع الخمر وهي مفعولة على معنى والخمر احلها الطعنة ٭ الوجه الثاني ان ترتفع عطفا على قنوان تغليبا للجوار كقول الشاعر ٭ وزججن الحواجب والعيونا ٭ فنسق العيون على الحواجب تغليبا لمجاورة والعيون لا تزجج كما ان الجنات من الاعناب لا تكون من الطلع هذا نص مذهب بن الانباري ايضا فتحصل له في الاية الكريمة مذهبان في الجملة فالجواب ضعيف وقد تقدم انه من خصائص النعت والثاني ان تعطف على قنوان قال الزمخشري على معنى وحاصله او ومخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب قال ابو حيان رحمه الله تعالى وهذا العطف على ان لا يلحظ فيه قيد من النخل فكانه قال ومن النخل قنوان دانية وجنات من اعناب حاصلة كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من قريش منطلقا قال شهاب الدين رحمه الله وقد ذكر الطبري هذا الوجه اعني عطفها على قنوان وضعفه بن عطية كانه لم يظهر له ما ظهر لابي القسم من المعنى المشار اليه ومنع ابو البقا عطفه على قنوان لان العنب لا يخرج من النخل ٭ وانكر ابو عبيد وابو حاتم هذه القراءة محال لان الجنات من الاعناب لا يكون من النخل قال شهاب الدين اما جواب ابي البقا فبما قاله الزمخشري واما جواب ابي عبيد وابي حاتم فبما تقدم من يوجب الرفع ومن اعناب صفة لجنات فتكون في محل رفع او نصب بحسب القراءتين ويتعلق بمحذوف **قوله تعالى** والزيتون والرمان لم يقرا وبهما احد الا منصوبين ونصبهما اما عطف على جنات واما على نبات كل شي اي واخرجنا به جنات من اعناب وكذا قوله والزيتون والرمان ونص ابو البقا على الوجنات بالنصب عطفا على نبات ومثله الزيتون والرمان وقال بن عطية عطف على جنات وقيل على نبات ٭ وقد تقدم ان في المعطوف الثالث فصاعدا احتمالان احدهما عطف على ما يليه والثالث عطف على الاول نحو مررت بزيد وعمرو وخالد فيحتمل عطفه على عمرو وقد تقدم ان فائدة الخلاف تظهر في نحو مررت بك وبزيد وبعمرو فان جعلت عطفه على الاول لزمت اليا والا جازت والزيتون وزنه فيعول فاليا مزيدة والنون اصلية لسقوط ربك في الاشتقاق وثبوت ذي قالوا ارض زيتة اي كثيرة

الزيتون وهو نظير قيصوم لانه مفعول تاوه ولا يتوهم ان تاوه اصلية ونونه مزيدة بدلالة الزيت فانها مادتان متغايرتان وان كان معصرا منه ويقال ذات طعام اي جعل فيه زيتا وذات راسه اي دهنه به وازتا اي دهن ابدلت تاؤه لا افتعال دالا بعد الزاي كازدجر وازدان والرمان وزنه فعال ونونه فهو نظير عناب وحماض لقولهم ارض رمنة اي كثيرته قاله الفرا والزيتون والرمان كقوله تعالى واسيل القرية يريد اهلها **فصل** ذكر تبارك وتعالى ههنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وتقدم الزرع على النخل لان الزرع غذا وثمار الاشجار فواكه والغذا مقدم لان التمر يجري مجرى الغذا بالنسبة للعرب قال الحكما بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة لا توجد في النبات ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اكرموا النخلة فانها عمتكم فانها خلقت من طين ادم عليه الصلاة والسلام وذكر العنب عقب النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه لانه اول ما يظهر منتفعا به الى اخره واول ما يظهر على الشجر خيوط خضر رقيقة حامضة الطعم كزبرة وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحا والمرضا وقد يتخذ من الحصرم اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفرا وتتخذ الطبيخ منه وكانه الذ الطبائخ الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو الذ الفواكه المدخرة ثم يخرج منه اربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخل والخمر ومنافع هذه الاربعة لا تنحصر الا في مجلدات والخمر وان كان الشرع حرمها لكنه قال في صفتها ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما والاطبا يعدون من عجم جوارشات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فبين ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع كثير البركة لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل عنه ايضا دهنا عظيم النفع في الاكل وساير وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا لانه جنس مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه ومائه فاما الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم فهي باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفيصة قوية في هذه الصفات واما الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبائع المعتدلة وفي ذلك تقوية للمزاج الضعيف وهي غضاضة دوا من وجه فاذا تاملت الرمان وجدت الاقسام في غاية الكثافة التامة الارضية وجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان في غاية اللطافة والاعتدال فكانه تبارك وتعالى جمع فيه بين المتضادين والمتغايرين فكانت دلالة القدرة والحكمة فيه اكمل واتم ونبه تعالى بذكر هذه الاقسام التي هي اشرف النبات على البواقي **قوله تعالى** مشتبها وغير متشابه حال اما من الرمان لقربه وحذف الحال من الاول لتقديره والزيتون مشتبها ومعنى التشابه اي في اللون وعدم التشابه اي في الطعم وقيل حال من الاول وحذفت حال الثاني وهذا كما تقدم في الخبر المحذوف نحو والله ورسوله احق ان يرضوه والى هذا نحى الزمخشري فانه قال تقديره والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقول القايل في ذلك شعر

كنت منه ووالدي بريا ٭ ومن اجل الطوى رماني

قال اي ولم يقل مشتبهين اكتفى باحدهما على تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك قال ابو حيان تقدير البيت كنت منه بريا ووالدي كذلك اي بريا والبيت لا يتعين فيه ما ذكر لان بريا على وزن فعيل كصديق ورفيق فيصح ان يخبر به عن المفرد والمثنى والمجموع فيحتمل ان يكون بريا خبرا كان على اشتراك الضمير والظاهر المعطوف عليه فيه اذ يجوز ان يكون خبرا عنهما ولا يجوز ان يكون حالا عنهما اذ لو كان كذلك لكان التركيب مشتبهين وغير مشتبهين وقال ابو البقا حال من الرمان او من الجميع فان عنى في المعنى صحيح ويكون على الحذف كما تقدم فان اراد بالصناعة فليس بشي لانه كان لا يلزم المطابقة والجمهور على مشتبها وقرى شاذا متشابها وغير متشابه كالثانية وهما بمعنى واحد قال الزمخشري كقولك اشتبه الشيئان وتشابها كاستويا وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا انتهى ٭ وقد جمع بينهما في هذه الاية الكريمة **فصل** قال بعضهم متشابهة في اللون والشكل مع انها متشابهة في قوله تعالى متشابها وغير متشابه فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة في الطعم واللذة وقال قتادة ٭ وقيل ان اكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهة في الطعم والخاصية والحموضة وقيل انك اذا اخذت عنقود العنب وجدت جميع حباته ناضجة حلوة طيبة الاحبات لم تدرك بل بقيت على اول حالها في الحموضة والعفوصة وعلى هذا بعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه **قوله تعالى** انظروا الى ثمره متعلق بانظروا وهو بمعنى الروية وانما تعدت بالى لما تضمنته من التفكر وقرا الاخوان الى ثمره بضمتين والباقون بفتحتين وقرئ شاذا بضم الاول وسكون الثاني واما قراة الاخوين فتحتمل اربعة اوجه احدها ان يكون

اسما مفردا الطيب وعمرو. والثاني انه جمع بعض الجمع فثمر جمع ثمار نحو اكم جمع اكام جمع اكمة فهو نظير كتاب
وكتب. والثالث انه جمع ثمر كما قالوا اسد واسد. والرابع انه جمع ثمرة. قال الفارسي والاحسن ان يكون جمع
ثمرة كخشبة وخشب واكمة واكم ونظيره في المعتل لابة ولوب وناقة ونوق وساحة وسوح. واما قراءة الجماعة
فالثمر اسم جنس مفرده ثمرة كشجر وشجرة وبقر وبقرة وجرز وجرزة. واما قراءة التسكين فهو تخفيف قراءة
الاخوين وقيل بل هي جمع ثمرة كبدنة جمع بدنة. ونقل بعضهم انه يقال ثمرة بزنة سمرة وقياسه على هذا
ثمر كنمر بحذف التاء اذا قصد جمعه وقياس تكسيره اثمار كعضد واعضاد وقد قرا ابو عمرو والذي في سورة
الكهف بالضم وسكون الميم وهذه القراءة التي هنا فصيحة كان قياس ابي عمرو ان يقرا بها ايضا واحدا لولا ان القراءة
مستندها النقل. وقرا ابو عمرو والكسائي وقيل خشب بالسكون والباقون بالضم فهذه القراءة نظير
تلك وهذا الخلاف اعني في ثمره والتوجيه بعينه جار في سورة يس واما الذي في سورة الكهف ففيه ثلاث
قراءات فعاصم يقرا بفتحتين كما تقرر في هذه السورة وفي يس فاسم على عمل واحد والاخوان يقرانه
بضمتين في السور الثلاث فاسم على عمل واحد واما نافع وابن كثير وابن عامر فقرأوا اما في الانعام
ويس بفتحتين. واما في الكهف بضمة وسكون وقد ذكروا في توجيه ضمتين في الكهف مالا يمكن ان
يرى في السورتين وذلك انهم قالوا في الكهف الثمر بالضم المال وبالفتح الماكول **قوله تعالى**
اذا اثمر ظرف لقوله تعالى انظروا وهو يحتمل ان يكون متمحضا للظرف وان يكون شرطا وجوابه محذوف
او متقدم عند من يرى ذلك اي اذا اثمر فانظروا اليه **قوله تعالى** وينعه الجمهور على فتح اليا من ينعه
وسكون النون وقرا ابن محيصن بضم اليا وهي قراءة قتادة والضحاك. وقرا ابراهيم بن ابي عبلة
واليماني يانعه ونسبها الزمخشري لابن محيصن فيجوز عنه قراءتان والينع بالفتح والضم مصدر ينعت
الثمرة اي نضجت والفتح لغة الحجاز والضم لغة بعض نجد ويقال ايضا ينع بضم اليا والنون وينوع
بواو بعد ضمتين وقيل الينع بالفتح جمع يانع كتاجر وتجر وصاحب وصحب يقال ينعت الثمرة واينعت
ثلاثيا ورباعيا بمعنى قال الحجاج . اري روسا قد اينعت وحان قطافها . ويانع اسم فاعل وقيل
اينعت الثمرة وينعت احمرت قاله الفرا رحمه الله تعالى. ومنه الحديث في الملاعنة ان ولدته احمر مثل الينعة
وهي خرزة حمراء. قيل هي العقيق او نوع منه ويقال ينعت ينيع بفتح العين في الماضي وكسرها في المستقبل
هذا قول ابي عبيد وانشد . حول الزيتون قد ينعا . وقال الليث بكسرها هذا اي بكسرها في الماضي وفتحها
في المستقبل واينعت فهي تونع ايناعا وينعا بفتح اليا وينعا بضم اليا والنعت يانع ومونع **فصل**
فالمستدل في اول حال حدوث الثمرة وقوله وينعه امر بالنظر في حال تمامها وكمالها والمقصود منه ان هذه
الثمار في اول حدوثها على صفات مخصوصة عند كمالها تنتقل الى احوال متضادة للاحوال السابقة قيل انها كانت
موصوفة بالخضرة فتصير سودا او حمرا او صفرا وكانت موصوفة بالطلاوة وربما كانت في اول الامر باردة في اول
الامر بحسب الطبيعة فتصير في اخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لابد من سبب
ليس هو تاثير الطباع والفصول والانجم والافلاك لان نسبة هذه الافعال باسرها الى جميع هذه الاجسام
النباتية متساوية والنسب المتشابهة لا يمكن ان تكون سببا لحدوث الحوادث ولما بطل اسناد حدوث
هذه الحوادث الى الطبايع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى القادر الحكيم العليم المدبر لهذا العالم
على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة فناسب ختام هذه الاية الكريمة قوله تعالى ان في ذلك لايات لقوم
يومنون لدلالة ما تقدم في وحدانيته وايجاده المصنوعات المختلفة من انها نابتة من ارض واحدة
وتسقى بماء واحد وهذه الدلايل انما تنفع المومنين دون غيرهم لقوله تبارك وتعالى هدى للمتقين قال
القاضي رحمه الله المراد لمن يطلب الايمان بالله تعالى لانه آمن ولمن لا يومن فان قيل اوقع الاختلاف
بين الخلق في هذه المسئلة مع وجود هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لو سبق قضاء الله تعالى
في حقه بالايمان فكانه قيل هذه الدلالة الجليلة الظاهرة فالجواب ان قوة الدلالة لا تفيد ولا تنفع
الا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان فكانه قيل هذه الدلالة لو سبق قضاء الله تعالى في حقه
في الايمان لا تنفع بها فاما من سبق قضا الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة فكان المقصود من
هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرنا **قوله تعالى** وجعلوا لله شركا الجن الاية لما ذكر البراهين الخمسة
من دلايل العالم الاعلى والاسفل على ثبوت الالهية وكمال القدرة والحكمة ذكر بعد ذلك ان من الناس
من اثبت لله شركا وهذه المسئلة تقدم ذكرها الا ان المذكور هاهنا غير ما تقدم ذكره لان مثبتي الشرك
طوايف منها عبدة الاصنام يقولون الاصنام شركا لله في العبودية والتكوين ومنهم من يقول مدبر

هذا

هذا العالم هو الكواكب وهولاء فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة
الوجود لذواتها محدثة خالقها هو الله تبارك وتعالى الا انه تبارك وتعالى فوض تدبير هذا العالم الاسفل
اليها وهولاء هم الذين ناظرهم الخليل عليه الصلاة والسلام بقوله لا احب الافلين ومنها الذين قالوا للعالم
الهان احدهما يفعل الخير خلق النور والناس والدواب والانعام. والثاني ابليس خلق الظلمة والحيات
والعقارب وهم مذكورون هنا قال ابن عباس رضي الله عنهما والكلبي رحمه الله نزلت هذه الاية في الزنادقة
اثبتوا الشرك لابليس في الخلق قال ابن عباس رضي الله عنهما والذي يقوي هذا قوله تعالى وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا فانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملايكة والروحانيون لا يرون
بالعيون فصارت كانها مستترة عن العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها قال ابن الخطيب هو مذهب
المجوس وانما قال ابن عباس رضي الله عنهما هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون بالزنادقة لان الكتاب
الذي زردشت الذي نزل عليه من عند الله تبارك وتعالى يسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى زندي ثم اعرب
فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا في كل ما في هذا العالم فهو من يزدان وجميع ما فيه
من الشر فهو من اهرمن المسمى بابليس في شرعنا. ثم اختلفوا فقال الاكثرهم هو محدث ولهم في كيفية حدوثه
اقوال عجيبة وقال بعضهم انه قديم ازلي واتفقوا انه شريك لله تعالى في تدبير هذا العالم فخيره من
الله تعالى وشره من ابليس لعنه الله فهذا شرح قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. فان قيل القوم اثبتوا لله تعالى
شريكا واحدا وهو ابليس لعنه الله فكيف حكى الله سبحانه وتعالى انهم اثبتوا شركا فالجواب انهم يقولون عسكر
الله هم الملايكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملايكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة يلهمون الارواح
البشرية الخيرات والطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة يلقون الوسواس الى الارواح البشرية
والله تعالى اعلم مع عسكره من الملايكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين حكى الله تعالى عنهم انهم شركا الجن
قوله تعالى شركا الجن الجمهور على نصب الجن وفيه خمسة اوجه احدها وهو الظاهر ان الجن هو المفعول
الاول والثاني هو شركا قدم ولله متعلق بشركا والجعل هو بمعنى التصيير وفائدة التقديم كما قال الزمخشري
استعظام ان يتخذ لله شريك من كان ملكا او جنيا او انسيا ولذلك قدم اسم الله تعالى على الشركا انتهى ويعني
بقولهم جعلوا الجن شركا لله هو اعتقادهم انهم يخلقون المضار والحيات والسباع وقيل ثم طايفة
من الملايكة يسمون الجن لما كان بعض العرب تعبدها. الثاني ان يكون مفعولا اول ولله متعلق بمحذوف على انه
المفعول الثاني والجن بدل على شركا اجاز ذلك الزمخشري وابن عطية والحوفي وابو البقا ومكي بن ابي طالب
الا ان مكيا لما ذكر هذا الوجه جعل اللام من لله متعلقة بجعل فانه قال الجن مفعول اول لجعل وشركا مفعول
ثان مقدم واللام في لله متعلقة بشركا فان شيت جعلت شركا مفعولا اول والجن بدلا من شركا ولله في موضع المفعول
ثانيا تعين تعلقه بمحذوف على ما تقرر. قال ابو حيان رحمه الله تعالى وما اجازوه يعني الزمخشري
ومن معه لا يجوز لانه لا يصح للبدل ان يحل محل المبدل منه فيكون الكلام منتظما لو قلت وجعلوا لله الجن
لم يصح وشرط البدل ان يكون على نية تكرار العامل على اشهر القولين او معمولا للعامل في المبدل منه على قول
وهذا لا يصح هنا البتة لما ذكرنا. قال شهاب الدين رحمه الله تعالى هذا القول المنسوب للزمخشري ومن
ذكر معه سبقهم اليه الفرا وابو اسحق فانهما اجازا ان يكونا مفعولين قدم ثانيهما على الاول واجازا ان يكون
الجن بدلا من الشركا ومفسرا للشركا وهذا نص عباراتهم وهو معنى صحيح اعني كون البدل مفسرا فلا نرد هذا
القول وايضا فقد رد هو على الزمخشري عند قوله تبارك وتعالى الا ما امرتني به ان اعبدوا الله بانه لا يلزم
في كل بدل ان يحل محل المبدل منه الا ترى الى تجويز النحويين زيد مررت به ابي عبد الله ولو قلت زيد مررت
فيه بابي عبد الله لم يجز الا على راي الاخفش وقد سبق هذا في المايدة فقد تقرر هذا انه لا يلزم حلول البدل
محل المبدل منه فكيف يرد به هاهنا. الثالث ان يكون شركا هو المفعول الثاني قاله الحوفي وهذا لا يصح لما
عرف ان الاول في هذا الباب مبتدا في الاصل والثاني خبر في الاصل فقد تقرر انه اذا اجتمع معرفة ونكرة
جعلت المعرفة مبتدا والنكرة خبرا من غير عكس الا في ضرورة تقدم التنبيه على الوارد منها. الرابع ان يكون
شركا والجن مفعولين على ما تقدم بيانه ولله متعلق بمحذوف على انه حال من شركا لانه لو تاخر عنها لجاز ان يكون
صفة لها قاله ابو البقا وهذا لا يصح لانه يصير المعنى جعلوهم شركا في حال كونهم لله مملوكين وهذه حال لازمة
لا تنفك ولا يجوز ان يقال انها غير لازمة لانها موكدة اذ لا تاكيد فيها هنا وايضا فان فيه تهيية العامل في
معموله وقطعه عنه فان شركا يطلب هذا الجار ليعمل فيه والمعنى منصب على ذلك. الخامس ان يكون الجن
منصوبا بفعل مضمر جواب لسوال مقدر كان سايلا سال فقال بعد قوله تعالى وجعلوا لله شركا فقيل الجن اي جعلوا

الجن نقله ابو حيان عن شيخه ابي جعفر بن الزبير وجعله احسن ما تقدم قال ويؤيد ذلك قراءة ابي
حيوة ويزيد بن قطب الجن وقفا على تقديرهم الجن جوابا لمن قال جعلوا لله شركا فقيل هم الجن ويكون
ذلك على سبيل الاستعظام لما فعلوه والاستنقاص بمن جعلوا شريكا لله تعالى وقال مكي واجاز
الكسائي رفع الجن على معنى هم الجن فلم يردها عنهم قراءة وكانهما لم يطلع على ان غيره قراها كذلك وقرا
شعيب بن ابي حمزة ويزيد بن قطب وابو حيوة في رواية عنهما ايضا شركا الجن بخفض الجن قال
الزمخشري وقرئ الجن على الاضافة التي للتبيين فالمعنى اشركوهم في عبادتهم لانهم اطاعوهم كما اطاعوا
الله تبارك وتعالى قال ابو حيان ولا يصح معنى هذه القراءة اذ التقدير وجعلوا شركا الجن لله قال
شهاب الدين معناها واضح بما فسره الزمخشري والمعنى اشركوهم في عبادتهم الخ ولذلك سماها اضافة
تبيين اي انه بين الشركا لانه قيل الشركا المطيعين الى الجن **قوله تعالى** وخلقهم الجمهور على خلقهم
بفتح اللام فعلا ماضيا وفي هذه الجملة احتمالان احدهما انها حالية وقد مضمرة عند قوم وغير مضمر
عند اخرين والثاني انها مستانفة لا محل لها والضمير في خلقهم فيه وجهان احدهما انه يعود على الجاعلين
اي جعلوا الشركا مع انه خلقهم واوجدهم منفردا بذلك من غير مشارك في خلقهم فكيف يشركون به غيره
من لا تاثير له في خلقهم والثاني انه يعود على الجن اي والحال انه خلق شركا فكيف يجعلون مخلوقه
شريكا وقرا يحيى بن يعمر وخلقهم بسكون اللام وقال ابو حيان رحمه الله وكذا في مصحف عبد الله
قال شهاب الدين رحمه الله تعالى قوله وكذا في مصحف عبد الله فيه نظر من حيث ان الشكل الاصطلاحي
اعني ما يدل على الحركات الثلاث وما يدل على السكون كالجزمة كانت مصاحف السلف منها مجردة والضبط
الموجود بين ايدينا اليوم امر حادث ثم قال اول من احدثه يحيى بن يعمر فكيف ينسب ذلك لعبد الله بن مسعود
رضي الله عنه وفي هذه القراءة احدهما ان يكون خلقهم مصدرا بمعنى اختلاقهم قال الزمخشري اي اختلاقهم
للافك بمعنى وجعلوا لله خلقهم من حيث نسبوا قبائحهم الى الله تبارك وتعالى في قولهم والله امرنا بها انتهى
فيكون لله المفعول الثاني قدم على الاول والتاويل الثاني ان يكون خلقهم مصدرا بمعنى مخلوقهم فكيف يكون
عطفا على الجن ومفعوله الثاني محذوف تقديره وجعلوا مخلوقهم وما ينحتون من الاصنام كقوله تبارك
وتعالى تعبدون ما تنحتون شركا لله تعالى **قوله تعالى** وخرقوا الجمهور خرقوا بتخفيف الراء ونافع
بتشديدها وقرا ابن عباس رضي الله عنهما بالحاء المهملة والفاء والتخفيف وابن عمر كذلك ايضا الا انه شدد
الراء والتخفيف في قراءة الجماعة بمعنى الاختلاق قال الفراء يقال خلق الافك وخرقه واختلقه وافتراه
وافتعله وخرصه بمعنى كذب فيه والتشديد للتكثير لان القائلين بذلك خلق كثير وجم غفير وقيل هما
لغتان والتخفيف هو الاصل وحكى الزمخشري انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب
تقولها كان الرجل كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله تعالى وقال الزمخشري يجوز ان
يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات واما القراءة بالحاء المهملة فمعناها التزوير اي زوروا
له اولادا لان المزور محرف ومغير الحق الى الباطل **قوله تعالى** بغير علم فيه وجهان احدهما انه نعت
لمصدر محذوف اي خرقوا له خرقا بغير علم قاله ابو البقا رحمه الله وهو ضعيف المعنى والثاني وهو الاحسن
ان يكون منصوبا على الحال من فاعل خرقوا اي فعلوا الكذب مصاحبين الى الجهل وهو عدم العلم كقول اليهود
عزير بن الله وقول النصارى المسيح بن الله وقول كفار الملائكة الله ثم انه سبحانه وتعالى نزه نفسه فقال
سبحانه وتعالى عما يصفون والمقصود تنزيه الله تعالى عن كل ما لا يليق به واعلم انه تبارك وتعالى حكى
عن الكفار انهم اثبتوا له بنين وبنات اما الذين اثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين
اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله تعالى بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل
القاطع على فساد هذا القول لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فوله اما ان يكون واجب الوجود
او لا فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له في وجوده بالاخر ومن كان كذلك لم
يكن له الولد البتة لان الولد مشعر بالفرعية والحاجة وان كان ممكن الوجود فحينئذ يكون وجوده بايجاد
واجب الوجود لذاته فيكون عبدا لا ولدا له فثبت ان من عرف ان الاله ما هو امتنع منه ان يثبت له البنات
والبنين وايضا فان الولد يحتاج اليه ان يقوم مقامه بعد فنائه وهذا انما يقال في حق من يفنى اما من يتعذر
عن ذلك لم يقل الولد في حقه ايضا فان الولد مشعر بكونه متولدا من جزء من اجزاء الوالد وذلك انما يعقل في حق
المركب من الاجزا والفرد الواجب لذاته فمحال فمن علم ما حقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله تبارك وتعالى
وخرقوا له بنين وبنات بغير علم اشار الى هذه الدقيقة **قوله تعالى** بديع السموات والارض الاية الكريمة

لما بين فساد اقوال المشركين شرع في اقامة الدلالة على فساد قول من يثبت له الولد فقال سبحانه وتعالى بديع
السموات والارض والابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال وتقدم عليه في البقرة وقرا الجمهور
برفع العين وفيها ثلاثة وجوه اظهرها انه خبر مبتدا محذوف اي هو بديع فيكون على قوله والارض وهي
جملة مستقلة بنفسها والثاني انه فاعل بقوله تعالى بديع السموات والارض وتكون هذه الجملة الفعلية
معطوفة على الفعل المقدر قبلها وهو الناصب بسبحان فان سبحان كما تقدم في المصادر اللازم اضمار ناصبها الثالث
انه مبتدا وخبره ما بعده من قوله انى يكون له ولد وقرا منصور بديع بالجر قال الزمخشري ردا على قوله تعالى
وجعلوا لله اي على سبحانه كذا ولم يبين على اي وجه من وجوه الاعراب هو وكذا ابو حيان حكاه عنه ومر عليه ويريد
بالرد كونه تابعا اما لله او للضمير المجرور في سبحانه وتبعيته له على كونه بدلا من الله تعالى او من الهاء في سبحانه ويجوز
ان يكون نعتا وان اعتقدنا تعريفه فالاضافة لمعارض اخر وهو ان الضمير لا ينعت الا ضمير الغائب على راي الكسائي
فعلى رايه قد يجوز وقرا ابو صالح بديع نصبا ونصبه على المدح وهي تؤيد قراءة الجر وقراءة الرفع المتقدمة يحتمل ان تكون
اصلية الاتباع بالجر على البدل ثم قطع التابع رفعا وبديع يجوز ان يكون بمعنى مبدع وقد سبق معناه او يكون صفة
مشبهة اضيفت لمرفوعها كقولك فلان بديع الشعر اي بديع وعلى هذين القولين فالاضافة لفظية لانه في الاول
من باب اضافة اسم الفاعل الى منصوبه وفي الثاني من باب اضافة الصفة المشبهة الى مرفوعها ويجوز ان تكون بمعنى
عدم النظير والمثل فيهما كانه قيل البديع في السموات والارض فالاضافة على هذا اضافة محضة **قوله تعالى** انى يكون
له ولد انى بمعنى كيف او من اين وفيها وجهان احدهما خبر كان الناقصة قوله تعالى انى في محل نصب على الحال وولد اسمها
ويجوز ان تكون منصوبة على التشبيه بالحال او الظرف كقوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية الكريمة والعامل فيها قال ابو البقا
رحمه الله تعالى يكون وهذا على راي من يجيز في كان ان يعمل في الاحوال والظروف وشبهها وله خبر يكون وولد اسمها
ويجوز في يكون ان تكون تامة وهو احسن اي كيف يوجد له ولد فاسباب الولد به منفية **قوله تعالى** ولم تكن له صاحبة
هذه الواو للحال والجملة بعدها في محل نصب على الحال من مضمون الجملة المتقدمة اي كيف يوجد له ذلك الولد والحال
انه لم تكن له زوجة وقد علم ان الولد انما يكون من بين ذكر وانثى وهو منزه عن ذلك والجمهور على تكن بالتاء من فوق وقرا
النخعي بالياء من تحت وفيه اربعة اوجه احدها ان الفعل مسند الى صاحبة ايضا كالقراءة المشهورة وانما جاز التذكير
للفصل كقوله لقد ولد الاخيطل ام سوء وقول القائل ان امرءا غره منكن واحدة بعدي وبعدك في الدنيا لمغرور
وقال ابن عطية رحمه الله تعالى وتذكير كان واخواتها مع تانيث اسمها اسهل من ذلك في ساير الافعال قال ابو حيان ولا اعرف
هذا من النحويين ولم يفرقوا بين كان وغيرها وكلام صحيح ويؤيده ان الفارسي وان كان يقول عرفته بعضها كليس فانه لا يجوز
حذف التاء وقلت ليس هند قائمة عنده لم يجز الثاني ان يكون ضميرا يعود لله تبارك وتعالى وله خبر مقدم وصاحبة
مبتدا موخر والجملة خبر يكون والثالث ان يكون له وحده هو الخبر وصاحبة فاعل به لاعتماده وهذا اولى مما
قبله لان الجار اقرب من المفرد والاصل في الاخبار الافراد الرابع ان يكون ضمير الامر الشان وله خبر مقدم وصاحبة
مبتدا موخر والجملة خبر يكون لضمير الشان ولا يجوز في هذا ان يكون له هو الخبر وحده وصاحبة فاعل به كما جاز في الوجه
قبله والفرق ان ضمير لا يفسر الا بجملة صريحة وقد تقدم ان هذا النوع من قبيل المفردات ويمكن يجوز ان تكون الناقصة
او التامة حسب ما تقدم فيما قبلها وقوله تعالى وخلق كل شيء وهذه جملة اخبارية ومستانفة ويجوز ان يكون حالة وهي
حال لازمة **فصل** اعلم ان المقصود من الاية الكريمة بيان ابطال من يثبت الولد لله تبارك وتعالى فيقال
لهم اما ان تريدوا بكونه ولد الله تعالى انه ابدعه من غير تقدم نطفة ووالد واما ان تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المعهود
من كون الانسان ولدا لوالديه واما ان تريدوا بكونه ولد الله تعالى مفهوما مغايرا لهذين المفهومين اما الاول فباطل لانه تبارك
وتعالى وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان
كذلك لزمهم الاعتراف بان الله تعالى خلق السموات والارض من غير سابقة واذا كان كذا وجب ان يكون احداثه السموات والارض
ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه الصلاة والسلام كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والارض
كونه والدا لهما وهذا هو المراد من قوله تعالى بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث
ما فيهما ليس على سبيل الابداع اما حدوث السموات والارض فقد كان على سبيل الابداع فحصل الالزام بذكر السموات والارض
لا بذكر ما فيهما وان ارادوا من الولادة الامر المعهود في الحيوانات فهذا ايضا باطل من وجوه اولها انه لا تصح الا ممن له زوجة
وشهوة تنفصل في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح به الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة
وثانيها ان يحصل الولد بهذا الطريق المعتاد واما الخالق لكل الممكنات القادر على كل المحدثات فاذا اراد احداث شيء قال
كن فيكون ومن كان بهذه الصفة يمتنع احداثه بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله تعالى وخلق كل شيء وثالثها ان الولد

اما ان يكون قديما او محدثا لا جايز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وواجب لذاته غني عن غيره فيمتنع كونه ولدا لغيره فبقي ان يكون الولد محدثا واذا كان الولد محدثا فنقول انه تبارك وتعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان يعلم ان له في تحصيل الولد كمالا ونفعا او يعلم انه ليس الامر كذلك فان كان الاول فلا وقت يفرض ان الله تعالى خلق هذا الولد الا والداعي الى ايجاده حاصلا قبله وهذا يوجب كون الولد ازليا وهو محال وان علم انه ليس في تحصيل كمال ونفع فيجب ان لا يحدثه البتة وهذا هو المراد من قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واما الاحتمال الثالث فذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم العقل فالقول باثبات الولادة بناء على ذلك محض الجهل وهو باطل **قوله تعالى** ذلكم اي ذلكم الموصوف بتلك الصفات المتقدمة الله فاسم الاشارة مبتدا والله تبارك وتعالى خبره وكذا ربكم وكذا الجملة من قوله تعالى لا اله الا هو وكذا خالق قال الزمخشري هو مبتدا وما بعده اخبار مترادفة وهذا عند من يجوز تعدد الخبر مطلقا ويجوز ان يكون الله وحده هو الخبر وما بعده ابدال وكذا قال ابو البقا وفيه نظر من حيث ان بعضها مشتقة ولكنها بالنسبة الى الله تبارك وتعالى من حيث اختصاصها به صارت كالجوامد ويجوز ان يكون الله تعالى هو المبدل وما بعده اخبارا ايضا ومن منع تعدد الخبر قدر لكل خبر مبتدا او يجعلها كلها بمنزلة اسم واحد كانه قيل ذلكم الموصوف من الجامع بين هذه الصفات **فصل** اعلم انه تبارك وتعالى بين في هذه السورة بالدليل القاطع الكثير افتقار الخلق الى خالق وموجد ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركا والاضداد والانداد بل نقل قوله ممن اثبت الشريك من الجن ثم ابطله ثم اتى بالتوحيد المحض فقال سبحانه وتعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه واقامة الدليل على وجود الخالق وتقف دليل من اثبت لله شريكا كيف يوجب الجزم بالتوحيد المحض وللعلما في اثبات التوحيد طرق. احدها قال المتقدمون الصانع الواحد كاف في كونه الها للعالم ومدبرا له والقول بالزايد على الواحد متكاف لان الزايد على الواحد لم يدل على ثبوته ولم يكن اثبات عدد اولى من اثبات عدد اخر فلزم اما اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من ساير الاعداد وهو ايضا محال واذا بطل القسمان تعين القول بالتوحيد. الثاني ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا مختارا وموجدا لشيء من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للاخر عن تحصيل مقصوده ومقدوره وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الاخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد شيا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية. الثالث ان الاله الواحد لا بد ان يكون كاملا في صفة الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا فان كان مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد ان يكون متميزا بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز فيه لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال كان الموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كاف في تدبير الالهية العالم وان الزايد يجب نفيه تمسك العلما رضي الله عنهم بقوله تعالى خالق كل شيء على انه سبحانه وتعالى خالق لاعمال العباد قالوا لان اعمال العباد اشيا والله عز وجل خالق كل شيء بحكم هذه الاية فوجب كونه خالقا لها. قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الاية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم. احدها انه تبارك وتعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه ولو دخلت اعمال العباد تحته لصار تقدير الاية الكريمة انا خلقنا اعمالكم فافعلوها باعيانها انتم مرة اخرى وذلك فاسد. وثانيها انه تعالى انما قال كل شيء في معرض المدح والثنا على نفسه فلو دخل تحت اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا لانه لا يليق به ان يتمدح بخلق الزنا واللواط والسرقة والكفر. وثالثها انه تبارك وتعالى قال بعد هذه الاية الكريمة قد جاكم بصاير من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك فانه لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده الله تعالى امتنع من العبد دفعه واذا لم يوجده الله تعالى امتنع من العبد تحصيله واذا دلت الاية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وامتنع ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ثبت ان قوله تبارك وتعالى فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب ذلك العموم والجواب ان الدليل العقلي على صحة ظاهر هذه الاية الكريمة لان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالق كل شيء فاعبدوه على ان كونه خالقا لكل الاشيا سبب للامر بالعبادة لانه رتب الامر بالعبادة على كونه خالقا للاشيا بفا التعقيب وترتيب الحكم بالفا مشعر بالسببية **فصل** احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القران مخلوقا اما نفي الصفات لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله تعالى خالق يقتضي كونه تبارك خالقا لكل الاشيا خصصنا هذا العموم بسبب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون

لنفسه فيبقى على عمومه فيما عداه وان قلنا بحدوث علم الله تعالى وقدرته فهو باطل بالاجماع لانه يلزم افتقار ايجاد ذلك العلم والقدرة الى سبق علم اخر وقدرة اخرى وذلك محال انما تمسكهم بهذه الاية على كون القران مخلوقا قالوا لان القران شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تبارك وتعالى الا ان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص وجوابه انا نخصص هذا العموم بالدلايل الدالة على ان كلام الله تعالى قديم **قوله تعالى** لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير قال سعيد بن المسيب لا تحيط به الابصار وقال عطا كلت ابصار المخلوقين عن الاحاطة به وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومقاتل لا تدركه الابصار في الدنيا وهو يرى في الاخرة **قوله تعالى** وهو يدرك الابصار اي لا يخفى عليه شيء ولا يفوته وهو اللطيف الخبير قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اللطيف باوليايه الخبير بهم قال الازهري اللطيف الرفيق بعباده وقيل اللطيف الذي ينسي العباد ذنوبهم لئلا يخجلوا واللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع يوجب المصير الى التاويل وهو من وجوه احدها لطف صنعه في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزا الدقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله تبارك وتعالى. وثانيها لطيف بعباده حيث اثنى عليهم عند الطاعة وامرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم رحمته سوا كانوا مطيعين او عصاة. وثالثها لطيف بهم حيث لا يامرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والقبايح وقال الزمخشري اللطيف معناه انه لطيف عن ان تدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه **فصل** احتج اهل السنة بهذه الاية الكريمة انه تبارك وتعالى لا تدركه وذلك مما يساعد الخصم عليه وعلى بنوا استدلالهم على نفي الرؤية فنقول لو لم يكن تعالى جايز الرؤية لما حصل التمدح بقوله تعالى لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا تصح رؤيته والعلم والقدرة والارادة والروايح والطعوم لا تصح رؤية شيء منها ولا مدح شيء منها في كونها بحيث لا يصح رؤيتها فثبت ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد المدح وثبت ان ذلك انما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية وهذا يدل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرؤية. وتحقيقه ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم لذلك الشيء اما اذا كان في نفسه جايز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الاية الكريمة دالة على انه تعالى تجوز رؤيته بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المومنين يرونه وقايل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته واما القول بانه تعالى تجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المومنين. فهذا قول لم يقل به احد من الامة فكان باطلا. الثاني ان يقول المراد بالابصار في قوله تعالى لا تدركه الابصار وليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع ان المراد من قوله تعالى لا تدركه الابصار هو ادراك المبصرين ومعتزلة البصرة يوافقون بناء على انه تعالى يبصر الاشيا فكان تعالى من جملة المبصرين فقوله تعالى وهو يدرك الابصار والمراد منه انما هو نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين يلزم كونه مبصرا لابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه واذا وجب هذا وجب ان يراه يوم القيامة ضرورة انه لا قايل بالفرق. الثالث ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله لا تدركه الابصار تفيد انه لا تراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب. اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما امر به كل الناس فانه يفيد انه امر به بعض الناس فكذلك قوله لا تدركه الابصار يوجب ان يفيد ان يدركه بعض الابصار واقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب. الرابع نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها يوم القيامة واحتج عليه بهذه الاية الكريمة على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جايز في الجملة ولما ثبت ان ساير الحواس الموجودة الان لا تصلح لذلك وجب انه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها يحصل رؤية الله تعالى وادراكه واستدلال المعتزلة بهذه الاية الكريمة على نفي الرؤية من وجهين

الاول قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الروية بدليل لو قال قايل ادركته بصري وما رايته او قال رايته وما ادركته
بصري فان كلامه يكون متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الروية واذا ثبت هذا فنقول قوله
تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شي من الابصار في شي من الاحوال ويدل على صحة هذا العموم وجهان الاول
انه يصح استثنا جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه ابصار فلان في الحالة الفلانية والاستثنا يخرج
من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان عموم هذه الاية الكريمة تفيد عموما لنفي عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال
وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في حال من الاحوال . الثاني ان عايشة رضي الله تعالى عنها لما انكرت قول ابن
عباس رضي الله تعالى عنهما في ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه تمسكت بهذه الاية الكريمة ولو لم تكن هذه
الاية الكريمة تفيد العموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال وكانت من اعلم الناس بلغة
العرب . الوجه الثاني ان قوله تعالى وهو يدرك الابصار مدح وثنا فوجب ان يكون لا تدركه الابصار مدحا
وثنا والا لزم ان يقال ما ليس بمدح وثنا وقع في خلال هو مدح وثنا وذلك يوجب الركاكة وهي غير لايقه
بكلام الله تعالى . واذا ثبت هذا فنقول كلما كان عدمه مدحا ولم يكن من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق
الله تعالى والنقصان على الله محال . واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه الله تعالى يمدح
بنفي الظلم عن نفسه بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وما ربك بظلام للعبيد مع انه تبارك وتعالى
قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم فهذا تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب
عن الاول من وجوه . احدها ان ادراك البصر عبارة عن الروية لان لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن اللحوق او
الوصول قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحوقون وقال تعالى حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه
ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام العلم اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو
الوصول الى الشي فاذا عرف هذا المري اذا كان له حد ونهاية وادركه بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار ذلك الابصار
كانه احاط به فتسمى هذه الروية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المري لم تسم تلك الروية ادراكا فنفي الادراك
يفيد نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك على الله تعالى نفي الروية عن الله تعالى وهذا وجه حسن في الاعتراض على كلامهم
فان قالوا ان الادراك مغاير للروية فقد افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الاية الكريمة
على اثبات الروية . قلنا هذا يفيد ان الادراك اخص من الروية واثبات الاخص يوجب اثبات الاعم اما نفي الاخص
لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرناه يبطل كلامهم ولا يبطل كلامنا . وثانيها هب ان الادراك يفيد عموم
النفي عن كل الاشخاص في كل الاحوال ولا نسلم انه يفيد نفي العموم غير وعموم النفي غير . وقد دللنا على ان هذا
اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب نفي الخصوص . واما قولهم ان عايشة تمسكت بهذه الاية
الكريمة في نفي الروية فنقول الروية معرفة مفردات اللغة انما تكتسب عن علما اللغة . فاما كيفية الاستدلال
بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد . وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت
بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الاية الكريمة على عموم النفي لسقط كلامهم
وثالثها ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على المعهود السابق ايضا فاذا كان ذلك فقوله تعالى لا تدركه الابصار وهي الاحداق
وما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى في الدنيا وانما تدرك الله تبارك
وتعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان حصول هذه التغيرات لا تدرك الله سبحانه وتعالى . ورابعها
سلمنا ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز ادراك الله سبحانه وتعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس
كما قال ضرار بن عمرو وهذا هذا التقدير فلا يبقى للتمسك بهذه الاية الكريمة فايدة . وخامسها ان هذه الاية عامة الا
ان الايات الدالة على اثبات روية الله تبارك وتعالى والخاص مقدم على العام . وحينيذ ينتقل الكلام الى بيان ان
تلك الايات هل تدل على حصول روية الله تعالى ام لا . وسادسها ان نقول موجب الاية الكريمة فنقول سلمنا ان الابصار
لا تدرك الله فلم قلتم ان المبصر لا يدرك الله تعالى . واما الوجه الثاني فقد بينا ان حصول التمدح بنفي الروية لو
كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رويته ثم انه تبارك وتعالى يحجب الابصار عن رويته فسقط كلامهم بالكلية ثم نقول
ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثنا لان النفي والعدم الصرف لا يكون سببا موجبا الى المدح والثنا
والعلم به ضروري بل اذا كان النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثنا فان ذلك النفي يوجب
المدح مثاله ان قوله تبارك وتعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ان هذا النفي في حق الباري جل وعلا يدل على
كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال . وكذا قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قايما بنفسه
غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم . واذا ثبت هذا فقوله تعالى لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح
والثنا وذلك هو الذي قلنا انه تبارك وتعالى قادر على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورويته فانقلب على المعتزلة

وسقط

وسقط الاستدلال هو . واعلم ان القاضي ذكر وجوها اخر تدل على نفي الروية وهي خارجة عن التمسك بهذه الاية الكريمة
فاولها ان الحاسة اذا كانت سليمة وكان المري حاضرا وكانت الشرايط المعتبرة حاصلة وهو ان لا يحصل القرب
القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المري مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الروية
اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الروية جاز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا
نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة . واذا ثبت هذا فنقول انتفا القرب القريب والبعد البعيد و
الحجاب بحصول المقابلة في حق الله ممتنع فلو صحت رويته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الروية
هو سلامة الحاسة وكون المري بحيث تصح رويته . وثانيها ان كلما كان قريبا مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى
ليس كذلك فوجب ان تمتنع رويته . وثالثها قال القاضي ويقال لهم كيف تراه اهل الجنة دون اهل النار
اما ان يقرب منهم فيكون حالهم معهم دون اهل النار . وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب
ورابعها قال اهل الجنة دون اهل النار يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو باطل او يرونه في حال
دون حال وهو ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تبارك وتعالى مرة يقرب ومرة يبعد وايضا فرويته اعظم اللذات واذا
كان كذلك وجب ان يكونوا مستهترين لتلك الروية ابدا واذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن
وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة وهذه الوجوه في غاية الضعف اما الاول فيقال لهم الاجسام
والاعراض عند سلامة الحاسة وحضور المري وحصول ساير الشرايط واجبهم فلم قلتم انه يلزم وجوب حصول
الروية اذا كان المري بحيث تصح رويته ام تعلموا ان ذاته مخالفة لساير الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شي
ثبوت مثل ذلك فيما يخالفه . واما الثاني فيقال له النزاع وقع في ان الوجود لا يكون مختصا بمكان وجهة
هل يجوز رويته ام لا فاما ان يدعوا ان العلم بامتناع روية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي
او نقول علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف بين العقلا وايضا فبتقدير
ان يكون العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الدليل واكتفوا بذكر هذه البديهة وان كان
الثاني فنقول قولكم المري يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فلا فايدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى
واما الثالث فيقال له لم يجوز ان يقال ان اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد
بل انه تعالى يخلق الروية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار لو رجعت في ابطال هذا الكلام الى
تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات لا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة
الاولى وقد سبق جوابها واما الرابع فيقال لم لا يجوز ان يقال ان المومنين يرون الله تبارك وتعالى في حال دون حال
وقوله هذا يقتضي انه يقرب منه مرة ويبعد اخرى فنقول هذا عود الى الابصار لا يحصل الا عند الشروط
المذكورة وقد سبق جوابها . واما الرابع فيقال لم لا يجوز ان يقال ان المومنين يرونه الله تعالى في حال دون حال
وقوله فهذا يقتضي انه يقرب منه مرة ويبعد اخرى فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا عند الشرايط المذكورة
وقد سبق جوابه . وقوله الروية اعظم اللذات فيقال له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال
انهم يشتهونها في حال دون حال كما ان ساير لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال
فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها . واما الادلة الدالة على ان المومنين يرون الله تبارك وتعالى
قوله جل وعلا وجوه يوميذ ناضرة الى ربها ناظرة وقال تعالى كلا انهم عن ربهم يوميذ لمحجوبون قال مالك
لو لم ير المومنون ربهم يوم القيمة لم يعير الله الكفار بالحجاب . وقال تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا
كبيرا بفتح الميم وكسر اللام على احدى القراات . ولما طلب موسى عليه الصلاة والسلام من الله تعالى دل على جواز
روية الله تعالى وايضا علق الروية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار
الجبل جايز والمعلق على الجايز جايز والوجوه الاربعة المتقدمة في دلايل الكريمة وسياق الكلام على هذه الايات
وما يشبهها في الدلالة في مواضعها ان شا الله تعالى . واما الاخبار فكثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقال عليه الصلاة والسلام سترون ربكم عيانا وقرا عليه الصلاة والسلام للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال الحسنى هي الجنة والزيادة النظر الى وجه الله تبارك وتعالى واختلف الصحابة
رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب ولا
نسبه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجتمعين على انه لا امتناع عقلا في رويته تعالى والله سبحانه
وتعالى اعلم وصلى الله عليه سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما دايما ابدا امين قوله تعالى قد جاكم بصاير
من ربكم الاية الكريمة يبين بالايات الباهرة والدلايل القاهرة والمطالب الالهية عاد الى تقرير الدعوة والتبليغ
والرسالة . واعلم ان ذكر الفعل لشيين احدهما الفصل بالمفعول والثاني كون التانيث مجازيا والبصاير جمع بصيرة

وهي الدلالة التي توجب ابصار النفوس ومنه قيل للدم الدال على القتيل بصيرة والبصيرة مختصة بالقلب
قال تبارك وتعالى بل الانسان على نفسه بصيرة كالبصر بالعين هذا قول بعضهم وقال الراغب يقال
لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر قال تعالى ما زاغ البصر وما طغى وتقدم تحقيق هذا في اوايل سورة البقرة
واراد بالبصاير الايات المتقدمة وهي في نفسها ليست بصاير الا انها لقوتها وجلايها توجب البصاير لمن عرفها
ووقع على حقايقها فلما كانت سببا لحصول البصاير سميت بالبصاير **قوله تعالى** من ربكم يجوز ان يتعلق
بالفعل قبله وان يتعلق بمحذوف على انه صفة لما قبله اي بصاير كاينة من ربكم ومن في الوجهين لابتدا الغاية
مجازا **قوله تعالى** فمن ابصر يجوز ان تكون شرطية وان تكون موصولة فالفا جواب الشرط على الاول
ومزيدة في الخبر لشبه الموصول باسم الشرط على الثاني ولا بد قبل لام الجر من محذوف يصح به الكلام والتقدير
فالابصار لنفسه ومن عمي فالعمى عليها فالابصار والعمى مبتدان والجار بعدهما هو الخبر والفا داخلة على هذه الجملة الواقعة
جوابا او خبرا وانما حذف مبتداهما للعلم به وقدر الزمخشري قريبا من هذا فقال فلنفسه نفع ذلك ومن عمي فعليها
اي فعلى نفسه عمي واياها ضر قال ابو حيان وما قدرناه من ان المصدر اولى وهو فالابصار والعمى
لوجهين احدهما ان المحذوف يكون مفردا لا جملة والجار يكون عمدة لا فضلة وفي تقديره هو المحذوف جملة
والجار والمجرور فضلة والثاني وهو اقوى وذلك انه لو كان التقدير فعلا لم تدخل الفا سوا كانت من شرطية
او موصولة مشبهة بالشرط لان الفعل الماضي اذا لم يكن دعا ولا جامدا ووقع شرطا او خبر مبتدا مشبه بالشرط
لم تدخل الفا في جواب الشرط ولا في خبر المبتدا لو قلت من جاني فاكرمه لم يجز بخلاف تقديرنا فانه لا بد فيه من
الفا ولا يجوز الا في الشعر قال شهاب الدين وهذا التقدير الذي قدره الزمخشري سبقه اليه الكلبي فانه
قال فمن ابصر صدق ومن صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم عملا وعمي فلم يصدق فعل بنفسه حتى العذاب وقوله ان
الفا لا تدخل فيما ذكر قد ينازع فيه واذا كانوا فيما يصلح ان يكون جوابا صريحا ويظهر فيه اثر الجازم كالمضارع
يجوز فيه دخول الفا نحو ومن عاد فينتقم الله منه فالماضي بدخولها اولى **فصل** قال القاضي انه
تعالى بين لنا المنافع تعود الينا لا المنافع تعود اليه تبارك وتعالى وايضا المرء بعدوله عن النظر يضر
بنفسه ولم يوت الا من قبله لا من قبل ربه وايضا انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي
فعليها قال وهذا ابطال قول المجبرة وجوابه المعارضة بسوال الداعي **قوله تعالى** وما انا عليكم بحفيظ
برقيب احصي عليكم اعمالكم انما انا رسول ابلغكم رسالة ربي وهو الحفيظ الذي لا يخفى عليه شي من اعمالكم
فصل قال المفسرون هذا كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم
من يقول اية القتال ناسخة لهذه الاية الكريمة وهو بعيد لان الاصل عدم النسخ **قوله تعالى** وكذلك نصرف
الايات الاية الكريمة لما شرع في اثبات النبوات بدا بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والشبهة
الاولى قولهم يا محمد ان هذا القران الذي جئتنا به كلام تستفيده من كلام العلما وتنظمه من عند نفسك ثم تقراه
علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من عند الله تعالى والكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف فقدره
الزجاج ونصرف الايات مثل ما صرفنا فيما تلي عليكم وقدره غيره نصرف الايات في غير هذه السورة تصريفا
مثل التصريف في هذه السورة والمراد بالتصريف تبارك وتعالى بها حالا بعد حال **قوله تعالى** وليقولوا
الجمهور على كسر لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان فهي في تاويل مصدر مجرور بها على ما عرف وسماها
ابو البقا وابن عطية لام الصيرورة كقوله تبارك وتعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقوله
لدوا للموت وابنوا للخراب اي لما امرهم الى ذلك عبر بهذه العبارة والعلة غير مرادة في هذه الامثلة والمحققون
يابون جعلها للعاقبة والصيرورة ويؤولون ما ورد من ذلك على المجاز وجوز ابو البقا فيها الوجهين اعني
كونها لام العاقبة او العلة حقيقة فانه قال واللام لام العاقبة اي امرهم يصير الى هذا وقيل انه قصد
بالتصريف ان يقولوا دارست عقوبة لهم يعني فهذه علة صريحة وقد اوضح بعضهم هذا فقال المعنى نصرف
هذه الدلايل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا وتنبيه لبعضهم فيزدادوا ايمانا ونحوه يضل به
كثيرا ويهدي به كثيرا وابو علي جعلها في بعض القراات لام الصيرورة وفي بعضها لام العلة واللام في ليقولوا
في قراة بن عامر ومن وافقه لئلا يقولوا اي صرفنا الايات واحكمت لئلا يقولوا هذه اساطير الاولين قديمة قد بليت
وتكررت على الاسماع واللام على ساير القراات لام الصيرورة قال شهاب الدين قراة بن عامر درست
بوزن اكلت وسرقت فعلا ماضيا مسندا لضمير الايات وسياتي تحقيق القراات في هذه الكلمة قال
ابو حيان وما اجازوه من اضمار لا بعد اللام المضمر بعدها ان هو مذهب بعض الكوفيين كما اضمروها
بعد ان المظهرة في ان تضلوا ولا يجيز البصريون لا الا في القسم على ما بين فيه ثم هذه اللام لا بد لها من متعلق

فعلام

تقدير الزمخشري وغيره متاخرا قال الزمخشري وليقولوا جوابه محذوف تقديره وليقولوا دارست
نصرفها فان قلت اي فرق بين اللامين في ليقولوا ولنبينه قلت الفرق بينهما ان الاولى مجاز والثانية
حقيقة ولم يصرف ليقولوا دارست ولكن لانه لما حصل القول بتصريف الايات كما حصل التبيين شبه ذلك
تشبيه مساقه وقيل ليقولوا كما قيل لنبينه قال شهاب الدين فقد نص هنا على لام ليقولوا علة مجازية
وجوز بعضهم ان تكون هذه اللام نسقا على علة محذوفة قال ابن الانباري دخلت الواو في وليقولوا
عطفا على مضمر التقدير من حيث المعنى وكذا قدره من قدره متاخرا ينصرف وقال ابو حيان ولا
تتعين ماذكره المعربون والمفسرون من ان اللام لام كي او لام الصيرورة بل الظاهر انها لام الامر والفعل
مجزوم بها ويؤيده من سكن اللام والمعنى عليه يتمكن كانه قيل وكذلك نصرف الايات وليقولوا هم ما يقولوا
من كونها درستها وتعلمتها او درست هي اي بليت وقدمت فانه لا يحتفل بهم ولا يلتفت الى قولهم وهو امر معناه
الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث بقولهم اي نصرفها وليدعوا فيها ما شاووا فانه لا اكتراث بدعواهم وفيه
نظر من حيث المعنى على ما قاله الناس وفهموه وايضا فان بعده ولنبينه وهو نص في لام كي واما تسكين
اللام في القراة الشاذة فلا تدل لاحتمال ان تكون لام كي سكنت اجرا للكلمة مجرى كتف وكبد وقد رد ابو حيان
على الزمخشري حيث قال وليقولوا جوابه محذوف وتسميته ما يتعلق به قوله وليقولوا جوابا اصطلاح
غريب لا يقال في حيث لتقول انه جواب قال شهاب الدين هذه العبارة قد تكررت للزمخشري وسياتي
ذلك في قوله تعالى ولتصغى ايضا وقال الشيخ هناك وقال وهذا اصطلاح غريب والذي يظهر انما يسمى
هذا النحو جوابا لانه قد يقع جوابا لسايل ان يقول اين الذي يتعلق به هذا الجاري فيجاب به فسمي جوابا بهذا
الاعتبار واضيف الى الجار في قوله وليقولوا جوابه لان الاضافة تاتي بادنى ملابسة والا فكلام امام يتكرر لا يحمل
على فساد واما القراات في درست فثلاث في المتواتر فقراة بن عامر درست بزنة ضربت وابن كثير وابي عمرو
دارست بزنة قاتلت والباقون درست بزنة ضربت انت فاما قراة بن عامر فمعناها بليت وقدمت وتكررت
على الاسماع ويشير الى انها من احاديث الاولين كما قالوا اساطير الاولين واما قراة بن كثير وابي عمرو فمعناها
دارست يا محمد غيرك من اهل الاخبار الماضية والقرون الخالية حتى حفظتها كما حكي فقالوا انما يعلمه
بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي قال المفسرون انهم كانوا يقولون هو يدارس سلمان وعداسا اي قارات
اهل مكة المشرفة من المدارسة بين اثنين بقوله قرات عليهم وقرؤوا عليك وهذه قراة بن عباس ومجاهد
واما قراة الباقين فمعناه حفظت واتقنت بالدرس اخبار الاولين كما حكي عنهم وقالوا اساطير اكتتبها فهي
تملى عليهم بكرة واصيلا اي تكرر عليها بالدرس ليحفظها قال بن عباس رضي الله تعالى عنهما وليقولوا اهل
مكة حتى تقرا عليهم القران درست تعلمت من يسار وجبر وكانا عبدين من سبي الروم قرات علينا تزعم
انه من عند الله حكي في قوله درس الكتاب قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام
اذا داسه يدرسه دراسا والدرس الدراس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا يدرسه فيخف
على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراة حتى خف حفظه من قولهم
درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق دريس والدرسة
الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها قال الواحدي وهذا القول قريب مما قال الاصمعي بل هو
نفسه لان المعنى يعود الى التبيين والدليل وقرى هذا الحرف في الشاذ عشر قراات اخر فاجتمع فيه ثلاث
عشرة قراة فقرا بن عباس بخلاف عنه وزيد بن علي والحسن وقتادة درست فعلا ماضيا مبنيا
للمفعول مسندا للايات وفسرها بن جني والزمخشري بمعنيين في احدهما اشكال قال ابو الفتح ان يراد
عفت او بليت وقال ابو القسم بمعنى قرئت او عفيت قال ابو حيان اما معنى قرئت فظاهر لان درس
بمعنى كرر القراة متعد واما درس بمعنى بلي وانمحى فلا احفظه متعديا ولا وجدنا فيما وقفنا على شعره
من العرب الا لازما قال شهاب الدين لا يحتاج هذا الى استقرا فان معناه يحيل ان يكون متعديا اذ حدثه
لا يتعدى فاعله فهو كقام وقعد فكما انا لا نحتاج في معرفة قصور قام وقعد الى استقرا بل نعرفه بالمعنى
كذا هذا وقرى درست فعلا ماضيا مشددا مبنيا للفاعل المخاطب فيحتمل ان يكون للتكثير اي درست الكتب
الكثيرة كذبحت الغنم وقطعت الاثواب وان تكون للتعدية والمفعولان محذوفان اي درست غيرك
الكتب فالتضعيف للتعدية لا غير وقرى دورست مسندا لتا المخاطب من دارس كقاتل الا انه مبني
للمفعول فقلبت الالف الزايدة واوا والمعنى دارسك غيرك وقرى دارست بتا ساكنة للتانيث
لحقت اخر الفعل ولفاعله احتمالان احدهما انه ضمير الجماعة اضمرت وان لم يجر لها ذكر لدلالة السياق عليها

اي دارست الجماعة يشيرون لابي فكيهة وسلمان وقد تقدم في قراءة ابن كثير وابي عمرو رحمهما الله تعالى
والثاني ضمير الآيات على سبيل المبالغة اي ان الآيات نفسها دارستك وان كان المراد اهلها وقرئ دَرَسَتْ
بفتح الدال وضم الراء مسندا الى ضمير الآيات وهو مبالغة في درست بمعنى بليت وقدمت وامحت اي اندرس
رسومها وبلاها وقرأ ابي درس فاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم وضمير الكتاب بمعنى قرأه النبي
وتلاه وكرر عليه او بمعنى تلي الكتاب وامحى وكذا في مصحف عبد الله درس وقرأ الحسن فيما روي دُرِسْنَ
فعلا ماضيا مسندا لنون الاناث هي ضمير الآيات وكذا هي في بعض مصاحف ابن مسعود وقرئ دُرِّسْتَ
كالذي قبله الا انه بالتشديد بمعنى اشتد اندراس رسومها كما تقدم وقرئ دراسات جمع دراسة اي دارسات
بمعنى قديمات اي بمعنى ذات دروس نحو عيشة راضية وماء دافق وارتفاعها على خبر ابتداء مضمر اي هي
دارسات والجملة في محل نصب بالقول قبلها قوله تعالى ولنبينه تقدم ان هذا عطف على ما قبله
نحكمه حكمه وفي الضمير المنصوب اربع احتمالات احدها انه يعود على الآيات وجاز ذلك وان كانت
مؤنثة لانها بمعنى القرآن الثاني انه يعود على الكتاب لدلالة السياق عليه ويقوي هذا انه فاعل الدرس
في قراءة من قرأه كذلك الثالث انه يعود على المصدر المفهوم من نصرف اي نبين التصريف الرابع ان يعود
على المصدر المفهوم من لنبينه اي نبين التبيين نحو ضربته زيدا اي ضربت الضرب زيدا ولقوم متعلق بالفعل
قبله ويعلمون في محل جر صفة للنكرة قبلها قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد اولياءه الذين هداهم
الى سبيل الرشاد وقيل نصرف الآيات ليشقى بها قوم ويسعد بها آخرون فمن قال درست فهو شقي ومن تبين
له الحق فهو سعيد قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك الآية الكريمة لما حكم على المشركين انهم ينسبونه في
اظهار هذا القرآن العظيم الى الافتراء والى مدارسة من يستفيد هذه العلوم ثم ينظمها قرآنا ويدعي انه نزل عليه
من الله اتبعه بقوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره عن تبليغ الدعوة
والرسالة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل بسماع تلك الشبهة قوله تعالى ما اوحي
يجوز ان تكون ما اسمية والعائد هو القائم مقام الفاعل واليك فضلة واجازوا ان تكون مصدرية والقائم
مقام الفاعل حينئذ الجار والمجرور اي الايحاء الجائي من ربك ومن لابتداء الغاية مجازا فمن ربك متعلق
باوحي وقيل بل هو حال من ما نفسها وقيل بل هو حال من الضمير المستتر في اوحي وهو بمعنى ما قبله قوله
تعالى لا اله الا هو جملة معترضة بين هاتين الجملتين الامريتين هذا هو الاحسن وجوز ابو البقاء ان تكون
حالا من ربك وهي حال مؤكدة تقديره من ربك منفردا قوله تعالى واعرض عن المشركين اي لا تحادهم
وقيل المراد ترك المقاتلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا ضعيف لان الامر بترك المقاتلة في الحال
لا يفيد الامر بتركها دائما واذا كان الامر كذلك لم يجب التزام النسخ قوله تعالى ولو شاء الله مفعول المشيئة
محذوف اي لو شاء الله ايمانهم وقد تقدم انه لا يذكر الا لقرائنه والمعنى لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار
فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم فلا تشتغل قلبك بكلماتهم وتمسك بقوله تعالى
ولو شاء الله ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء لم يحصل الشرط وقالت المعتزلة ثبت بالدليل انه اراد من الكل الايمان
وما شاء من احد الكفر وهذه الآية الكريمة تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين
فتحمل مشيئة الله لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب الى الثواب وتحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان
الحاصل بالقهر والجبر يعني انه تبارك وتعالى ما شاءهم ان يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك
يبطل التكليف ويخرج الانسان الى استحقاق الثواب والجواب من وجوه احدها انه تبارك وتعالى
انه تعالى هو الذي اقدر الكافر على الكفر ان لم يصلح للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا لحصول
داع يدعوه الى الايمان والا لزم رجحان طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي
الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى وثبت ان مجموعهما يوجب الكفر ثبت
ان الله تعالى اراد الكفر من الكافر وثانيها ان الله تبارك وتعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ووجود
الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا ومع العلم
بكونه محالا غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى يريد الايمان من الكافر وثالثها هب ان الايمان الاختياري
افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما علم ان ذلك النفع لا يحصل البتة فقد كان يجب
في رحمته وحكمه وحكمته ان يخلق فيهم الايمان على سبيل الالجاء لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب
العظيم فاقل ما فيه ان يخلصه من العقاب العظيم وترك ايجاد هذا الالجاء يوجب وقوعه في اشد العقاب
وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان كما ان الوالد اذا كان له ولد عزيز وكان الاب في غاية الشفقة وكان الولد واقفا

علي

على طرف البحر فيقول له الوالد غص في قعر البحر لتستخرج اللآلئ الرفيعة الغالية وعلم الولد قطعا انه اذا غاص
في البحر هلك فهذا الاب وان كان مشفقا عليه وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب
اللآلئ فانها لا تجدها فتهلك والاولى لك ان تكتفي بالرزق القليل مع السلامة فاما ان يأمره بالغوص في قعر
البحر مع تيقن الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وكذا ههنا قوله تعالى وما جعلناك عليهم حفيظا جعل بمعنى صير فالكاف
مفعول اول وحفيظا هو الثاني وعليهم متعلق به قدم للاهتمام او للفواصل ومفعول حفيظ محذوف اي حفيظا
عليهم اعمالهم قال ابو البقاء وهذا يؤيد قول من يرى اعمال فعيل يعني انه مثال المبالغة والناس في اعماله
واعمال فعل خلاف اثبته سيبويه ونفاه غيره قال شهاب الدين وليس شيء في اللفظ يشهد له قوله تعالى
وما انت يجوز ان تكون الحجازية فتكون انت اسمها وبوكيل خبرها في محل نصب ويجوز ان تكون التميمية فتكون
انت مبتدأ وبوكيل خبره في محل رفع والباء زائدة على كلا التقديرين وعليهم متعلق بوكيل قدم لما تقدم فيما
قبله وهذه الجملة من معنى الجملة التي قبلها لان معنى ما انت وكيل عليهم هو بمعنى ما جعلناك حفيظا عليهم
اي رقيبا واعلم انه تبارك وتعالى لما بين انه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يحمل معه نص
الرسول لانه بين تقرر ما جعل اليه ذكر انه ما جعل عليهم حفيظا ولا وكيلا وانما فوض اليه البلاغ بالامر والنهي
والبيان بذكر الدلائل فان انقادوا للقبول فنفعه عائد عليهم والا فضرره عائد اليهم قال عطا وما جعلناك
عليهم حفيظا تمنعهم مني اي لم تبعث لتحفظ المشركين من العذاب انما بعثت مبلغا وما انت عليهم بوكيل على
سبيل المنع لهم قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله الآية الكريمة اعلم ان تعلق هذا بما قبله
انه لا يبعد ان بعض المسلمين كان اذا سمع قول المشركين للرسول عليه الصلاة والسلام انما جمعت هذا القرآن من مدارسة
الناس غضبه وشتم آلهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله تعالى عن ذلك لانك كلما سببت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله
سبحانه وتعالى بما لا ينبغي فلذلك وجب الاحتراز عن ذلك المقال وهذا تنبيه على ان الخصم اذا شافهه خصمه بجهل
وسفاهة لم يجز لخصمه ان يشافهه بمثل ذلك فان ذلك يوجب فتح المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء
فصل قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
المشركون يا محمد لتنتهين عن سب آلهتنا او لنهجون ربك فنزلت هذه الآية وههنا اشكالان احدهما ان الناس اتفقوا
على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف ان يقال سبب نزول هذه الآية الكريمة كذا والثاني ان الكفار كانوا مقرين
بالله تبارك وتعالى لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكانوا يقولون انما نعبد الاصنام
لتصير شفعاء لنا عند الله فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله وسبه وقال السدي لما قربت وفاة ابي
طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه عنا فانا نستحي ان نقتله بعد موته فتقول
العرب كان يمنعه عمه فلما مات قتلوه فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحارث وامية وابي بن خلف
وعقبة بن ابي معيط وعمرو بن العاص والاسود بن ابي البختري اليه وقالوا يا ابا طالب انت كبيرنا وسيدنا وان محمدا
قد آذانا وآذى آلهتنا فنحب ان تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه والهه فدعاه فقال يا محمد هؤلاء قومك
عمك يطلبون ان تتركهم على دينهم وان يتركوك على دينك فقد انصفك قومك فاقبل منهم فقال النبي صلى
الله عليه وسلم هل رأيتم ان اعطيتكم هذا وكل اسم معطا كلمة ان تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم
قال ابو جهل نعم لنعطينكها وعشر امثالها فما هي فقال قولوا لا اله الا الله فابوا ونفروا فقال ابو طالب
قل غيرها يا ابن اخي فقال يا عم ما انا بالذي اقول غيرها ولو اتوني بالشمس فوضعوها في يدي فقالوا لتكفن
عن سب آلهتنا او لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك بذلك فانزل الله تعالى الآية الكريمة وفيه الاشكالان ويمكن الجواب
من وجوه الاول انه كان ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع فيأتي هذا النوع من السفاهة الثاني
ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فالله
تعالى اجرى الرسول مجرى الله تعالى لقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله تعالى ان الذين
يؤذون الله الثالث انه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد ان شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة
ثم انه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بانه اله محمد فكان يشتم اله محمد بناء على هذا التأويل وقال قتادة
كان المسلمون يسبون اصنام الكفار فنهاهم الله عن ذلك لئلا يسبوا الله لانهم قوم جهلة فان قيل
شتم الاصنام من اصول الطاعات فكيف ان ينهى عنه فالجواب ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه
اذا وقع على وجه يستلزم منكرا عظيما وجب الاحتراز منه والامر ههنا كذلك لان هذا الشتم كان يستلزم
اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغيظ
والغضب في قلوبهم فلهذه المنكرات وقع النهي عنه قوله تعالى من دون الله يجوز ان يتعلق بيدعون

وان يتعلق بمحذوف على انه حال اما من الموصول واما من عايد المحذوف اي يدعونهم حال كونهم مستقرين
من دون الله قوله تعالى فيسبوا الظاهر انه منصوب على جواب النهي باضمار ان بعد الفا اي لا تسبوا
الهتهم فقد يترتب عليه ما يكرهون من سب الله. ويجوز ان يكون مجزوما نسقا على فعل النهي قبله كقولهم لا يمددها
فتشقها وجاز وقوع الذين وان كان مختصا بالعقلا على الاصنام التي لا تعقل معاملة لها معاملة
العقلا كما اوقع عليها من في كمن لا يخلق. قال ابن الخطيب وفيه نظر لان الذي والتي وساير
الموصولات ما عدا من فانها تدخل على العقلا وغيرهم تقول رايت الرجل الذي قام ورايت الفرس الذي
اشتريته قال ويجوز ان يكون ذلك للتغليب لان المعبود من دون الله عقلا كالمسيح وعزير والملايكة وغيرهم
فعلنا لعاقل وهذا بعيد لان المسلمين لا يسبوا هولا ويجوز ان يراد بالذين يدعون المشركين لا تشتموا
الكفرة الذين عبدوا من دون الله وهو وجه واضح قوله تعالى عدوا الجمهور على فتح العين وسكون
الدال وتخفيف الواو ونصبه من ثلاثة اوجه. احدها انه منصوب على المصدر لانه نوع من العامل
فيه لان السب من جهة العدو. والثاني انه مفعول من اجله اي لاجل العدو. فظاهر كلام الزجاج
انه خلط القولين فجعلهما قولا واحدا فانه قال وعدوا منصوب على المصدر لان المعنى فيعدوا عدوا
ويكون بارادة اللام والمعنى فيسبوا الله للظلم. والثالث انه منصوب على انه واقع موقع الحال المؤكدة
لان السب لا يكون الا عدوا. وقرا الحسن وابو رجا ويعقوب وقتادة وسلام وعبد الله عدوا بضم العين
والدال وتشديد الواو وهو مصدر ايضا لعدا وانتصابه على ما تقدم من الاوجه الثلاثة وقرا ابن كثير
في رواية وهي قراءة اهل مكة المشرفة فيما نقله النحاس عدوا بفتح العين وضم الدال وتشديد الواو
بمعنى اعدا ونصبه على الحال المؤكدة وعدو يجوز ان يقع خبرا عن الجمع قال تعالى هم العدو وقال تعالى ان
الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا ويقال عدا يعدو عدوا وعدوا وعدوانا وعدا وبغير علم حال اي يسبونه
غير عالمين مصاحبين للجهل لانه لو قدروه حق قدره لما اقدموا عليه فصل قال الجبائي
دلت هذه الاية الكريمة على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون به بعدا عن الحق اذ لو جاز ان يفعله لجاز
ان يامر به مكانا لا ينهى كما ذكرنا ولا يامر بالرفق بهم عند الدعا لقوله تعالى لموسى وهرون فقولا له قولا لينا
لعله يتذكر او يخشى وذلك يبطل قول الجبرية قالوا وهذه الاية الكريمة تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح
اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قايمة مقام العلم. وفيه
تاديب لمن يدعو الى الدين لئلا يتشاغل بما لا فايدة له في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع
ولا تضر يكفي في القدح في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها قوله تعالى كذلك نعت لمصدر محذوف اي زينا
لهم اعمالهم تزيينا مثل تزييننا لكل امة عملهم وقيل تقديره مثل تزيين عبادة الاصنام للمشركين زينا لكل امة
عملهم وهو قريب من الاول والمعنى زينا لكل امة عملهم من الخير والشر والطاعة والمعصية ثم الى ربهم مرجعهم فينبيهم
ويجازيهم بما كانوا يعملون فصل احتج اهل السنة بهذه الاية الكريمة على ان الله تعالى زين للكافر الكفر
وللمومن الايمان وللعاصي المعصية وللمطيع الطاعة قال الكعبي حمل الاية على هذا المعنى محال لانه تبارك وتعالى
هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا اولياوهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى
الظلمات ثم انهم ذكروا في الجواب وجوها. الاول قال الجبائي زينا لكل امة تقدمت ما امرناهم به من قول
الحق. وقول الكلبي ان الله تعالى زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا ينتهون. الثاني قال الاخرون زينا لكل
امة عملهم اي جعلناهم وشانهم واسلمناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم. الثالث امهلنا الشيطان
حتى زين لهم. الرابع زيناه في زعمهم وهذه وجوه ضعيفة. لان الدليل العقلي دل على ما اشعر به ظاهر
النص لانا بينا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وان تلك الداعية لا بد وان تكون بتخليق
الله تعالى ولا معنى لتلك الداعية الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زايد ومصلحة راجحة
واذا كانت الداعية حصلت بفعل الله تعالى امتنع ان يصدر عن العبد فعل ولا قول ولا حركة ولا سكون الا اذا زين
الله ذلك في قلبه وضميره واعتقاده. وايضا ان الانسان لا يختار الجهل مع العلم بكونه كفرا وجهلا
والعلم بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاده كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل
الاول والا لما اختار هذا الجهل الثاني. ثم انه لما اختار ذلك الجهل السابق فان كان اختار ذلك لجهل
اخر لزم تسلسل ذلك الى ما لا نهاية من الجهالات الى جهل اول يخلقه الله تعالى فيه ابتدا وهو بسبب ذلك الجهل
ظن في الكفر كونه ايمانا وحقا وعلما فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الكفر والجهل الا اذا زين الله ذلك
الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الاية هو الحق الذي لا محيد

عنه

عنه فبطلت تاويلاتهم باسرها لان المصير الى التاويل انما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره. واما ما قال
على انه يمكن العدول عن الظاهر فسقطت هذه التكليفات وايضا فقوله تعالى كذلك زينا لكل امة عملهم بعد
قوله تعالى فيسبوا الله عدوا بغير علم مشعر بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان يحمل ذلك
على ان الله تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم وكان ذلك كلام منقطع عما قبله. وايضا فقوله تعالى زينا
لكل امة عملهم يتناول الامم الكافرة والمومنة فتخصيص هذا الكلام بالامة المومنة ترك لظاهر العموم قوله
تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم الاية الكريمة لما طعنوا في النبوة بمدارسة العلما حتى عرف التوراة والانجيل
من جميع السور والايات بهذا الطريق واجاب الله سبحانه وتعالى عن هذه الشبهة ذكر في هذه الاية الكريمة
شبهة لهم اخرى وهي ان هذا القران العظيم ليس من جنس المعجزات البينة ولو انك يا محمد جيتنا بمعجزة وبينة
باهرة لامنا بك على ذلك وبالغوا على ذلك في تاكيد الحلف قال الواحدي انما سمي اليمين بالقسم
لان اليمين موضوعة لتاكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما مثبتا للشي واما نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق
والكذب احرج المخبر الى طريق ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف الى ذكر الحلف انما
يحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الى مصدق به ومكذب به سموا الحلف بالقسم وبنوا تلك الصيغة
على افعل وقالوا اقسم فلان يقسم اقساما وارادوا انه اكد القسم الذي اختاره واحال الصدق الى القسم الذي
اختاره بواسطة الحلف واليمين قوله تعالى جهد ايمانهم تقدم الكلام عليه في المايدة وقرا طلحة وابن
مطرف ليومنن مبنيا للمفعول موكدا بالنون الخفيفة ومعنى جهد ايمانهم قال الكلبي ومقاتل اذا حلف
الرجل بالله جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان فصل في سبب النزول قال محمد بن كعب
القرظي قالت قريش يا محمد انك تخبرنا ان موسى عليه الصلاة والسلام كانت معه عصا يضرب بها الحجر فينفجر
منه اثنتى عشرة عينا وتخبرنا ان عيسى كان يحيى الموتى وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فاتنا انت باية لنصدقك
فقال عليه الصلاة والسلام ما الذي تحبون قالوا تجعل لنا الصفا ذهبا او ابعث بعض موتانا حتى نساله
عنك احق ما تقول ام باطل وارنا الملايكة يشهدون لك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فعلت
بعض ما تقولون اتصدقونني قالوا نعم لين فعلت لنتبعنك فقام عليه الصلاة والسلام فجاءه جبريل
عليه الصلاة والسلام وقال ان شيت كان ذلك ولين كان فلم يصدقوا عندها ليعذبنهم وان شيت تركتهم
حتى يتوب تايبهم فانزل الله الاية الكريمة وقيل لما نزل قوله تعالى ان نشا ننزل عليهم من السما اية فظلت
اعناقهم لها خاضعين اقسم المشركون بالله لين جاتهم اية ليومنن بها فنزلت الاية الكريمة واختلفوا في المراد
بالاية فقيل ما تقدم من جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشيا المذكورة في قوله تبارك وتعالى لن نومن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بعذاب الاستيصال كان
ينزل بالامم الماضية الذين كذبوا انبياهم فالمشركون طلبوا مثلها قوله تعالى انما الايات عند الله
الاية الكريمة ذكروا في لفظة عند وجوها فقيل معناه انه تبارك وتعالى هو المختص بالقدرة على امثال
هذه الايات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد الا الله تعالى
وقيل المراد بالعندية ان العلم بان ايجاد هذه المعجزات يقتضي اقدام هولاء الكفار على الايمان اولا ليس
الا عند الله كقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقيل المراد انها وان كانت معدومة في الحال
الا انه متى شا اوجدها فهي جارية مجرى الاشيا الموضوعة عندها يظهرها متى شا وليس لكم ان تتحكموا في طلبها
ولفظ عند على هذا كما في قوله تعالى وان من شي الا عندنا خزاينه قوله تعالى وما يشعركم ما استفهامية
مبتدا والجملة بعدها خبرها وفاعل يشعر يعود عليها وهل يتعدى لاثنين الاول ضمير الخطاب والثاني محذوف
اي واي شي يدريكم ايمانهم اذا جاتهم الايات التي اقترحوها قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم
ايمانهم والمعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول كثيرا والمعنى اي بتقدير ان نجيبهم هذه الايات فهم لا يومنون
وقرا العامة انها بفتح الهمزة وابن كثير وابو عمرو وابو بكر بخلاف عنه بكسرها فاما قراة الكسر فواضحة استجودها
الخليل وغيره لان معناها استيناف اخبار بتقدم ايمان من طبع على قلبه ولو جاتهم كل اية قال
سيبويه سالت الخليل عن هذه الاية يعني قراة الفتح فقلت ما منع ان يكون كقولك وما يدريك انه لا يفعل
فقال لا يحسن ذلك في هذا الموضع انما قال وما يشعركم ثم ابتدا فاوجب فقال انها اذا جات لا يومنون
ولو فتح فقال وما يشعركم انها اذا جات لا يومنون لكان عذرا لهم وقد شرح الناس قول الخليل واوضحوه
فقال الواحدي وغيره انك لو فتحت ان وجعلتها التي في نحو بلغني ان زيدا منطلق لكان عذرا لمن
اخبر عنهم انهم لا يومنون لانه اذا قال القايل ان زيدا لا يومن فقلت وما يدريك انه لا يومن كان المعنى

انه يؤمن واذا كان كذلك عذرا لمن نفي عنه الايمان وليس مراد الاية الكريمة اقامة عذرهم ووجودهم
وقال الزمخشري وقرئ انها بالكسر على ان الكلام قد تم بمعنى وما يشعركم ما يكون منهم ثم اخبرهم بعلمه فيهم
فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون . واما قراءة الفتح فقد وجهها الناس على ستة اوجه اظهرها انها بمعنى لعل
حكى الخليل ايت السوق انك تشتري لنا منه شيئا اي لعلك فهذا من كلام العرب كما حكاه الخليل شاهدا
على كون ان بمعنى لعل وانشد ابو جعفر النحاس فقال . اريني جوادا مات هزلا لانني
ارى ما ترين او بخيلا مخلدا . وانشد الزمخشري لامرئ القيس
عوجا على الطلل المحيل لاننا . نبكي الديار كما بكى ابن حزام . وقال جرير
هل انتم عاجون بنا لانا . نرى العرصات او اثر الخيام . وقال عدي بن زيد
اعاذل ما يدريك ان منيتي . الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد . وقال الاخر في هذا البيت
قلت لشيبان ادن من لقائه . انا نغدي القوم من شوائه
فان في هذه المواضع كلها بمعنى لعل قالوا ويدل على ذلك انها في مصحف ابي وقراءته وما ادراكم لعلها اذا جاءت لا يؤمنون ونقل عنه وما يشعركم لعلها اذا جاءت ذكر ذلك ابو عبيدة وغيره . ورجحوا ذلك ايضا بان لعل قد كثر وروده في مثل هذا التركيب كقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب وما يدريك لعله يزكى وممن جعل ان بمعنى لعل ايضا يحيى بن زياد الفراء . ورجح الزجاج ذلك فقال زعم سيبويه رحمه الله عن الخليل ان معناها لعلها قال وهذا الوجه اقوى في العربية واجود . ونسب القراءة لاهل المدينة وكذا ابو جعفر قال شهاب الدين وقراءة الكوفيين والشاميين ايضا الا ان ابا علي الفارسي ضعف هذا القول الذي استجوده الناس وقوى تخريجا لهذه القراءة فقال التوقع الذي يدل عليه لعل لا يناسب قراءة الكسر لانها تدل على حكمه الله عليهم بانهم لا يؤمنون . ولكنه لما منع كونها بمعنى لعل لم يجعلها معمولة ليشعركم بل جعلها على حذف لام العلة اي لانها والتقدير عنده قل انما الايات عند الله لانها اذا جاءت لا يؤمنون فهو لا ياتي بها لاصرارهم على كفرهم فيكون نظير وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون اي بالايات المقترحة وعلى هذا وما يشعركم اعتراض بين العلة والمعلول الثاني ان تكون لا مزيدة . وهذا راي الفراء وشيخه . قال ومثله ما منعك ان لا تسجد اي ان تسجد فيكون التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون والمعنى على هذا انها لو جاءت لم يؤمنوا وانما حملها على زيادتها ما تقدم من انها لو لم تقدر زايدة لكان ظاهر الكلام عذرا للكفار وانهم يؤمنون كما تقدم الا ان الزجاج نسب ذلك الى الغلط فقال والذي ذكر ان لا لغو غلط لان ما يكون لغوا لا يكون غير لغو ومن قرا بالكسر على ان الاجماع لغو فليس يجوز ان يكون معنى لفظة مرة النفي ومرة الايجاب في سياق واحد . وانتصر الفارسي لقول الفراء ونفى عنه الغلط فانه قال يجوز ان يكون لا في تاويل زايدة وفي تاويل غير زايدة كقول الشاعر في ذلك
ابى جوده لا البخل واستعجلت به . نعم من فتى لا يمنع الجود نايله
ينشد بالوجهين اي بنصب البخل وجره فمن نصبه كانت زايدة اي ابى جوده البخل ومن خفض كانت غير زايدة واضاف لا الى البخل قال شهاب الدين رحمه الله تعالى وعلى تقدير النصب لا يلزم زيادتها لجواز ان يكون لا مفعولا بها والبخل بدل منها اي ابى جوده لفظ لا ولفظ لا هو بخل وتقدم تحقيق طرف من هذا عند قوله تبارك وتعالى ولا الضالين وسياتي مواضع منها . كقوله تبارك وتعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون قالوا يحتمل الزيادة وعدمها وكذا ما منعك ان لا تسجد لئلا يعلم اهل الكتاب . الثالث ان الفتح على تقدير لام العلة والتقدير انما الايات التي تقترحونها عند الله لانها اذا جاءت لا يؤمنون وما يشعركم اعتراض كما تقدم تحقيقه عن ابي علي وصار المعنى انما الايات عند الله اي المقترحة لا ياتي بها لانتفاء ايمانهم واصرارهم على كفرهم . الرابع ان في الكلام حذف معطوف على ما تقدم قال ابو جعفر في معانيه وقيل في الكلام حذف والمعنى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون او يؤمنون فحذف هذا لعلم السامع وقدره غيره وما يشعركم بانتفاء الايمان او وقوعه . الخامس ان لا غير مزيدة وليس في الكلام حذف بل المعنى وما يدريكم انتفاء ايمانهم ويكون هذا جوابا لمن حكم عليهم بالكفر ويئس من ايمانهم وقال الزمخشري وما يشعركم وما يدريكم انها اي الايات التي تقترحون اذا جاءت لا يؤمنون بها يعني انا اعلم انها اذا جاءت لا يؤمنون بها وانتم لا تدرون بذلك وكان ان المؤمنين كانوا حريصين على ايمانهم وطامعين فيه اذا جاءت تلك الايات ويتمنون مجيئها فقال عز وجل وما يدريكم انها لا يؤمنون على معنى انكم لا تدرون ما سبق علمي بهم انهم لا يؤمنون . الا ترى الى قوله تعالى كما لم يؤمنوا به اول مرة انتهى قال شهاب الدين بسط قوله انهم كانوا يطمعون في ايمانهم وما جاء في التفسير ان المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انزل علينا الاية التي قال الله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم

لها

لها خاضعين ونحن والله نؤمن فانزل الله تعالى وما يشعركم الى اخرها وهذا الوجه هو اختيار ابي حيان فانه قال ولا يحتاج الكلام الى زيادة لا ولا الى هذا الاضمار يعني حذف المعطوف ولا الى ان بمعنى لعل وهذا كله خروج عن الظاهر بغير ضرورة بل حمله على الظاهر اولى وهو واضح سايغ اي وما يشعركم ويدريكم بمعنى انتفاء ايمانهم لا سبيل لكم الى الشعور بها . السادس ان ما حرف نفي يعني انه نفي شعورهم بذلك وعلى هذا فيطلب ليشعركم فاعل فقيل ضمير الله تعالى اضمر للدلالة عليه وفيه تكلف بعيد اي وما يشعركم الله انها اذا جاءت الايات المقترحة لا يؤمنون وقد تقدم في البقرة كيفية قراءة ابي عمرو يشعركم وينصركم ونحوهما عند قوله تعالى ان الله يامركم وحاصلها ثلاثة اوجه الضم الخالص والاختلاس والسكون المحض . وقرا الجمهور لا يؤمنون بياء الغيبة وابن عامر وحمزة بتاء الخطاب . وقرا ايضا في الجاثية فباي حديث بعد الله واياته تؤمنون بالخطاب ووافقهما عليها الكسائي وابو بكر عن عاصم والباقون بياء الغيبة فتحصل من ذلك ان ابن عامر وحمزة يقرآن بالخطاب في الموضعين وان نافعا وابن كثير وابا عمرو وحفصا عن عاصم بالغيبة هنا وبالخطاب في الجاثية فقد وافق احد الفريقين في احدى السورتين والاخر في اخرى فاما قراءة الخطاب هنا فيكون الظاهر من الخطاب به في قوله وما يشعركم انه للكفار ويتضح معنى على هذه القراءة على زيادة لا اي وما يشعركم انكم تؤمنون اذا جاءت التي طلبتموها كما اقسمتم عليه ويتضح ايضا على كون ان بمعنى لعل مع كون لا نافية وعلى كونها علة بتقدير حذف اللام اي انما الايات عند الله فلا ياتيكم بها لانها اذا جاءت لا تؤمنون ويتضح ايضا على كون المعطوف محذوفا اي وما يدريكم بعدم ايمانكم اذا جاءت الايات او وقوعه لان مآل امركم مغيب عنكم فكيف تقسمون على الايمان عند مجيء الايات وانما يشكل اذا جعلنا ان معمولة ليشعركم وجعلنا لا نافية غير زايدة اذ يكون المعنى وما يدريكم ايها المشركون بانتفاء ايمانكم اذا جاءتكم ويزول هذا الاشكال بان المعنى اي شيء يدريكم بعدم ايمانكم اذا جاءتكم الايات التي اقترحتموها يعني لا يمر هذا بخواطركم بل انتم جازمون بالايمان عند مجيئها لا يصدكم عنه صاد وانا اعلم انكم لا تؤمنون وقت مجيئها لانه مطبوع على قلوبكم . واما قراءة الغيبة فتكون الهمزة مكسورة وهي قراءة ابن كثير وابي بكر وابي عمرو وعن عاصم ومفتوحة وهي قراءة نافع والكسائي وحفص عن عاصم فعلى قراءة ابن كثير وابي عمرو يكون الخطاب وما يشعركم جايزا فيه وجهان . احدهما انه خطاب للمؤمنين اي وما يشعركم ايها المؤمنون ايمانهم . ثم استانف اخبارا عنهم بعدم الايمان لعلمه السابق فيهم وعلى هذا فيقع الكلام التفاتا من الخطاب الى الغيبة وعلى قراءة نافع يكون الخطاب للكفار ويكون ان بمعنى لعل كذا قاله ابو شامة وغيره . وقال ابو حيان في هذه القراءة الظاهر ان الخطاب للمؤمنين . والمعنى وما يدريكم ايها المؤمنون ان الاية التي يقترحونها اذا جاءت لا يؤمنون . يعني انا اعلم انها اذا جاءت لا يؤمنون بها ثم ساق كلام الزمخشري بعينه الذي تقدم ذكره عنه في الوجه الخامس . ويبعد جدا ان يكون الخطاب في وما يشعركم للكفار . قال شهاب الدين انما استبعد لانه لم ير في ان هنا انها بمعنى لعل كما حكيته عنه وقد جعل ابو حيان في مجموع انها اذا جاءت لا يؤمنون بالنسبة الى كسر الهمزة وفتحها والخطاب والغيبة اربع قراءات قال وقرا ابن كثير وابو عمرو والعليمي والاعشى عن ابي بكر . وقال ابن عطية وابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية داود الايادي انها بكسر الهمزة وقرا باقي السبعة بكسرها وقرا ابن عامر وحمزة لا تؤمنون بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة فترتب اربع قراءات الثانية كسر الهمزة والياء وهي رواية العليمي والاعشى عن ابي بكر عن عاصم والمناسب ان يكون الخطاب للكفار في هذه القراءة كانه قيل وما يدريكم ايها الكفار ما يكون منكم ثم اخبرهم على جهة الجزم انهم لا يؤمنون على ما تقدم صحتها ويبعد جدا ان يكون الخطاب وما يشعركم للمؤمنين وفي يؤمنون للكفار ثم ذكر القراءة الثالثة والرابعة ووجههما بنحو ما تقدم نقله عن الناس وفي اثباته القراءة الثانية نظر لا يخفى وذلك انه لما حكى قراءة الخطاب في يؤمنون لم يحكها عن حمزة وابن عامر فقط ولم يدخل معهما ابا بكر من طريق العليمي والاعشى ولا من طريق غيرهما والغرض ان ابن عامر وحمزة يفتحان همزة انها وابو بكر يكسرها ويفتحها ولكن لا يقرا يؤمنون الا بالغيبة فمن اين يجيء لنا قراءة بكسر الهمزة والخطاب وانا ذكرنا كلامه برمته ليعرف الماخذ عليه قال شهاب الدين ثم اني جوزت ان تكون هذه رواية رواها فكشفت كتابه في القراءات وكان قد افرد فيه فصلا انفرد به العليمي في روايته فلم يذكر انه قرا تؤمنون بالخطاب البتة . ثم كشفت كتبا في القراءات عديدة فلم ار انهم ذكروا ذلك . فعرفت انه لما راى للهمزة حالتين ولحرف المضارعة في يؤمنون حالتين ضرب اثنين في اثنين فجاء من ذلك اربع قراءات ولكن احدها مهملة . وقوله تعالى لا يؤمنون متعلقه محذوف للعلم اي لا يؤمنون بها قوله تعالى ونقلب في الجملة وجهان احدهما ولم ينقل الزمخشري غيره

انها وما عطف عليها من قوله ونذرهم عطف على يؤمنون داخل في حكم وما يشعركم بمعنى وما يشعركم
انهم لا يؤمنون وما يشعركم انا نقلب افئدتهم وابصارهم وما يشعركم انا نذرهم ويساعده تفسير ابن عباس
ومجاهد وابن زيد رضي الله تعالى عنهم • والثاني انها استئناف اخبار وجعله ابو حيان الظاهر مما تقدم
والافئدة جمع فؤاد وهو القلب ويطلق على العقل وقال الراغب الفؤاد كالقلب لكن يقال له فؤاد اذا
اعتبر فيه معنى التفاود التفود يقال فادت اللحم شويته ومنه لحم فئيد اي مشوي وظاهر هذا
ان الفؤاد غير القلب ويقال فواد بالواو الصريحة وهي تدل على الهمزة لانه تخفيف قياسي وبه يقرا ورش
وفيه ونظائره وصلا ووقفا وحمزة وقفا ويجمع على افئدة وهو جمع منقاس نحو غراب واغربة
ويجوز افيدة بيا بعد الهمزة وقراتها هشام في سورة ابراهيم وسياتي ان شاء الله تعالى **فصل**
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يعني ويحول بينهم وبين الايمان فلو جيناهم بالايات التي سالوا ما
امنوا بها كما لم يؤمنوا اول مرة اي كما لم يؤمنوا بما قبلها من الايات من انشقاق القمر وغيره وقيل كما لم يؤمنوا
به اول مرة يعني بمعجزات موسى وغيره من الانبيا عليهم الصلاة والسلام كقوله تعالى اولم يكفروا بما
اوتي موسى من قبل وقال ابن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما المرة الاولى دار الدنيا
لو ردوا من الاخرة الى الدنيا نقلب افئدتهم وابصارهم عن الايمان كما لم يؤمنوا في الدنيا قبل مماتهم
كقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون **فصل** التقليب والقلب واحد
وهو تحريك الشي عن وجهه وهذه الاية تدل على الكفر والايمان بقضا الله تعالى وقدره ومعنى التقليب
الافئدة والابصار انهم اذا جاتهم الايات القاهرة التي اقترحوها عرفوا كيفية دلالتها على صدق
الرسول عليه الصلاة والسلام اذا قلب قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه بقوا ولم ينتفعوا بتلك الايات
قال الجبائي معناه ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم لما لم يؤمنوا
اول مرة في دار الدنيا وقال الكعبي المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم بنفعل بهم كما نفعل بالمؤمنين
من الفوايد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم وقال القاضي المراد ونقلب
افئدتهم وابصارهم في الايات التي ظهرت عندهم يؤمنون بها كما لم يؤمنوا بها اولا وهذه وجوه ضعيفة
اما قول الجبائي فمدفوع لانه تبارك وتعالى قال ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه وقال ونذرهم
في طغيانهم يعمهون فقوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون فقوله تعالى ونذرهم ليس يحصل في الاخرة
فكان اسوا النظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير فايدة واما قول الكعبي فضعيف
لانه انما يستحق الحرمان والخذلان على زعمه بسبب انهم قلبوا افئدة انفسهم فكيف يحسن اضافته الى الله
تعالى في قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم اي نقلب القلب من حالة الى حالة ومن صفة الى صفة وعلى
ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل الامر باق على حاله الا انه ادخل التقليب والتبديل في الدلايل
فصل انما قدم الله تبارك وتعالى ذكر تقليب الافئدة على تقليب الابصار لان موضع
الدواعي والصوارف هو القلب انصرف هو وان كان يبصره بحسب الظاهر الا انه لا يبصر ذلك
الابصار سببا للوقوف على الفوايد المطلوبة وهو معنى قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا فلما كان المعدول هو القلب واما السمع والبصر فهما
التابعان للقلب كان لا محالة الربا لحين للقلب فلهذا السبب وقع الابتدا بذكر تقليب القلوب ههنا ثم اتبعه
بذكر السمع **قوله تعالى** كما لم يؤمنوا به الكاف في محل نصب نعت لمصدر محذوف وما مصدرية
والتقدير كما قال ابو البقا تقليبا لكفرهم عقوبة مساوية لمعصيتهم • وقدره الحوفي فلا يؤمنون
ايمانا ثابتا كما لم يؤمنوا به اول مرة وقيل الكاف هنا للتعليل اي نقلب افئدتهم وابصارهم لعدم ايمانهم
به اول مرة وقيل في الكلام حذف تقديره فلا يؤمنون به اول مرة وقال بعض المفسرين الكاف
ههنا معناها المجازاة اي كما لم يؤمنوا به اول مرة قاله ابن عطية رضي الله عنه قال ابو حيان
وهو معنى التعليل الذي ذكرناه الا ان تسميته ذلك بالمجازاة غريبة لا تعهد في كلام النحويين
قال شهاب الدين رحمه الله قد سبق ابن عطية الى هذه العبارة قال الواحدي وقال
بعضهم معنى الكاف في كما لم يؤمنوا معنى الجزا ومعنى الاية ونقلب افئدتهم وابصارهم عقوبة لهم
على ترك الايمان في المرة الاولى والهاء في به تعود على الله تعالى وعلى رسوله او على القران العظيم او على
التقليب المدلول عليه بالفعل وهو ابعدها واول مرة نصب على ظرف الزمان وقد تقدم تحقيقه وقرا
ابراهيم النخعي ويقلب ويذرهم باليا والفاعل ضمير الباري تعالى وقرا الاعمش وتقلب افئدتهم وابصارهم على

البنا

على البنا للمفعول ورفع ما بعده على قيامه مقام الفاعل لذا رواها الزمخشري عنه والمشهور عنه انما هو
النخعي ايضا • وروي عنه ويذرهم بيا الغيبة بما تقدم وسكون الرا • وخرج ابو البقا هذا التسكين على
وجهين احدهما التسكين لتوالي الحركات • والثاني انه مجزوم عطفا على يؤمنوا والمعنى جزا على كفرهم
وانه لم يذرهم في طغيانهم بل بين لهم وهذا الثاني ليس بظاهر ويعمهون في محل حال او مفعول ثان لان
الترك بمعنى التصيير **فصل** قال عطا المعنى اخذلهم وادعهم في ضلالتهم فيما دون قال
الجبائي المعنى ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم من ذلك ولكن نمهلهم ان اقاموا على طغيانهم فذلك
من قبلهم وذلك يوجب تاكيد الحجة عليهم • وقال اهل السنة نقلب افئدتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في
ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه ويقال للجبائي انك تقول ان اله العالم ما اراد بعبيده الا الخير والرحمة
فلم ترك هذا المسكين حتى عمه في طغيانه ولم يخلصه منه على سبيل الالجا والقهر اقصى ما في الباب انه ان فعل
به ذلك لم يكن مستحقا الى الثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن يسلم من العقاب اما اذا تركه في ذلك العمه
بل علمه بانه يموت عليه فانه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب العظيم الدايم فالمفسدة
الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجا مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب مع حصول
العقاب الشديد والرحيم المحسن الى عباده لابد وان يرجح الجانب الذي اكثر صلاحا واقل فسادا فعلمنا
ان ابقا ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان **قوله تعالى**
ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى الاية اعلم انه تبارك وتعالى بين في هذه الاية الكريمة
تفصيل ما ذكره مجملا في قوله تعالى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون بين انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه
من انزال الملايكة حتى راوهم عيانا واحيا الموتى حتى كلموهم وشهدوا لك بالنبوة كما بل زاد في ذلك بما
لا يبلغه اقتراحهم بان يحشر عليهم كل شي قبيلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشا الله قال ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما المستهزئين بالقران العظيم كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وايل السهمي
والاسود بن عبد المطلب والحارث بن حنظلة ثم انهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورهط من
اهل مكة المشرفة وقالوا له ارنا الملايكة يشهدون بانك رسول الله وابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم
حق ما تقول ام باطل او ايتنا بالله والملايكة قبيلا اي كفيلا بما تدعيه فنزلت هذه الاية الكريمة وهذا
يشكل باتفاقهم على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة بل الذي يكون المقصود منه جواب ما ذكره
بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاتهم اية ليؤمنن بها فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكونهم
كاذبين وانه لا فايدة في انزال الايات واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لابد منها ليتميز
الصادق من الكاذب فاما الزيادة عليها فتحكم محض لا حاجة والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية
وبعد الثالثة رابعة ويلزم منه ان لا يستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد باب
النبوات **قوله تعالى** قبلا قرا نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح البا والكوفيون
هنا وفي الكهف بضمها وابو عمرو بضمهما هنا وكسر القاف وفتح البا في الكهف • وقرا الحسن البصري وابو حيوة
وابو رجا بالضم والسكون • وقرا الاعمش وابي قبلا بيا مثناة من تحت بعد با موحدة مكسورة وقرا
طلحة بن مصرف قبلا بفتح القاف وسكون البا • فاما قراة نافع وابن عامر ففيها وجهان احدهما انه
بمعنى مقابلة اي معاينة ومشاهدة وانتصابه على هذا الحال قاله ابو عبيدة والفرا والزجاج • ونقله الواحدي
عن جميع اهل اللغة يقال لقيته قبلا اي عيانا • وقال ابن الانباري قال ابو ذر رضي الله تعالى عنه للنبي
صلى الله عليه وسلم انبيا كان ادم فقال نعم كان نبيا كلمه الله قبلا • وبذلك فسرها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
وقتادة وابن زيد • ولم يحك الزمخشري غيره فهو مصدر في موضع الحال كما تقدم والثاني انها بمعنى ناحية
وجهة قاله المبرد وجماعة من اهل اللغة كابي زيد وانتصابه حينئذ على الظرف كقولهم لي قبل فلان
دين وما قبلك حق ويقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبليا وقبيلا كله بمعنى واحد ذكر
ذلك ابو زيد واتبعه بكلام طويل مفيد فرحمه الله تعالى وجزاه خيرا • واما قراة الباقين هنا ففيها اوجه
احدها ان يكون قبلا جمع قبيل بمعنى كفيل كرغيف ورغف وقضيب وقضب • ونصيب • ونصب •
وانتصابه حالا قال الفرا والزجاج جمع قبيل بمعنى كفيل كفيلا كفلا بصدق محمد عليه الصلاة والسلام
ويقال قبلت الرجل اقبله قبالة بفتح البا في الماضي والقاف في المصدر اي تكفلت به والقبيل والكفيل
والزعيم والاذين والضمين والحميل بمعنى واحد وانما سميت الكفالة قبالة لانها اوكد تقبل وباعتبار
معنى الكفالة سمي العهد المكتوب قبالة وقال الفرا في سورة الانعام قبلا جمع قبيل وهو الكفيل

قال وانما اخترت هنا ان يكون القبل في معنى الكفالة لقوله تعالى او تاتي بالله والملايكة قبيلا يضمنون ذلك
الثاني ان يكون جمع قبيل بمعنى جماعة او صنفا صنفا والمعنى وحشرنا عليهم كل شي قبيلا فوجا فوجا ونوعا نوعا
من ساير المخلوقات . الثالث ان يكون قبلا بمعنى قبلا كالقراة الاولى في احد وجهيها . وهو المواجهة اي مواجهة
ومعاينة . ومنه اتيتك قبلا لا دبرا اي اتيتك من قبل وجهك وقال تبارك وتعالى ان كان قميصه قد من دبر
وقري لقبل عدتهن اي لاستقبالها . قال الفرا وقد يكون قبل من قبل وجوههم . واما الذي في سورة الكهف فانه
يصح فيه معنى المواجهة والمعاينة والجماعة صنفا صنفا لان المراد بالعذاب الجنس . وسياتي له مزيد بيان
وقبلا نصب على الحال كما مر من قبل وان كان نكرة واضافته تقدم انه في احد اوجهه ينصب على الظرف عند
المبرد . واما قراة الحسن فتخفيفه من المضموم وقراة ابي بالاصل وهو المفرد . واما قراة طلحة فهو ظرف
مقطوع عن الاضافة معناه او تاتي بالله والملايكة قبيلة ولكن كان ينبغي ان يبنى لان الاضافة مرادة
قوله تعالى ماكانوا جواب لو وقد تقدم انه اذا كان منفيا امتنعت اللام . وقال الحوفي لتا
حذفت اللام وهي مرادة وهذا ليس بجيد لان الجواب المنفي بما تقل دخولها بل لا يجوز عند بعضهم والمنفي ممتنع
البتة وهذه اللام لام الجحود جارة للمصدر المأول من ان والمنصوب بها وتقدم تحقيقه **قوله تعالى** الا ان
يشا الله يجوز ان يكون متصلا اي ماكانوا ليومنوا في ساير الاحوال الا في حال مشية الله تعالى وفي ساير الازمان
الا في زمان مشيته وقيل انه استثنا من علة عامة اي ماكانوا ليومنوا لشي من الاشيا الا لمشية الله تعالى والثاني
ان يكون منقطعا نقل ذلك الحوفي وابو البقا واستبعده ابو حيان **فصل** معنى الاية الكريمة انه تعالى
لو اظهر جميع تلك الاشيا العجيبة لهاولا الكفار فانهم لا يومنون الا ان يشا الله ايمانهم قال اهل السنة فلما
لم يومنوا دل على انه تعالى ما شا منهم الايمان وهذا نص في المسلة قالت المعتزلة دل الدليل على انه تبارك وتعالى
اراد الايمان من جميع الكفار وذكر الجبايي الوجوه المذكورة المشهورة اولها انه تبارك وتعالى لو لم يرد منهم الايمان
لما امرهم ولم يجب عليهم . وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بفعل الكفر لجاز ان يامر به
وثالثها لو جاز ان يريد منهم الكفر لجاز بان يامرنا بان نريد منهم الكفر قالوا فثبت بهذا انه تعالى شا الايمان
منهم والتناقض بين الدليلين ممتنع فوجب الجمع وطريقه ان نقول انه تبارك وتعالى شا من الكل الايمان الذي
يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تبارك وتعالى ما شا منهم الايمان على سبيل الالجا والقهر وبهذا الطريق
زال الاشكال . وهذا الكلام ضعيف من وجوه الاول ان الايمان الذي سموه بالايمان الاختياري ان عنوا به ان
قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ثم انه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا الداعية مرجحة ولا ارادة
مميزة فهذا قول برجحان طرفي الممكن على الاخر لا المرجح وهو محال وايضا فبتقدير ان يكون ذلك معقولا في الجملة
الا ان حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لكسب ولا لموثر اصلا لان الحاصل ليس الا القدرة ومتى بالنسبة
الى الضدين على السوية ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لاحد بالوقوع والرجحان ثم ان احد الطرفين قد حصل
بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب البتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل
والتاثير والموثر اصلا وذلك لا يقوله عاقل واما ان كان هذا سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت
صالحة الى الضدين الا انه لا يصير مصدرا للايمان الا اذا انضم الى تلك القدرة حصول داعية الايمان فهذا
قول بان مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع موجب للايمان فهذا عين ما يسمونه بالجبر
وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه بالاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وهذا كلام في غاية
القوة . الوجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى الا انا نقول
ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكذا ما كانوا ليومنوا معناه ما كانوا ليومنوا ايمانا اختياريا بدليل عند ظهور
هذه الاشيا لا يبعد ان يومنوا ايمانا على سبيل الالجا والقهر فثبت ان قوله ما كانوا ليومنوا على سبيل الاختيار
ثم استثنى عنه وقال الا ان يشا الله تعالى والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه والايمان الحاصل
بالالجا والقهر ليس من جنس الايمان الاختياري فثبت انه لا يكون المراد الايمان الاختياري وحينئذ يتوجه
دليل اهل السنة ويسقط دليل المعتزلة **فصل** قال الجبايي قوله تبارك وتعالى الا ان
يشا الله يدل على حدوث المشية لانها لو كانت قديمة لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصرة
الا ان يوحد الله وتقريره انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشا الله يقتضي حدوث هذا الجزا على حدوث
المشية فلو كانت المشية قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط فيلزم كون الجزا قديما على انه
محدث فوجب كون الشرط حادثا واذا كان الشرط هو المشية لزم القول بكون المشية حادثة والجواب
ان المشية وان كانت قديمة الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر

يكفي

الطريق

يكفي لصحة هذا الكلام قال تعالى ولكن اكثرهم يجهلون اي يجهلون بان الكل من قضاء الله وقدره
وقالت المعتزلة المراد جهلوا انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون **قوله
تعالى** وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا الاية الكريمة الكاف مركذلك في محل نصب نعتا لمصدر محذوف فقدره
الزمخشري كما خلينا بينك وبين اعدايك كذلك جعلنا لمن قبلك وقال الواحدي وكذلك منسوق
على قوله وكذلك زينا اي كما فعلنا ذلك جعلنا لكل نبي عدوا ثم قال وقيل معناه جعلنا لك عدوا كما جعلنا
لمن قبلك من الانبيا فيكون قوله وكذلك عطفا على معنى ما تقدم من الكلام وما تقدم يدل معناه على انه
جعل له اعدا والمراد تسلية النبي صلى الله عليه وسلم اي كما ابتليناك بهولاء القوم فكذلك جعلنا لكل
نبي قبلك اعدا والمراد تسلية النبي صلى الله عليه وسلم وجعل يتعدى لاثنين بمعنى صير واعرب الزمخشري
وابو البقا والحوفي هنا كاعرابهم في قوله تبارك وتعالى وجعلوا لله شركا الجن فيكون المفعول الاول شياطين
الانس والجن والثاني عدوا ولكل حال لانه عدوا لانه صفته في الاصل او متعلق بالجعل قبله ويجوز ان يكون
المفعول الاول عدوا ولكل هو الثاني قدم وشياطين بدل من المفعول الاول والاضافة في شياطين الانس يحتمل ان
يكون من باب اضافة الصفة لموصوفها والاصل الانس والجن الشياطين نحو جرد قطيفة ورجحت بان المقصود
التسلي والانسان بمن سبق من الانبيا اذا كان في اممهم من يعاديهم كما في امة محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون
من الاضافة التي بمعنى اللام من باب اضافة صفة الموصوف والمعنى الشياطين التي للانس والشياطين التي
للانس لان ابليس جند منسلط على الانس والاخر على الجن كذا في التفسير ووقع عدوا مفعولا على
احد الاعرابين بلفظ الافراد لانه يكتفى به في ذلك وتقدم شواهده ومنه ما انشده ابن الانباري

اذا انا لم انفع صديقي بوده . فان عدوي لم يضرهم بغضي .

عاد الضمير من يضرهم على عدو وبذل على جمعيته وكقوله تعالى ضيف ابرهيم المكرمين والطفل الذين لم يظهروا وان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا . وقيل لا حاجة الى هذا التكلف والتقدير . وكذلك جعل لكل واحد من الانبيا
عدوا واحدا اذ لا يجب ان يكون لكل واحد من الانبيا اكثر من عدو واحد **فصل** دل ظاهر قوله تعالى
لكل نبي عدوا على انه تبارك وتعالى هو الذي جعل اوليك الاعدا اعدا للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان
تلك العداوة معصية وكفر وهذا يقتضي ان خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى
واجاب الجبايي عنه بان المراد بهذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل انه كفره
واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا ههنا لما بين للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم اعدا له واجاب
الاصم بانه تبارك وتعالى لما ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى العالمين وخصه بتلك المعجزات حسدوه وصار ذلك
الحسد والعداوة فلهذا قال تعالى انه جعلهم اعدا له ومنه قول المتنبي . وانت الذي صيرتهم حسدا . واجاب
الكعبي عنه بانه تبارك وتعالى امر الانبيا بعداوتهم واعلمهم كونهم اعدا له وذلك يقتضي صيرورتهم
اعدا للانبيا عليهم الصلاة والسلام لان العداوة لا تحصل الا من الجانبين فلهذا جاز ان يقال انه تعالى
جعلهم اعدا للانبيا عليهم الصلاة والسلام . وهذه اجوبة ضعيفة لما تقدم ان الافعال مستندة
الى الدواعي وهي حادثة من قبل الله تعالى واذا كان كذلك صح مذهبنا ثم ههنا بحث اخر وهو ان العداوة
والصداقة يمتنع ان تحصل باختيار الانسان فان الرجل قد يبلغ عداوة غيره الى حيث لا يقدر البتة
على ازالة تلك الحالة عن قلبه بل لا يقدر على اخفا اثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة
يعجز عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة باختيار الانسان لوجب ان يكون متمكنا من قلب العداوة
بالصداقة وبالعكس فكيف لا والشعرا ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي

يراد من القلب نسيانكم . وياتي الطباع على الناقل .

والعاشق الذي يشتد عشقه قد يحتاج بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول الحب
والبغض باختياره لما عجز عن ازالته **فصل** قال عكرمة والضحاك والكلبي المعنى شياطين
التي مع شياطين الجن وذلك ان ابليس لعنه الله قسم جنده فريقين فبعث فريقا منهم الى الانس وفريقا
الى الجن وكل الفريقين اعدا للنبي صلى الله عليه وسلم ولاوليايهم يلتقون في كل حين فيقول شيطان الانس
لشيطان الجن اضللت صاحبي بكذا فاضل صاحبك بمثله ويقول شيطان الجن لشيطان الانس كذلك
فذلك وحي بعضهم الى بعض وقال قتادة ومجاهد والحسن ان من الانس شياطين كما ان من الجن
شياطين والشيطان العاتي المتمرد من كل شي قالوا ان الشيطان اذا اعياه المومن وعجز عن اغوايه
ذهب الى المتمرد من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمومن لتفتنه يدل عليه ما روي عن ابي ذر رضي الله

عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعوذت من شياطين الانس والجن قلت يا رسول الله وهل
للانس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن وقال مالك بن دينار رحمه الله ان شياطين
الانس اشد علي من شياطين الجن وذلك اني اذا تعوذت بالله ذهب عني شياطين الجن وشيطان الانس يجيئني
فيجرني الى المعاصي **قوله تعالى** يوحي يحتمل ان يكون مستانفا اخبر عنهم بذلك وان يكون حالا
من شياطين وان يكون وصفا لعدو وقد تقدم انه واقع اعداء فكذلك عاد الضمير عليه جميعا في قول بعضهم

فصل الوحي عن الايما والقول السريع والزخرف هو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا يقال
فلان زخرف كلامه اذا زينه بالباطل والكذب وكل شي حسن مموه فهو مزخرف والزخرف الزينة وكلام مزخرف
اي منمق واصله الذهب ولما كان الذهب معجبا لكل احد قيل لكل مستحسن مزين زخرف وقال ابو عبيدة
كل ما حسنته وزينته وهو باطل فهو زخرف وهذا لا يلزم اذ قد يطلق على ما هو زينة حق وبيت مزخرف
اي مزين بالنقش ومنه الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل الكعبة حتى امر بالزخرف فنحي يعني
انهم كانوا يزينون الكعبة بنقوش ونصاوير مموهة بالذهب فاخرجها **قوله تعالى** غرورا فيه
نصب على المفعول له اي لان يغروا غيرهم وقيل هو مصدر في موضع الحال اي غارين وان يكون منصوبا
على المصدر لان العامل فيه بمعناه كانه قيل يغرون غرورا بالوحي **قوله تعالى** ولو شاء ربك ما فعلوه
ما الفوه من الوسوسة في القلوب وقد تقدم في المشية ومدلولها مع المعتزلة **قوله تعالى** وما يفترون
ما موصولة اسمية او نكرة موصوفة والعايد على كلا هذين القولين محذوف اي وما يفترونه او مصدرية
وعلى قول فمحلها نصب وفيه وجهان احدهما انه نسق على المفعول في فذرهم اي اتركهم واترك افتراءهم والثاني
انها مفعول معه وهو مرجوح لانه امكن العطف من غير ضعف في التركيب او في المعنى كان اولى من المفعول معه
قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد بقوله فذرهم وما يفترون ما زين لهم ابليس وغرهم **قوله تعالى**
ولتصغى في هذه اللام ثلاثة اوجه احدها انها لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان وفيما يتعلق
به احتمالان الاول ان يتعلق بيوحي على انها نسق على غرورا وغرورا مفعول له والتقدير يوحي بعضهم
الى بعض للغرور وللصغو ولكن لما كان المفعول له الاول مستكملا للشروط النصب نصب ولما كان هذا غير
مستكمل للشروط وصل الفعل بحرف العلة وقد فاته من الشروط كونه لم يتحد فيه الفاعل فان فاعل الوحي بعضهم
وفاعل الصغو الافئدة وفات ايضا من الشروط صريح المصدرية الاحتمال الثاني ان يتعلق بمحذوف متاخر
بعدها فقدرها الزجاج ولتصغى اليه فعلوا ذلك وكذا قدره الزمخشري فقال ولتصغى جوابه محذوف
تقديره وليكون ذلك جعلنا لكل نبي عدوا على ان اللام لام الصيرورة الوجه الثاني ان اللام لام الصيرورة
وهي يعبرون عنها بلام العاقبة وهو راي الزمخشري كما تقدم حكايته عنه الوجه الثالث ان لام القسم
قال ابو البقا الا انها كسرت لما لم يوكد الفعل بالنون وما قاله غير معروف بل المعروف في هذا القول
انها لام كي وهو جواب قسم محذوف تقديره لتصغى فوضع موضع لتصغين فصار جواب القسم من قبيل
المفرد كقولك والله ليقوم زيد احلف بالله لقيام زيد وهذا مذهب الاخفش
اذا قال قدني قال بالله حلفة * لتغني عني ذا انابك اجمعا
فقوله لتغني عني جواب القسم فقد ظهر ان هذا القايل يكونها لام كي غاية ما في الباب انها وقعت موقع
جواب القسم لا انها جواب بنفسها وكسرت لما حذفت منها نون التوكيد ويدل على فساد ان النون قد
حذفت ولام الجواب باقية على فتحها قال القايل في ذلك
لين تك قد ضاقت عليكم بيوتكم * ليعلم ربي ان بيتي واسع
فقوله ليعلم جواب القسم الموطا له باللام في لين ومع ذلك فهي مفتوحة مع حذف نون التوكيد والضمير
في قوله ما فعلوه وفي اليه يعود اما على الوحي واما على الزخرف واما على القول واما على الغرور واما
على العداوة لانها بمعنى التعادي والصغو الميل قال تعالى فقد صغت قلوبكما وفي الحديث فاصغى
لها الاناء اي اماله وصاغية الرجل قرابته الذين يميلون اليه وعين صغوا اي مايلة قال الاعشى
ترى عينها صغوا في جنب موقها * تراقب كفي والقطيع المحرما
والصغا ميل في الحنك والعين وصغت الشمس والقمر والنجوم اذا مالت للغروب
ويقال صغوت وصغيت فالعين واوا ويا ومع الواو تكسر عين الماضي وتفتح قال ابو حيان فمصدر
الاول صغوا والثاني صغى والثالث صغيا ومضارعها يصغى بفتح الغين قال شهاب الدين قد
حكى الاصمعي في مصدر صغى يصغو صغاء فليس صغيا مختصا بكونه مصدر الصغي بالكسر اذ الفرا

صغيا

صغيا وصغوا بالتا والواو وتشديدين واما قوله ومضارعها اي مضارع الافعال الثلاثة يصغي بفتح
العين فقد حكى ابو عبيد عن الكسائي صغوت اصغو وكذا ابن السكيت حكى صغوت اصغو فقد
خالفوا بين مضارعها وصغوت اصغو هو القياس فان فعل المعتل باللام قياس مضارعه يفعل
بضم العين وقال ابو حيان ايضا وهو يعني الافعال الثلاثة اللازمة اي لا يتعدى واصغى مثلها
لازم ويا تي متعديا فتكون الهمزة للنقل وانشد على اصغى اللازم قول الشاعر
ترى السفيه به عن كل محكمة * زيغ وفيه الى التشبيه اصغاء
قال شهاب الدين ومثله قول الاخر
تصغي اذا شدها بالرحل جانحة * حتى اذا ما استوى في غرزها تثب
وتقول اصغى فلان باذنه الى فلان وانشد على اصغى المتعدي قول الاخر
اصاخ من نباه اصغى لها اذنا * صماخها بدخيس الدوق مستور
وفي الحديث فاصغى لها الاناء وهذا الذي زعمه من كونه صغي او صغي او صغيا يكون لازما غير موافق بل قد
حكى الراغب انه يقال صغيت الاناء واصغيته وصغيت بكسر الغين يحتمل ان يكون من ذوات اليا ويحتمل ان يكون
من ذوات الواو وانما قلبت الواو يا لانكسار ما قبلها كقوي وهو من القوة وقرا النخعي والجراح بن عبد
الله ولتصغي من اصغى رباعيا وهو هنا لازم وقرا الحسن ولتصغي وليرضوه وليقترفوا بسكون اللام في الثلاثة
وقال ابو عمرو الداني قراءة الحسن انما هي ولتصغي بكسر الغين قال شهاب الدين فتكون كقراءة النخعي
وقيل قرا الحسن ولتصغى كالعامة وليرضوه وليقترفوا بسكون اللام وخرجوا على تسكين على احد وجهين اما لانها
لام كي وانما سكنت اجراء لها مع ما بعدها مجرى كبد ونمر قال ابن جني رحمه الله وهو قوي في القياس شاذ
في السماع والثاني انها لام الامر وهذا وان تمشى في ليرضوه وليقترفوا فلا يتمشى ولتصغى اذ حرف العلة حرف جزما
قال ابو البقا وليست لام الامر لانه لم يجزم الفعل قال شهاب الدين قد ثبت حرف العلة جزما
في التواتر في مواضع منها ارسله معنا غدا يرتع ويلعب انه من يتق ويصبر فان الله سنقريك فلا تنسى لا تخاف
دركا ولا تخشى وفي ذلك الاوليات ستقف عليها ان شاء الله تعالى فلتكن هذه القراءة الشاذة مثل هذه المواضع
والقول بكون لام كي سكنت لتوالي الحركات واللامين بعدها لام الامر بعيد وتشبه وقال النحاس ويقرا
وليقترفوا بالسكون قال وفيه معنى التهديد انه امر تهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ولم يحك التسكين
في لتصغى ولا في ليرضوه ولا فيما هم مقترفون موصولة اسمية او نكرة موصوفة او مصدرية والعايد على القولين
الاول محذوف اي ما هم مقترفوه قال ابو البقا واثبت النون لما حذف العايد يريد الضمير المتصل
باسم الفاعل المثنى والمجموع على حده يحذف له نون التثنية والجمع نحو هذا ضارب وهولاء ضاربوه فاذا
حذف الضمير زال الموجب فتعود النون وهذا هو الاكثر اعني حذف النون مع اتصال الضمير وقد ثبت قال
القايل ولم يرتفق والناس يحتضرونه * جميعا وايدي المعتفين رواهقه وقال القايل في ذلك
هم الفاعلون الخير والامرونه * والاقتراف الاكتساب واقترف فلان لاهله اي اكتسب واكثر ما يقال
في الشر والذنب ويطلق في الخير قال تعالى ومن يقترف حسنة نزد له فيها حسنا قال ابن الانباري
رحمه الله يقال فرق واقترف واكتسب وانشد في ذلك * واني لاتي ما اتيت واتقي * لما اقترفت نفسي على الدواهي
واصل القرف والاقتراف قشر لحا الشجر والجليد من اعلا الجرح وما يوخذ منه قرف ثم استعير منه الاقتراف للاكتساب
حسنا كان او سيا وفي الشي اكثر استعمالا وقارف فلان امرا اذا تعاطى ما يعاب به وقيل الاقتراف من قيل الاقتراف
ورجل مقرف اي هجين قال الشاعر * كم بجود مقرف نال العلا * وكريم بخله قد وضعه * وقرفته
بكذا اتهمته او عبته به وقارف الذنب وغيره اذا داناه ولاصقه وقارف ذا جامعها والمقترف من الخيل الهجين
وهو الذي امه برذونه وابوه عربي وقيل بالعكس وقيل هو الذي داناه الهجنة وقاربها ومنه حديث عمر رضي
الله عنه كتب الى ابي موسى في البراذين ما قارف العتاق منها فاجعل له سهما واحدا وداناها نقله ابن الاثير

فصل قال ابن الخطيب قال اصحابنا رحمهم الله تقدير الاية الكريمة وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من
شياطين الجن والانس ومن صفته انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى
افئدة الذين لا يومنون اي انما اوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرنا ليكون كلامهم
المزخرف مقبولا عند هولاء الكفار قال واذا حملنا الاية على هذا الوجه اظهر انه تبارك وتعالى يريد
الكفر من الكافر واجاب المعتزلة عنه من ثلاثة اوجه الاول قال الجبائي ان هذا الكلام خرج مخرج الامر
ومعناه الزجر كقوله تبارك وتعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم كذا قوله تعالى وليرضوه

وليقترفوا وتقدير الكلام انه قال للرسول فذرهم وما يفترون ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى اليه افئدتهم
وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون. الوجه الثاني قال الكعبي ان هذه لام العاقبة تحصل في الآخرة لان الالجاء
حاصل في الآخرة فلا يجوز ان يميل قلوب الكفار الى المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب
بل يجب ان يحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا يؤول الى ان يقبلوا الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا. الوجه الثالث
وهو الذي اختاره ابو مسلم **قال** اللام في قوله ولتصغى اليه متعلق بقوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض
زخرف القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحي الى بعض زخرف القول غرورا ليغروا بذلك ولتصغى اليه افئدة
الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء مجموع
هذه المعاني فالجواب عما ذكره الجبائي من وجوه ذكرها القاضي اجودها ان الواو في قوله تعالى ولتصغى
يقتضي تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد. وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فبعيد ان يقال انه لام الامر
ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام الله تعالى وانه لا يجوز واما قول الكعبي بانها لام العاقبة فضعيف لانهم
اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على حقيقته اولى واما قول ابي مسلم فهو احسنها الا ان قوله يوحي بعضهم الى بعض
زخرف القول غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير واذا عطفنا عليه قوله تعالى ولتصغى
اليه افئدة هذا ايضا غير التغرير لانه يستميل الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله تعالى ولتصغى
اليه افئدة عين هذه الاستمالة فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا
قلنا تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه ان يوحي زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل
هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ
لا يلزم منه عطف الشيء على نفسه فما ذكرناه اولى. **فصل** قالوا الانسان شيء مغاير للبدن ثم اختلفوا فمنهم
من قال المتعلق الاول هو القلب وبواسطته تتعلق النفس بسائر الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال القلب متعلق
النفس الحيوانية والحيوان يتعلق النفس الناطقة والكبد متعلق النفس الطبيعية فالاولون تمسكوا بهذه الآية
الكريمة فانه تبارك وتعالى جعل محل الصغي الذي هو عبارة عن الميل والارادة القلب فدل على ان متعلق النفس القلب
قوله تعالى افغير الله ابتغي حكما لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها واجاب
عنه بانه لا فائدة في تلك الآيات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم بين في هذه الآية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل
فكلما طلبوه من الزيادة لا يجب الالتفات اليه **قوله تعالى** افغير يجوز نصبه من وجهين. احدهما انه مفعول
لابتغي مقدما عليه وولي الهمزة لما تقدم في قوله تعالى أغير الله اتخذ وليا ويكون حكما حينئذ اما حالا واما تمييزا
لغير ذكره الحوفي وابو البقاء وابن عطية كقولهم ان لنا غيرها ابلا. والثاني ان ينتصب غير على الحال
من حكما لانه في الاصل يجوز ان يكون وصفا له وحكما هو المفعول به فتحصل في نصب غير وجهان وفي نصب
حكما ثلاثة اوجه كونه حالا او مفعولا او تمييزا والحكم ابلغ من الحاكم قيل لان الحكم من تكرر منه الحكم
بخلاف الحاكم فانه يصدق بمرة وقيل لان الحكم لا يحكم الا بالعدل والحاكم قد يجور ومعنى الآية ان الآية الكريمة
قل لهم يا محمد افغير الله اطلب قاضيا بيني وبينكم وذلك انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اجعل
بيننا وبينك حكما فاجابهم به **قوله تعالى** وهو الذي انزل هذه الجملة في محل نصب على الحال
من فاعل ابتغي ومفصلا حال من الكتاب اي مبينا فيه امره ونهيه والمراد بالكتاب العظيم وقيل مفصلا
اي خمسا خمسا وعشرا عشرا كما قال لنثبت به فؤادك وقوله والذين آتيناهم الكتاب مبتدأ ويعلمون خبره
والجملة مستانفة والمراد بهم علماء اليهود والنصارى اي الذين آتيناهم التوراة والانجيل وقيل هم مؤمنوا
اهل الكتاب وقال عطاء رؤساء اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالكتاب القرآن العظيم يعلمون انه
منزل قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم منزل بتشديد الزاي والباقون بتخفيفها وقد تقدم ان انزل ونزل لغتان
او بينهما فرق ومن ربك لابتداء الغاية مجازا وبالحق حال من الضمير المستكن في منزل اي ملتبسا بالحق فالباء للمصاحبة
فلا تكونن من الممترين من الشاكين انهم يعلمون ذلك وقيل ذلك من باب التهييج والالهاب كقوله تعالى ولا
تكونن من المشركين. وقيل خطاب لكل احد والمعنى لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد وقيل هذا
الخطاب وان كان للرسول فالمراد امته **قوله تعالى** وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع
العليم في نصب صدقا وعدلا ثلاثة اوجه. احدها ان يكونا مصدرين في موضع الحال اي تمت الكلمات
صادقات الوعد عادلات في الوعيد. الثاني نصبهما على التمييز. قال ابن عطية وهو غير صواب. وممن
قال بالتمييز الطبري وابو البقاء. الثالث نصبهما على المفعول من اجله اي تمت لاجل الصدق والعدل الواقعين منها
وهو محل نظر. ذكر هذا ابو البقاء. وقرأ الكوفيون هنا. وفي يونس في قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على

الذين

الذين فسقوا ان الذين حقت كلمة ربك موضعان وفي غافر كلمة بالافراد. وافقهم ابن كثير وابو عمرو على ما في يونس
وغافر دون هذه السورة. والباقون بالجمع في المواضع الثلاثة. **قال** ابو حيان قرأ الكوفيون هنا وفي يونس
في الموضعين وفي المؤمن كلمة بالافراد وتابع جميع ذلك كلمات بالجمع. تابعه ابو عمرو وابن كثير. **قال** شهاب الدين
رحمه الله كيف نسي ابن عامر لا يتابع. انه قد يكون قد اسقط الناسخ. وكان الاصل وابن عامر لانه قد تابعه
ولو كان كذلك لقال تابعهما. ووجه الافراد الجنس وهو نظير رسالته ورسالاته. وقولهم قال زهير في كلمته
اي قصيدته. وقال قيس في كلمته اي في خطبته فكذا لمجموع القرآن العظيم. وقراءة الجمع ظاهرة لان كلماته
تعالى متنوعة بالنسبة الى الامر والنهي والوعد والوعيد. واراد بالكلمات امره ونهيه ووعده ووعيده في الامر والنهي
وقال قتادة ومقاتل صدقا فيما وعد وعدلا فيما حكم وهذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال
فيدل ايضا على ان الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدي في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعد الله جائز لان وعد الله ووعيده كلمة الله فيجب كونها موصوفة بالصدق لان
الكذب نقص والنقص على الله محال ولا يجوز اثبات ان الكذب على الله بالدلائل السمعية لان صحة الدلائل
السمعية موقوفة على ان الكذب على الله محال فلو اثبتنا امتناع ان الكذب على الله محال بالدلائل السمعية للزم الدور
وهو باطل واجمعوا على الجمع في قوله تعالى لا مبدل لكلماته ولا مبدل لكلمات الله. **قوله تعالى** لا مبدل لكلماته
يحتمل ان لا يكون لها محل من الاعراب لانها مستانفة وان تكون جملة حالية من فاعل تمت فان قيل ان الرابط
بين ذي الحال والحال فالجواب ان الرابط حصل بالظاهر والاصل لا مبدل لها وانما ابرزت ظاهرة تعظيما لها
ولاضافتها الى لفظ الجلالة الشريفة. **قال** ابو البقاء ولا يجوز ان يكون حالا من ربك لانه من الكلمات. **قال**
شهاب الدين فانه اذا جعل صدقا وعدلا حالا من ربك لا من الكلمات لم يلزم منه فصل لانهما حالان لذي حال ولكنه
قاعدته يمتنع تعدد الحال لذي حال واحدة ويمنع ايضا مجيء الحال من المضاف اليه وان كان المضاف بعض الثاني
ويمنع هنا شيء من ذلك والرسم في كلمات في المواضع التي اختلف القراء فيها يحتمل الخلاف فانه في المصحف الكريم
من غير الف بعد الميم. **فصل** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معنى لا مبدل لكلماته لا راد لقضائه ولا مغير
لحكمه ولا خلف لوعده وهو السميع العليم. وقيل المراد بالكلمات القرآن لا مبدل له لا يزيد فيه المفترون ولا ينقصون
كقوله تبارك وتعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون. وقيل المراد انها مصونة عن التناقض كقوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا. وقيل المراد ان احكام الله تبارك وتعالى لا تقبل التبديل
والزوال لانها ازلية والازلي لا يزول. وهذا الوجه احد الوجوه القوية في اثبات الجبر لانه تبارك وتعالى
لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا مبدل لكلماته لزم منه امتناع ان ينقلب السعيد شقيا
والشقي سعيدا وهو قوله عليه الصلاة والسلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة. **قوله تعالى** وان
تطع اكثر من في الارض الآية الكريمة لما اجاب عن شبه الكفار وبين صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بالدليل بين بعد زوال الشبهة وظهور الحجة انه لا ينبغي للعاقل ان يلتفت الى كلمات الجهال وهذه الآية على ان
اكثر اهل الارض كانوا ضلالا. وقيل اراد انهم جادلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في اكل الميتة
فقالوا اتاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما قتله الله فقال الله تعالى وان تطع اكثر من في الارض اي ان
تطيعهم في اكل الميتة يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق الحق ثم قال ان يتبعون الا الظن يريد ان دينهم الذي
هم عليه ظن وهوى لم ياخذوه على بصيرة وان هم الا يخرصون يكذبون في اعطاء القطع. **فصل**
تمسك نفاة القياس بهذه الآية الكريمة لان الله تبارك وتعالى بالغ في ذم الكفار في كثير من آيات
القرآن العظيم بكونهم متبعين للظن والشيء الذي جعله الله تعالى موجبا للذم لا بد وان يكون في اقصى مراتب
الذم والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن فوجب كونه مذموما محرما لا يقال لما ورد الدليل القاطع
بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لان هذا مدفوع من وجوه. الاول ان ذلك
الدليل القاطع اما ان يكون عقليا او سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جائز
وغير جائز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه. والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا
لو كان متواترا وكانت الدلالة قاطعة غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا
الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع الخلاف فيه وحيث لم يوجد ذلك علمنا ان
الدليل القاطع على صحة القياس مفقود. الثاني وجه الدليل القاطع على ان القياس الا انه مع ذلك فلا يتم
العمل بالقياس الا مع اتباع الظن لان المتمسك بالقياس مبني على مقامين. احدهما ان الحكم في محل الوفاق
معلل بكذا. والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان وان كانا معلومين على سبيل

القطع واليقين فهذا انما لاخلاف في صحته بين العقلاء وان كان مجموعهما او كان احدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا الا عند تبعية الظن وحينئذ يدخل تحت النص الدال على ذمنا بعة الظن مذمومة والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط الاستدلال **قوله تعالى** ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله في اعلم هذه قولان احدهما انه ليست للتفضيل بل بمعنى اسم فاعل في قوة كانه قيل ان ربك هو يعلم قال الواحدي رحمه الله تعالى ولا يجوز ذلك لا يطلق وهو اعلم بالمهتدين والثاني انها على بابها من التفضيل ثم اختلفوا هو لا في محل من فقال بعض البصريين هو جر بحرف مقدر حذف وبقي عمله لقوة الدلالة عليه بقوله وهو اعلم بالمهتدين وليس بشيء لانه يحذف الجار ويبقى اثره الا في مواضع تقدم التنبيه عليها وما ورد بعدها فضرورة كقوله

اشارت كليب بالاكف الاصابع ٭ حتى سدح فارتقى الاعلام

الثاني انها في محل نصب على اسقاط الخافض كقوله ٭ يمرون الديار فلم يعرجوا

قال ابو الفتح وهو مردود من وجهين احدهما ان ذلك لا يطرد والثاني ان افعل التفضيل لا تنصب بنفسها لضعفها الثالث وهو قول الكوفيين انه نصب بنفس افعل فانها عندهم تعمل عمل الفعل الرابع انها منصوبة بمقدر يدل عليه افعل قاله الفارسي وعليه يخرج قول الشاعر

اكر واحمي للحقيقة منهم ٭ واضرب بالسيوف القوانسا

فالقوانس نصب باضمار فعل اي يضرب القوانس لان افعل ضعيفة كما تقرر الخامس انها مرفوعة بالابتداء ويضل خبره والجملة معلقة لافعل التفضيل فهي في محل نصب بها كانه قيل اعلم ايها الناس يضل كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين احصى وهذا راي الكسائي والزجاج والمبرد والمكي الا ان ابا حيان رد هذا بان التعليق فرع ثبوت العمل في المفعول وافعل لا يعمل فيه فلا تعلق والراجح من هذه الاقوال انصبها بمقدر وهو قول الفارسي وقواعد البصريين موافقة له ولا يجوز ان تكون في محل جر باضافة افعل اليها لئلا يلزم محذور عظيم وذلك ان افعل التفضيل لا تضاف الا الى جنسها فاذا قلت زيد اعلم الضالين لزم ان يكون زيد بعض الضالين اي متصف بالضلال مستحيل في هذه الاية الكريمة هذا عند من قرا يضل بفتح حرف المضارعة اما من قرا بضم يضل وهو الحسن واحمد بن ابي شريح فقال ابو البقا يجوز ان يكون من في موضع باضافة افعل اليها قال اما على هو اعلم المضلين اي من يجد الضلال وهو من اضللته اي وجدته ضالا مثل احمدته اي وجدته محمودا او بمعنى انه يضل عن الهدى قال شهاب الدين ولا حاجة الى ارتكاب مثل هذا في مثل هذه الاماكن الحرجة وكان قد عبر قبل ذلك بعبارات استعظمت المنطوق بها فضربت عنها الى امثلة من قولي والذي تحمل عليه هذه القراة ضمير يعود على الله تعالى على معنى يجده ضالا او يخلق فيه الضلال لا يسال عما يفعل ويجوز ان يكون ضمير من اي اعلم من يضل الناس والمفعول محذوف واما على القراة الشهيرة فالفاعل ضمير من فقط ومن يجوز ان تكون موصولة وهو الظاهر وان تكون موصوفة ذكر ابو البقا فان قيل هو اعلم بالمهتدين يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال فالجواب ان حصول التفاوت في علم الله تعالى محال الا ان المقصود من هذا اللفظ العناية باظهار هداية المهتدين فوق باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة ومعنى قوله تعالى بالمهتدين يجازيكم كلا بما تستحقون **قوله تعالى** فكلوا مما ذكر اسم الله عليه في هذه الفا وجهان احدهما انه جواب شرط مقدر قال الزمخشري بعد كلام فقيل للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله احق مما قتلتموه انتم فقال الله تبارك وتعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه والثاني عاطفة على محذوف قال الواحدي ودخلت الفا للعطف على ما دل عليه اول الكلام كانه قيل كونوا على الهدى فكلوا والظاهر انها عاطفة على ما تقدم من مضمون الجمل المتقدمة كانه قيل اتبعوا ما امركم الله من اكل المذكى دون الميتة فكلوا فان قيل انهم كانوا يبيحون اكل ما ذبح على اسم الله تعالى ولا ينازعون وانما النزاع في انهم ايضا كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر عليه اسم الله عبثا لا يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه فالجواب لعل القوم كانوا يحرمون المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبتحريم الميتة بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او يحمل قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط **قوله تعالى** وما لكم مبتدا وخبره وقوله تعالى ان لا تاكلوا فيه قولان احدهما هو على حذف الجر اي اي شيء استقر في منع الاكل مما ذكر اسم الله عليه وهو

قول

قول ابي اسحق الزجاج فلما حذف في جرى القولان المشهوران الزمخشري وغيره والثاني انها في محل نصب على الحال والتقدير واي شيء لكم تاركين للاكل ويؤيد ذلك وقوع الحال الصريحة في مثل هذا التركيب كثيرا فما لهم عن التذكرة معرضين الا ان هذا مردود بوجهين احدهما ان يخلص الفعل للاستقبال فكيف يقع ما بعدها حالا والثاني انها مع ما بعدها مؤولة بالمصدر وهو اشبه بالمضمرات كما تقدم تحريره والحال انما تكون نكرة قال ابو البقا الا ان يقدر حذف مضاف فيجوز اي وما لكم ذوي ان لا تاكلوا وفيه تكلف ومفعول تاكلوا محذوف بقيت صفته تقديره شيئا مما ذكر اسم ويجوز ان لا يراد مفعول بل المراد وما لكم ان لا يقع منكم الاكل ويكون من لابتداء الغاية اي لا تبتدئوا من المذكور عليه اسم الله وزعم ان لا مزيدة وهذا فاسد اذ لا معنى لزيادتها **قوله تعالى** وقد فصل لكم ما حرم عليكم قرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر ببنائهما للمفعول لقوله ذكر ونافع وحفص ببنائهما للفاعل لقوله اسم الله والكسائي وابو بكر عن عاصم ببناء الاول للفاعل وبناء الثاني للمفعول وان لم يات عكس هذه وقراة عطية العوفي كقراة الاخوين الا انه خفف الصاد من فصل والقائم مقام الفاعل هو الموصول وعائده في قوله ما حرم عليكم والفاعل في قراة من بنى للفاعل ضمير الله تعالى والجملة في محل نصب على الحال **فصل** قوله تبارك وتعالى فصل لكم ما حرم عليكم قال اكثر المفسرين رحمهم الله تعالى هو المراد من قوله عز وجل حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير في اول المائدة وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من اخر ما انزل الله تعالى بالمدينة وقوله تعالى فصل يجب ان يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متاخر عن المكي فيمتنع كونه متقدما ولقائل ان يقول المفصل هو قوله تعالى بعد هذه الاية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية وهي وان كانت مذكورة بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التاخير لا يمنع ان يكون هو المراد خصوصا ان السورة نزلت دفعة واحدة باجماع المفسرين على ما تقدم فيكون في حكم المقارن **قوله تعالى** الا ما اضطررتم اليه في الاستثناء وجهان احدهما انه منقطع قاله ابن عطية والحوفي والثاني انه متصل قال ابو البقا ما في موضع نصب على الاستثناء من الجنس من طريق المعنى لانهم وبخهم بترك الاكل مما سمي وذلك يتضمن الاباحة والاول اوضح والاتصال قلق المعنى ثم قال وقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اي في الاختيار وذلك حلال لحال الاضطرار **قوله تعالى** وان كثيرا ليضلون قرا الكوفيون بضم الياء من يضلون وكذا التي في ربنا ليضلوا والباقون بالفتح وسياتي لذلك نظائر في ابراهيم وغيرها والقراتان واضحتان فانه يقال ضل في نفسه واضل غيره فالمفعول محذوف على قراة الكوفيين وهي ابلغ في الذم فانها تتضمن قبح تعاطيهم حيث ضلوا في انفسهم واضلوا غيرهم كقوله تعالى واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل قيل المراد به عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين الذين اتخذوا البحائر والسوائب وقراة الفتح لا تحوج الى حذف فرجحها بعضهم بهذا وايضا فانهم اجمعوا على الفتح في ص في قوله تعالى ان الذين يضلون عن سبيل الله وقوله باهوائهم متعلق بيضلون والباء سببية اي بسبب اتباعهم اهواءهم وشهواتهم وقوله تعالى بغير علم متعلق بمحذوف لانه حال اي يضلون مصاحبين للجهل اي ملتبسين بغير علم **فصل** المراد عمرو بن لحي كما تقدم لانه اول من غير دين اسمعيل وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها ويحتجون عليها بقوله لما حل ما تذبحونه انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وانما يتبعون فيه الهوى والشهوة بغير علم وهذه الاية تدل على ان التقليد حرام لانه قول بمحض الهوى والشهوة ثم قال ان ربك هو اعلم بالمعتدين اي هو العالم بما في ضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم وقادرا على مجازاتهم والمقصود منه التهديد والتخويف **قوله تعالى** وذروا ظاهر الاثم وباطنه الاية الكريمة لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بما يجب تركه بالكلية والمراد به ما يوجب الاثم وهي الذنوب كلها قال قتادة المراد بباطنه وظاهره علانيته وسره وقال مجاهد ظاهره ما يعمله الانسان بالجوارح من الذنوب وباطنه ما ينويه ويقصده بقلبه كالمصر على الذنب وقال الكلبي ظاهره الزنا وباطنه المخالفة واكثر المفسرين على ان ظاهره الاعلان بالزنا واصحاب الرايات وباطنه الاستسرار وكانت العرب يحبون الزنا وكان الشريف يستتر به وغير الشريف لا يبالي به فيظهره وقال سعيد بن جبير ظاهر الاثم نكاح المحارم وباطنه الزنا وقال ابن زيد ظاهره التعري من الثياب في الطواف والباطن الزنا وروى ابو حيان عن الكلبي رحمه الله ظاهر الاثم طواف الرجال بالبيت نهارا عراة وباطنه طواف النساء بالليل عراة وقيل هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قال ان الذين يكسبون الاثم

يجزون بما كانوا يقترفون والاقتراف الاكتساب كما تقدم وظاهر النص يدل على انه لا بد وان يعاقب على
الدنيا الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واهل السنة زادوا شرطا وهو انه تبارك وتعالى قد يعفوا عن
المذنب لقوله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا **قوله تعالى** ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه الاية الكريمة لما بين حل كلما ذبح على اسم الله تعالى ذكر بعده تحريم ما لم يذكر اسم الله عليه
ويدخل فيه الميتة وما ذبح على ذكر الاصنام قال عطا كلما لم يذكر اسم الله عليه من طعام او شراب فهو حرام
لعموم الاية وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الاية الكريمة في تحريم الميتات وما في معناها ونقل عن
عطا الاية الكريمة في تحريم الذبائح التي كانوا يذبحونها على اسم الاصنام فذهب قوم الى تحريمها سوا ترك
التسمية عامدا او ناسيا وهو قول ابن سيرين واحمد والشعبي في رواية وطايفة من المتكلمين لظاهر الاية الكريمة وذهب
قوم الى تحليلها وهو قول مالك والشافعي واحمد في رواية وذهب قوم الى انه ان ترك التسمية عامدا لم يحل وان
تركها سهوا حلت وهو قول الثوري واصحاب الراي ومذهب احمد ومن اباحها قال المراد من الاية الكريمة الميتات
وما ذبح على غير اسم الله تعالى لقوله تعالى وانه لفسق والفسق في غير اسم الله تعالى كما قال تعالى في اخر هذه السورة
العظيمة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الى قوله او فسقا اهل لغير الله به واجمع المسلمون على انه لا يفسق
اكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية وايضا قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم ليجادلوكم
وهذه المناظرة كانت في الميتة على المشركين قالوا للمشركين ما يقتله الصقر والكلب تاكلونه وما يقتله الله فلا
تاكلونه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انهم قالوا تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله تعالى وهذه
وهذه المناظرات مخصوصة باكل الميتة وقال تبارك وتعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا
مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الهة الاصنام فقد رضيتم
بالهتها وذلك يوجب فان الشافعي رضي الله عنه تاول الاية الكريمة وان كان نعاما تجب الصفة الا ان اخرها لما حصلت
هذه القيود الثلاثة علمنا ان المراد من العموم الخصوص وعن عايشة رضي الله تعالى عنها انهم قالوا يا رسول
الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك ياتون بلحمان لا يدري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال اذكروا اسم الله تعالى
وكلوا ولو كانت التسمية شرطا للاباحة كان الشك في وجودها مانعا من اكلها كالشك في اصل الذبح **قوله تعالى**
وانه لفسق هذه الجملة فيها اربعة اوجه احدها انها مستانفة قالوا ولا يجوز ان تكون منسوقة على ما قبلها لان الاولى
طلبية وهذه خبرية وتسمى هذه الواو واو الاستيناف والثاني انها منسوقة على ما قبلها ولا يبالي بتخالفهما
وهو مذهب سيبويه رحمه الله وقد تقدم تحقيق ذلك الثالث انها حالية اي لا تاكلوه والحال
انه فسق وقد يحتج الرازي لهذا الوجه وذلك انهم يمنعون من اكل متروك التسمية والشافعية لا يمنعون
منه اي الحنفية بظاهر الاية الكريمة فقال الرازي هذه الجملة حالية ولا يجوز ان تكون معطوفة لتخالفهما
طلبا وخبرا فتعين ان تكون حالية كان المعنى لا تاكلوه حال كونه فسقا ثم هذا الفسق مجمل فقد فسره
الله تعالى في موضع اخر فقال او فسقا اهل لغير الله به يعني انه اذا ذكر على الذبيحة غير اسم الله تعالى فانه
لا يجوز اكلها لانه فسق وقد تجاب بانا لا نسلم ان ما اهل لغير الله به يكون فسقا ونحن نقول له ولا يلزم
من ذلك اذا لم يذكر اسم الله عليه ولا اسم غيره ان يكون حراما لانه ليس بالتفسير الذي ذكرناه وللنزاع مجال
من وجوه منها انا لا نسلم امتناع عطف الخبر على الطلب والعكس كما تقدم عن سيبويه رحمه الله
وان سلم قالوا للاستيناف كما تقدم وبعدها مستانف وان سلم ايضا فلا نسلم ان فسقا في الاية الاخرى
مبينا للفسق في هذه الاية الكريمة ليس من باب المجمل والمبين لان له شروطا ليست موجودة هنا وهذا
الذي قاله مستمل من كلام الزمخشري فانه قال فان قلت قد ذهب جماعة من المجتهدين الى جواز اكل ما
لم يذكر اسم الله عليه بنسيان او عمد قلت تاوله هولا بالميتة وبما ذكر غير اسم الله عليه لقوله تعالى او فسقا
اهل لغير الله به فهذا اصل ما ذكره ابن الخطيب والضمير في انه يحتمل ان يعود على الاكل المدلول عليه بلا تاكلوا
وان يعود على الموصول وفيه حينيذ تاويلان ان يجعل الموصول نفس الفسق مبالغة او على حذف مضاف
اي وان اكله لفسق او على الذكر المفهوم من قوله ذكر قال ابو حيان والضمير في انه يعود على الاكل قال الزمخشري
واقتصر عليه قال شهاب الدين رحمه الله لم يقتصر عليه بل ذكر انه يجوز ان يعود على الموصول وذكر
انا ولين المتقدمين فقال الضمير راجع على مصدر الفعل الداخل عليه حرف النهي بمعنى وان الاكل
منه لفسق او جعل ما لم يذكر اسم الله عليه نفسه فسقا **قوله تعالى** وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم
ليجادلوكم قيل المراد من الشياطين هنا ابليس وجنوده وهم وسوسوا الى اوليايهم من المشركين ليخاصموا محمدا
صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله تعالى عنهم في اكل الميتة وقال عكرمة المراد بالشياطين مردة المجوس

ليوحون

ليوحون الى اوليايهم من مشركي قريش وذلك انه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس كتبوا الى قريش
وكانت مكاتبته ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله تعالى ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله
حرام فوقع في نفس من المسلمين من ذلك شي فانزل الله هذه الاية الكريمة **قوله تعالى** ليجادلوكم متعلق
بيوحون اي يوحون لاجل مجادلتكم واصل يوحون يوحيون فاعل **قوله تعالى** وان اطعتموهم قيل ان اللام الموطية
للقسم فكذلك اجيب القسم المقدر بقوله تعالى انكم لمشركون وحذف جواب الشرط لسد جواب القسم مسده
وجاز الحذف لان فعل الشرط ماض وقال ابو البقا حذف الفا من جواب الشرط وهو حسن اذا كان الشرط
بلفظ الماضي وهو ههنا كذلك وهو قوله تعالى وان اطعتموهم قال شهاب الدين كانه زعم ان جواب الشرط
هو الجملة من قوله تعالى انكم لمشركون والاصل فانكم بالفا لانها جملة اسمية ثم حذفت الفا لكون فعل الشرط
بلفظ الماضي وهذا ليس بشي لان القسم مقدر قبل الشرط ويدل عليه للاحذف اللام الموطية قبل الشرط وليس
فعل الشرط ماضيا كقوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن فهذا لا يمكنه ان يقول ان الفا محذوفة لان فعل الشرط
مضارع وكان ابا القسم والله اعلم اخذ هذا من الحوفي فاني رايت فيه كما ذكر ابو البقا ورده عليه ابو حيان
بنحو ما تقدم **فصل** والمعنى وان اطعتموهم في استحلال الميتة انكم لمشركون وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما
سوى الله تعالى وهذا هو الشرك قال الزجاج وفيه دليل على ان من احل شيا مما حرم الله او حرم ما احل الله فهو مشرك
قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه الاية الكريمة لما ذكر تعالى في الاية الاولى ان المشركين يجادلون المومنين
في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المومن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المومن بمنزلة من كان ميتا فجعل حيا
واعطي نورا يهتدي به في مصالحه وان الكافر بمنزلة المنغمس في الظلمات لا خلاص له منها فيكون متحيرا **قوله تعالى**
او من كان تقدم ان هذه الهمزة يجوز ان تكون متقدمة على حرف العطف وهو راي الجمهور وان تكون على حالها وبينها وبين
الواو فعل مضمر ومن في محل رفع بالابتدا كمن خبره وهي موصولة ويمشي في محل نصب صفة لنورا قال قتادة
اراد بالنور كتاب الله تعالى بينة مع المومن بها يعمل وبها ياخذ واليها ينتهي ومثله مبتدا وفي الظلمات خبره والجملة
صلة من ومن مجرورة بالكاف والكاف ومجرورها كما تقدم في محل رفع خبر المن الاول وليس بخارج في محل نصب
على الحال من الموصول اي مثل الذي استقر في الظلمات حال كونه مقيما فيها وقال ابو البقا ليس بخارج في موضع
الحال من الضمير في منها ولا يجوز ان يكون حالا من الها في مثله للفصل بينه وبين الحال بالخبر وجعل مكي الجملة حالا
من الضمير المستكن في الظلمات وقرا طلحة بن مصرف فمن كان فالفا بدل الواو **فصل** اختلفوا في هذه الاية
الكريمة على قولين احدهما انها نزلت في رجلين باعيانهما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما جعلنا له
نورا يريد حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه كمن مثله في الظلمات يريد ابا جهل بن هشام لعنه الله وذلك ان ابا
جهل لعنه الله رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرث فاخبر حمزة بما فعل ابو جهل وهو راجع من قنصه وبيده
قوس وحمزة لم يومن بعد فاقبل غضبان حتى علا ابا جهل بالقوس وهو يتضرع اليه ويقول يا ابا يعلى الا ترى ما جا
به سفه عقولنا وسب الهتنا وخالف اباءنا فقال حمزة ومن اسفه منكم تعبدون الحجارة من دون الله اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فانزل الله تعالى الاية وقال الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وابي جهل لعنه الله وقال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر رضي الله عنه وابي جهل لعنه الله
وقال مقاتل نزلت في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل لعنه الله وذلك انه قال زاحمنا ابو عبد مناف في
الشرف حتى اذا صرنا فرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نومن حتى ياتينا وحي كما ياتيه فنزلت الاية الكريمة
القول الثاني ان هذه الاية الكريمة عامة في حق المومنين والكافرين وهذا هو الحق لان تخصيص العام بغير دليل
تحكم وايضا فلقولهم ان السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب هذه الاية الكريمة المعينة كذا وكذا مشكل
قوله تعالى كذلك زين نعت لمصدر فقدره بعضهم زين للكافرين تزيينا كما احيينا المومنين وقدره الحوفي
زين للكافرين تزيينا لكون الكافرين في ظلمات مقيمين فيها والفاعل المحذوف فيهما من زين المنقول عنه هو الله تعالى
وقال تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون وقال
ويجوز ان يكون الشيطان وقد صرح بكل من الفاعلين مع لفظ زين قال تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون وقال
تعالى زين لهم الشيطان اعمالهم وما كانوا يعملون هو القايم مقام الفاعل وما يجوز ان تكون موصولة اسمية او
حرفية او نكرة موصوفة والعايد على القول الاول والثالث محذوف دون الثاني عند الجمهور على ما عرف وقال
الزجاج موضع الكاف رفع والمعنى مثل ذلك الذي قصصنا عليك زين للكافرين اعمالهم **فصل**
دلت هذه الاية الكريمة على ان الكفر والايمان من الله تعالى لان قوله تعالى فاحييناه وقوله عز وجل وجعلنا له
نورا يمشي به في الناس كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور من الله تبارك وتعالى والدلايل
العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعي المتقدم وايضا فالعاقل لا يختار الجهل والكفر لنفسه فمن المحال

ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل له ذلك وانما حصل
ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك بايجاد غيره. فان قيل انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم
فالجواب ان حاصل هذا الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر والكلام في ذلك الجهل السابق
كما في المسبوق كذلك الى غير نهاية فوجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا بايجاده وهو المطلوب قوله تعالى
وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها قيل نسق على كذلك قبلها فيعمها ما فيها. وقدره الزمخشري بانه معناه
وكما جعلنا في مكة المشرفة صناديدها ليمكروا فيها كذلك في كل قرية اكابر مجرميها واللام في ليمكروا يجوز ان تكون
للعاقبة وان تكون للعلة مجازا وجعل تصييرية فيتعدى الى اثنين. واختلف في تقديرهما. والصحيح ان
يكون في كل قرية مفعولا ثانيا قدم على الاول والاول اكابر مضافا لمجرميها. والثاني ان يكون في كل قرية مفعولا
ايضا مقدما واكابر هو الاول ومجرميها بدل من اكابر ذكر ذلك ابو البقا. الثالث ان يكون مفعولا ثانيا قدم
ومجرميها مفعول اول اخر والتقدير جعلنا في قرية مجرميها اكابر فيتعلق الجار بنفس الفعل قبله ذكر ذلك ابن عطية
قال ابو حيان وما اجازاه يعني ابا البقا وابن عطية خطأ وذهول عن قاعدة نحوية وهو ان افعل
التفضيل اذا كان ملفوظا بها او مقدرة او مضافة الى نكرة كانت مفردة مذكرة على كل حال سواء كانت لمذكر ام مؤنث
ام مفرد او مثنى ام مجموع واذا ثنيت وجمعت او انثت طابقت ما هي له ولزمها احد امرين اما الالف
واللام واما الاضافة لمعرفة واذا تقرر ذلك فالقول بكون مجرميها بدلا ويكون مفعولا اول واكابر مفعول
ثاني خطأ لاستلزام ان يكون اكابر مجموعا وليس فيه الف ولام ولا هو مضاف لمعرفة وقد تنبه الكرماني
الى هذه القاعدة فقال اضاف اكابر الى مجرميها لان افعل لا يجمع الا مع الالف واللام او مع الاضافة قال
ابو حيان وكان ينبغي ان يقيد بالاضافة الى معرفة قال شهاب الدين اما هذه القاعدة فمسلمة ولكن
قد ذكر مكي رحمه الله تعالى مثل ما ذكر ابن عطية سواء وما اظنه اخذه الا منه. وكذلك الواحدي ايضا ومنع ان
يجوز اكابر الى مجرميها قال رحمه الله تعالى والاية على التقديم والتاخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر
ولا يجوز ان تكون الاكابر مضافة لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت
جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او دليلا وما اشبه ذلك ولانك اذا اضفت الاكابر فقد
اضفت النعت الى المنعوت وذلك لا يجوز عند البصريين. قال شهاب الدين هذان الوجهان اللذان رد بهما
الواحدي ليس بشيء اما الاول فلا نسلم انا نضمر المفعول الثاني وانه يصير الكلام غير مفيد وما اورده من الامثلة
فليس مطابقا لانا نقول ان المفعول الثاني هنا مذكور صريح وهو الجار والمجرور السابق. واما الثاني فلا نسلم
انه من باب اضافة الصفة لموصوفها لان المجرمين اكابر واصاغر فاضاف للبيان لا لقصد الوصف. الرابع
ان المفعول الثاني محذوف قالوا وتقديره جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها فساقا ليمكروا وهذا ليس بشيء لانه
لا يحذف شيء الا لدليل والدليل على ما ذكروه غير واضح وقال ابن عطية ويقال اكابر كما يقال احمر واحامر
قال الشاعر
ان الاحامرة الثلاثة اتلفت ● مالي وكنت بهن قدما مولعا
قال ابو حيان ولا اعلم احدا اجاز في جمع افضل افاضل بل نص النحويون انها تكون دالة على الجنس في مثل هذه
الابنية قالوا الازارقة والاشاعثة في الازرق ورهطه والاشعث وبنيه وليس بقياس وليس هذا من ذلك
في شيء والجمهور على اكابر جمعا وقرا ابن مسلم اكبر مجرميها بالافراد وهو جائز وذلك ان افعل التفضيل اذا
اضيف لمعرفة واريد غير الافراد والتذكير جاز ان يطابق كالقراءة المشهورة هنا. وفي الحديث احاسنكم
اخلاقا وجاز ان يفرد وقد اجمع على ذلك في قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس فصل قال
الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر والغدر وترويج الاباطيل على الناس من
غيرهم ولان كثرة المال والجاه تحمل الناس على المبالغة في حفظها وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق
الذميمة من الغدر والمكر والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه سوى ان الله
تبارك وتعالى وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه
قوله تعالى وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون والمراد ما ذكره الله تعالى في قوله تعالى ولا يحيق المكر السيء
الا باهله. واعلم ان سنة الله تبارك وتعالى انه يجعل في كل قرية اتباع الرسل ضعفاءهم كقوله تعالى في قصة
نوح عليه الصلاة والسلام انؤمن لك واتبعك الارذلون وجعل فساقهم اكابرهم ليمكروا فيها وذلك انهم اجلسوا
في كل طريق من طرق مكة المشرفة اربعة نفر ليصدوا ويصرفوا عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يقولون لكل من
يقدم اياكم وهذا الرجل فانه كاهن ساحر كذاب وقوله تعالى وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد
والزجر فلو كان ما قبل هذه الاية الكريمة يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالرحيم

الحكيم

الحكيم ان يريد منهم المكر ويخلقه فيهم ثم يهددهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب ومعارضتهم تقدمت
مرارا قوله تعالى واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن الاية الكريمة قال المفسرون ان الوليد بن
المغيرة قال والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها منك لاني اكبر منك سنا واكثر منك مالا وولدا
فنزلت الاية الكريمة. وقال الضحاك اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر تعالى عنهم بل
يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر هذه الاية الكريمة التي نحن في تفسيرها على ذلك ايضا وهذا
يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام. وقال مقاتل نزلت في ابي جهل وذلك انه قال زاحمنا
بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به ولا نتبعه
ابدا الا ان ياتينا وحي كما ياتيه فانزل الله تبارك وتعالى واذا جاءتهم آية قوله تعالى لن نؤمن حتى نؤتى مثل
ما اوتي رسل الله. فيه قولان اشهرهما ان القوم ارادوا ان تحصل لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد صلى الله عليه
وسلم وان يكونوا متبوعين لا تابعين. والقول الثاني نقل عن الحسن وابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان المعنى
واذا جاءتهم آية من القرآن تامرهم باتباع النبي صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه الى ابي جهل والى فلان كتابا على حدة وعلى هذا فالقوم ما
طلبوا النبوة وانما طلبوا ان تاتيهم آيات قاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم. قال المحققون والاول اقوى لان قوله تبارك وتعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته
لا يليق الا بالقول الاول وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فيه تنبيه على ان اقل ما لا بد منه في حصول
النبوة والرسالة البراءة عن المكر والخديعة والغدر والغل والحسد وقولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل
الله عين المكر والغل والحسد فكيف تحصل النبوة مع هذه الصفات الذميمة قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل
رسالاته الاية الكريمة في حيث هذه وجهان احدهما انها خرجت عن الظرفية وصارت مفعولا بها على السعة
وليس العامل فيها اعلم ان هذه لما تقدم من ان افعل لا ينصب المفعول به قال ابو علي لا يجوز ان يكون العامل
في حيث اعلم هذه الظاهرة ولا يجوز ان يكون حيث ظرفا لانه يصير التقدير الله اعلم في هذه المواضع ولا
يوصف الله تعالى بانه اعلم في مواضع واوقات لان علمه لا يختلف باختلاف الامكنة والازمنة واذا كان
كذلك كان العامل في حيث فعلا يدل عليه اعلم وحيث لا يكون ظرفا بل يكون اسما وانتصابه على المفعول
على الاتساع ومثل ذلك في انتصاب حيث على المفعول به اتساعا قول الشماخ
وحلاها عن ذي الاراكة عامر ● اخو الخضر يرمي حيث تكوى النواحز
فحيث مفعوله لانه ليس يريد انه يرمي شيئا حيث تكوى النواحز انما يريد انه يرمي ذلك الموضع وتبع الناس على
هذا القول فقال الحوفي ليست ظرفا لانه تبارك وتعالى لا يكون في مكان اعلم منه في مكان آخر واذا لم يكن ظرفا
كانت مفعولا بها على السعة واذا كانت مفعولا لم تعمل فيها اعلم لان اعلم لا يعمل في المفعول به فيقدر لها فعل
وعبارة ابن عطية وابو البقا نحو من هذا واخذ التبريزي كلام الفارسي وانشد البيت المتقدم. والثاني انها
باقية على ظرفيتها من طريق المجاز. وهذا القول ليس بشيء ولكن اجازه ابو حيان مختارا له على ما تقدم فقال
وما اجازوه من انه مفعول به على غير السعة يأباه قواعد النحو لان النحويين نصوا على ان حيث من الظروف
التي لا تتصرف وشذ اضافة لدى اليها وجرها بالباء وبفي ونصوا على ان الظرف المتوسع لا يكون الا متصرفا
واذا كان كذلك امتنع نصب حيث على المفعول به لا على السعة ولا على غيرها والذي يظهر الي انها حيث على
الظرفية المجازية على ان تضمن اعلم معنى ما يتعدى الى الظرف فيكون التقدير الله انفذ علما حيث يجعل رسالاته
اي هو نافذ العلم في الموضع الذي فيه رسالاته والظرف هنا مجاز كما قلنا قال شهاب الدين رحمه الله
قد ترك ما قاله الجمهور وتتابعوا عليه وتاول شيئا هو اعظم مما فر منه الجمهور وذلك انه لزم على ما قدره ان علم الله في
نفسه يتفاوت بالنسبة الى الامكنة فيكون في مكان انفذ منه ودعواه مجاز الظرفية لا ينفعه فيما ذكره
من الاشكال وكيف تعالى مثل هذا وقوله نص النحاة على عدم تصرفها هذا معارض ايضا بانهم نصوا على
انها قد تتصرف في غير ما ذكر هو من كونها مجرورة بلدى والباء وفي فمنه انها جاءت اسما لان في قول الشاعر
ان حيث استقر من انت راعيه ● حمى فيه عزة وامان
فحيث اسم ان وحمى خبرها اي ان مكانا استقر من انت راعيه من مكان يحمى فيه العز والامان ومن مجيئها مجرورة
بالى قول القائل في ذلك
فشد ولم ينظر بيوتا كثيرة ● الى حيث القت رحلها ام قشعم
وقد يجاب عن الاشكال الوارد عليه لانه لم يرد بقوله انفذ علما التفضيل وان كان هو الظاهر بل
يريد مجرد الوصف ويدل على ذلك قوله تبارك وتعالى اي هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالته

ولكن كان ينبغي بذلك فيقول وليس المراد التفضيل • وروى حيث بجعل فتح الثا وفيها احتمالان احدهما انها فتحة
بنا طردا للباب الثاني انها فتحة اعراب لانها معربة في لغة بني فقعس حكاها الكسائي • وفي حيث ست لغات
حيث بالثا تثليث الثا وحوث بالواو مع تثليث الثا وقرا ابن كثير وحفص عن عاصم رسالته بالافراد والباقون
رسالاته بالجمع وقد تقدم توجيه ذلك في سورة المائدة الا ان بعض من قرا هناك بالافراد وهو ابو عمرو
والاخوان وابو بكر عن عاصم قرا هنا بالجمع ومعنى الكلام الله اعلم بمن هو احق بالرسالة قوله تعالى سيصيب الذين
اجرموا صغار عند الله قيل المراد بالصغار ذل وهوان يحصل لهم في الاخرة • وقيل الصغار في الدنيا وعذاب
شديد في الاخرة وقوله تعالى عند الله يجوز ان ينتصب ويجوز بصغار لانه مصدره واجازوا ان يكون صفة لصغار
فيتعلق بمحذوف وقدره الزجاج فقال ثابت عند الله تعالى والصغار الذل والهوان يقال منه صغر يصغر صغرا
وصغرا وصغارا فهو صاغر • واما ضد الكبر فيقال صغر يصغر صغرا فهو صغير هذا قول الليث فوقع الفرق بين
المعنيين بالمصدر والفعل وقال غيره فانه يقال صغر وصغر من الذل والعندية هذا مجاز عن حشرهم يوم القيمة
او عن حكمه وقضائه بذلك كقوله ثبت عند فلان القاضي اي في حكمه ولذلك قدم الصغار على العذاب لانه يصيبهم
في الدنيا بما كانوا والبا للسببية اي انما يصيبهم ذلك بسبب مكرهم وكيدهم وحسدهم وما مصدرية ويجوز ان يكون بمعنى
الذي قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه الاية الكريمة قال المفسرون رحمه الله لما نزلت هذه الاية
الكريمة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرح قال نور يقذفه الله تعالى في قلب المومن فينشرح له وينفسح قيل
فهل لذلك امارة قال نعم الانابة لدار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت قوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه كقوله عز وجل من يشا يضلله ومن يجوز ان تكون مرفوعة بالابتدا وان تكون
منصوبة بمقدر بعدها على الاشتغال اي من يوفق الله يرد ان يهديه وان يهديه مفعول الارادة والشرح
البسط والسعة قاله الليث وقال ابن قتيبة هو الفتح ومنه شرحت اللحم اي فتحته وشرح الكلام
بسطه وفتح مغلقه وهو استعارة في المعاني حقيقة في الاعيان وللاسلام اي لقبوله قوله تعالى
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا يجوز الجعل هنا بمعنى التصيير وان يكون بمعنى الخلق وان يكون
بمعنى سمى وهذا الثالث ذهب اليه المعتزلة كالفارسي وغيره من معتزلة النحاة لان الله تبارك وتعالى لا يصير
ولا يخلق احدا كذا فعلى الاول فيكون ضيقا مفعولا ثانيا عند من شدد الياء وهم العامة غير ابن كثير وكذلك
عند من خففها ساكنة ويكون لغتان التثقيل والتخفيف كميت وميت وهين وهين وقيل المخفف مصدر ضاق
يضيق ضيقا وضيقا بفتح الضاد وكسرها وبالكسر قرا ابن كثير في النحل والنمل فعلى جعله مصدرا يجي فيه
الاوجه الثلاثة في المصدر الواقع وصفا لجثة نحو رجل عدل وهو حذف مضاف اذ المبالغة او وقوعه
موقع اسم الفاعل اي يجعل صدره ذا ضيق او ضائقا او نفس الضيق مبالغة والذي ينظر هنا في قراءة ابن
كثير انه عنده اسم صفة مخفف من فيعل وذلك استقر قراءته في مصدر هذا الفعل بالكسر دون الفتح في سورة
النحل والنمل فلو كان هذا عنده مصدرا لكان الظاهر في قراءته الكسر كالموضعين المشار اليهما وهذا من محاسن
النحو والقراءات والخلاف الجاري هنا جار في الفرقان وقال الكسائي الضيق بالتشديد في الاجرام وبالتخفيف
في المعاني ووزن ضيق فيعل كميت وسيد عند جمهور النحاة ثم ادغم ويجوز تخفيفه كما تقدم تحريره قال
الفارسي والياء مثل الواو في الحذف وان يعتل بالقلب كما اعتلت الواو واتبعت الياء الواو في هذا كما اتبعت
في قولهم ايسر من اليسر لجعلت بمنزلة من البعد وقال ابن الانباري الذي يثقل الياء يقول وزنه من الفعل فعيل
والاصل فيه ضييق مثل كريم ونبيل فجعلوا الياء الاولى الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها من حيث اعلوا ضاق
يضيق ثم اسقطوا الالف لسكونها وسكون ياء فعيل فاشبهوا من ان يلتبس فعيل بفعل فزادوا ياء على الياء
ليكمل بها بنا الحرف ويقع بها فرق بين فعيل وفعل والذي خففوا قالوا امنا اللبس لانه عرف اصل هذا الحرف
فالثقة بمعرفته مانعة من اللبس وقال البصريون وزنه من الفعل فيعل فادغمت الياء في التي بعدها
فشددت ثم جا التخفيف قال وقد رد الفرا واصحابه هذا على البصريين وقالوا لا نعرف في كلام العرب اسما على
وزن فيعل يعنون بكسر العين انما يعرف فيعل يعنون بفتحها نحو صيقل وهيكل فمتى ادعى مدع في اسم
معتل ما لا يعرف في السالم كانت دعواه مردودة • وقد تقدم تحرير هذه الاقوال عند قوله تبارك وتعالى
او كصيب واذا قلنا انه مخفف من المشدد فهل المحذوف الياء الاولى او الثانية خلاف مر تنظيره
واذا كانت يجعل بمعنى يخلق فيكون ضيقا حالا وان كانت بمعنى سمى كان مفعولا ثانيا والكلام عليه بالنسبة
الى التشديد والتخفيف وتقدير المعاني كالكلام اولا وحرجا وحرجا بفتح الراء وكسرها هو المتزايد في الضيق
فهو اخص من الاول فكل حرج ضيق من غير عكس وعلى هذا فالمفتوح والمكسور بمعنى واحد يقال رجل حرج
وحرج

وحرج قال الشاعر • لا حرج الصدر ولا عنيف • قال الفرا رحمه الله هو في كسره ونصبه بمنزلة
الوحد والوحد والفرد والفرد والدنف والدنف وفرق الزجاج والفارسي بينهما فقالا المفتوح
مصدر والمكسور اسم فاعل قال الزجاج اسم الحرج اضيق الضيق فمن قال رجل حرج يعني بالفتح
فمعناه ذو حرج في صدره • ومن قال يعني بالكسر جعله فاعلا • وكذلك دنف ودنف • وقال الفارسي
من فتح الراء كان وصفا بالمصدر نحو قمن وحرى ودنف ونحو ذلك من المصادر التي يوصف بها ولا تكون
كبطل لان اسم الفاعل في الامر العام انما يجي على فعل ومن قرا حرجا بكسر الراء فهذا مثل دنف وقرن يعني
بكسر العين • وقيل الحرج بالفتح جمع حرجة كقصبة وقصب والمكسور صفة كدنف واصل المادة من
التشابك وشدة التضايق فان الحرجة غيضة من شجر السلم ملتفة لا يقدر احد عليها قال العجاج
عاين حشا كالحراج نعمه • الحراج جمع حرج وحرج جمع حرجة • وحكى ابن عباس رضي الله عنهما قرا هذه
الاية الكريمة فقال هل هنا احد من بني بكر فقال رجل نعم فقال ما الحرجة فيكم قال الوادي الكثير
الشجر المتمسك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهكذا قلب الكافر هذه رواية عبيد بن عمير
وحكى ابو الصلت الثقفي باطول من هذا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال قرا عمر بن الخطاب رضي الله
تعالى عنه هذه الاية الكريمة فقال ابغوني رجلا من بني كنانة واجعلوه راعيا فاتوا به فقال عمر رضي الله عنه
يا فتى ما الحرجة فيكم فقال الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار فلا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال
عمر رضي الله عنه كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شي من الخير • وبعضهم يحكي هذه الحكاية عن عمر رضي الله عنه كالمتقدم
لمن قرا بالكسر فقال قراها بعض اصحاب الكسر فقال ابغوني رجلا من كنانة راعيا وليكن من مدلج فاتوا به فقال
يا فتى ما الحرجة فيكم فقال شجرة تكون بين الاشجار لا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال كذلك قلب الكافر
لا يصل اليه شي من الخير • قال شهاب الدين هل اشتقاق من اسم العين كاستنوق واستحجر شي لان هذا معنى
مستقيل ومادة مستقبلة متصرفة نحو حرج يحرج فهو حرج وحارج بخلاف تلك الالفاظ فان معناها يضطر
فيه الى الاخذ من الاسما الجامدة فان معنى استنوق الجمل اي صار كالناقة واستحجر الطين اي صار كالحجر وليس
لنا مادة متصرفة المصيغ الا فعال من لفظ الحجر والناقة وانت اذ قلت حرج صدره ليس بك ضرورة ان تقول
صار كالحرجة بل معناه تزايد ضيقه • واما تشبيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلارادة المعاني
في قوالب الاعيان مبالغة في البيان وقرا نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها وتقدم
واما على قراءة الفتح فان كانت مصدرا جاءت فيه الاوجه الثلاثة المتقدمة في نظائره وان جعل صفة فلا
تاويل ونصبه على القراءتين اما على كونه نعتا لضيقا واما على كونه مفعولا به تعدد وذلك ان
الافعال النواسخ اذا دخلت على مبتدا وخبر كان الخبران على حالهما فكما يجوز تعدد الخبر مطلقا او
بتاويل في المبتدا والخبر الصريحين كذلك في المنسوختين تقول زيدا كاتبا شاعرا فقيها فتقول زيدا
مفعول اول وكاتبا مفعول ثان وشاعرا مفعول ثالث وفقيها مفعول رابع كما تقول خبر ثان وثالث ورابع
ولا يلزم من هذا ان يتعدى الفعل لثالث ولا لرابع لان ذلك بالنسبة الى تعدد الالفاظ فليس هذا كقولك في
اعلمت زيدا عمرا فاضلا اذ المفعول الثالث هنا ليس بتكرر الشي واحدا وانما بينا هذا لان بعض الناس
وهم في ذلك فقد ظهر مما تقدم ان قوله ضيقا حرجا ليس فيه تكرار وقال مكي ومعنى حرج يعني بالكسر
كمعنى ضيق كرر لاختلاف لفظه للتاكيد • قال شهاب الدين انما يكون للتاكيد حيث لم يظهر بينهما فارق
فيقول كرر لاختلاف اللفظة كقوله تعالى صلوات من ربهم ورحمة وكقوله
والفى قولها كذبا ومينا • وهند اتى من دونها الناي والبعد
واما هنا فقد تقدم الفرق بينهما بالعموم والخصوص او غير ذلك وقال ابو البقا وقيل هو جمع حرجة
مثل قصبة وقصب والهاء فيه للمبالغة • قال شهاب الدين ولا ادري كيف توهم هذه الهاء الدالة على الوحدة
في مفردات اسما الاجناس كتمرة وعبرة ونبقة للمبالغة كهي في رواية ونسابة وفروقة • تمسك اهل السنة
بهذه الاية الكريمة في ان الهداية والضلال من الله تعالى لان لفظها يدل على المسئلة ويدل على الدليل العقلي المتقدم
في المسئلة وهو العلم والداعي وبيانه ان العبد قادر على الايمان والكفر وقدرته بالنسبة الى هذين الامرين
على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب داعية
اليه وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه واعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة
ومنفعة راجحة فاذا حصل هذا المعنى في قلبه دعاه ذلك الى فعل ذلك الشي وان حصل في القلب علم
واعتقاد او ظن كون ذلك مشتملا على مفسدة راجحة وضرر زائد دعاه ذلك الى تركه وقد ثبت ان

حصول هذه الدواعي لا بد وان تكون من الله تعالى واذا ثبت ذلك فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد
الا اذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة فحينئذ يميل قلبه وترغب
نفسه في تحصيله وهذا هو انشراح الصدر للايمان فان حصل في القلب انه مفسدة عظيمة في الدين والدنيا
وانه يوجب المضار الكثيرة فحينئذ يترتب على هذا الاعتقاد نفرة عظيمة عن الايمان وهذا هو المراد
من انه تبارك وتعالى يجعل صدره ضيقا حرجا قالت المعتزلة لنا ههنا مقامان الاول في انه
لا دلالة لكم في هذه الاية الكريمة والثاني ان الدليل المطابق لمذهبنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه
احدها ان هذه الاية الكريمة ليس فيها انه تبارك وتعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها الا من
يرد ذلك او لا يريد ويدل عليه قوله تبارك وتعالى لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين
فبين انه تبارك وتعالى لا يريد ذلك ولا يفعله وثانيها انه تعالى لم يقل ولم يرد ان يضله عن الاسلام بل قال
ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يضلله عن الايمان وثالثها انه تبارك وتعالى بين في اخر الاية
الكريمة انه انما يفعل الفعل لهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس ذلك على سبيل الابتداء كذلك يجعل الله الرجس على
الذين لا يومنون ورابعها ان قوله تبارك وتعالى ومن يرد ان يجعل صدره ضيقا حرجا يدل على تقدم
الضيق والحرج على حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلا نقول به واما عندكم فلان المقتضي
لحصول الجهل والضلال هو الله تبارك وتعالى يخلقه فيه بقدرته واما المقام الثاني فهو تفسير الاية
الكريمة على ما يطابق مذهبنا وذلك من وجوه الاول وهو اختيار الجبائي ونصرة القاضي ان تقدير
الاية الكريمة فمن يرد الله ان يهديه الى طريق الجنة يشرح صدره للايمان حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير
هذا الشرح هو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه وهذه الالطاف
لا يمكن فعلها بالمومن الا بعد ان يصير مومنا حتى يدعوه الى البقاء الى الايمان والثبات عليه واليه الاشارة
بقوله تبارك وتعالى ومن يومن بالله يهد قلبه وبقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا امن
العبد واراد ثباته على الايمان فحينئذ يشرح صدره اي يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان
ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند فحينئذ اراد الله تبارك وتعالى ان يضله عن طريق الجنة فحينئذ يلقي
في صدره الضيق والحرج ثم سال الجبائي نفسه وقال كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم
لهم البتة ولا حزن واجاب عنه بانه تبارك وتعالى لم يخبر بانه يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم
في بعض الاوقات طيبي النفوس وسال القاضي نفسه على هذا الجواب سوالا اخر فقال فيجب
ان يقطعوا في كل كافر يجد في نفسه ذلك الضيق في بعض الاوقات واجاب عنه بانه قال كذلك نقول
ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة الله تبارك وتعالى وعند ظهور امره للمومنين وعند ظهور الذلة
والصغار فيهم التاويل الثاني ان المراد فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة فيشرح صدره للاسلام اي يشرح صدره للاسلام
في ذلك الوقت الذي فيه يهديه الى الجنة لانه لما راى ان بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية يزداد
رغبة في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح صدره ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة ففي
ذلك الوقت يضيق صدره بسبب الحزن الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار التاويل
الثالث ان في الكلام تقديما وتاخيرا والمعنى من شرح صدره نفسه بالايمان فقد اراد الله ان يهديه اي يخصه
بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان هذا مجموع كلامهم والجواب عن قولهم اولا انه لم يقل في هذه
الاية الكريمة انه يضله بل قال انه لو اراد ان يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله تعالى في اخر الاية الكريمة كذلك
يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الضلال لان حرف في قوله تعالى كذلك
يفيد التشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب
الذين لا يومنون والجواب عن الثاني وهو ان قوله ومن يرد ان يضله ليس فيه بيان ان يضله عن الدين
فنقول ان قوله في اخر الاية الكريمة كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون تصريح بان المراد من قوله ومن
يرد ان يضله عن الدين والجواب عن الثالث وهو انه تبارك وتعالى انما يلقي الضيق والحرج في صدورهم
جزاء على كسبهم بكفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون
واذا حملنا الاية الكريمة على هذا الوجه سقط ما ذكروه والجواب عن قولهم ان هذه الاية الكريمة
تقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه سببا متقدما على الضلالة او موجبا له فنقول والامر
كذلك لانه تبارك وتعالى اذا خلق في قلبه اعتقاد بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم
في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس عن قبول ذلك الايمان ويحصل في

ذلك

ذلك القلب نفرة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالطريق الضيق لان الطريق اذا كان ضيقا
لا يقدر الداخل ان يدخل فيه فلاجل حصول المشابهة من هذا الوجه جاز اطلاق لفظ الضيق والحرج
عليه واما الجواب عن التاويلات الثلاثة فنقول اما الاول فان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير
الضيق والحرج فلما كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر فذلك يوجب ان يكون ما يحصل
في قلب الكافر من الغموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المومن زيادة يعرفها كل احد ومعلوم ان الامر
ليس كذلك بل الامر في حزن الكافر والمومن على السوية بل كان الحزن والبلاء في حق المومن قال تبارك
وتعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها
يظهرون وقال عليه الصلاة والسلام خص البلاء بالانبياء ثم بالاولياء ثم بالامثل فالامثل والجواب
عن الثاني انه مدفوع لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه
الله الى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للاسلام مزيد انشراح في ذلك
الوقت وكذلك القول في قوله المراد ومن يضله عن طريق الجنة بانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فحصول
المعنى معلوم بالضرورة وحمل الاية الكريمة عليه اخراج للاية عن الفائدة والجواب عن التاويل
الثالث فهو يقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الله تبارك وتعالى ولا ثم يترتب عليه حصول الهداية
والايمان وانتم عكستم القضية فقلتم العبد ولا يحصل منشرح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه
بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان والدلائل اللفظية انما يمكن التمسك بشي منها اصلا
وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشي من الايات ولكن طعن في القران العظيم واخراج له عن كونه
حجة قوله تعالى كانما هذه مشبهة لدخول كان على الجمل الفعلية كهي في انما يوفون قوله تعالى
يصعد قرا ابن كثير يصعد ساكن الصاد مخفف العين مطاوع صعدا اي ارتفع وابو بكر عن عاصم يصاعد
بتشديد الصاد بعدها الف واصلها يتصاعد اي يتعاطى الصعود ويتكلفه فادغم التاء في الصاد مخففا
والباقون يصعد بتشديد الصاد والعين دون الف بينهما من يصعد اي يفعل الصعود ويتكلفه والاصل يتصعد
فادغم كما في قراءة شعبة وهذه الجملة التشبيهية يحتمل ان تكون مستانفة شبه فيها حال من جعل الله صدره ضيقا
حرجا بانه بمنزلة من يطلب الصعود الى السما المظلة والى مكان مرتفع وعر كالعقبة الكوود وجوزوا فيها وجهين
اخرين احدهما ان يكون مفعولا اخر تعدد كما تعدد ما قبلها والثاني ان يكون حالا وفي صاحبها احتمالان احدهما
الضمير المستكن في ضيقا والثاني هو الضمير في حرجا وفي السما متعلق بما قبله قوله تعالى كذلك يجعل
تقدم نظايره وقدره الزجاج ما قصصنا عليك يجعل ان يكون مبتدا وخبرا ونعت مصدر محذوف فلك
ان ترفع مثل وان تنصبها بالاعتبارين عنده والاحسن ان يقدر لها مصدر مناسب كما قدره الناس وهو مثل
الجعل اي جعل المصدر ضيقا حرجا يجعل الله الرجس كذا قدره مكي وغيره ويجعل يحتمل ان يكون بمعنى القي وهو
الظاهر فيتعدى لواحد بنفسها وللاخر بحرف الجر وكذلك تعدت هنا بعلى والمعنى كذلك يلقي الله العذاب
على الذين لا يومنون وجوز ان يكون بمعنى صير اي يصيره مستعليا عليهم محيطا بهم والتقدير الصناعي
مستقرا عليهم فصل قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه الرجس هو الشيطان اي يسلط وقال
الكلبي هو الماثم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطا الرجس العذاب مثل الرجز وقيل هو
النجس روي انه عليه الصلاة والسلام كان اذا دخل الخلا قال اللهم اني اعوذ بك من الرجس النجس قال
الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة قوله تعالى وهذا صراط ربك مستقيما الاية الكريمة
هذا اشارة الى ما تقدم تقريره وهو ان الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تبارك وتعالى
يوجب كون الفعل من الله تعالى وذلك يوجب التوحيد المحض وسماه صراطا لان العلم به يودي الى العلم بالتوحيد
الحق وقيل هذه اشارة الى الذي انت عليه يا محمد طريق ربك ودينه الذي ارتضى لنفسه مستقيما لا عوج فيه وهو
الاسلام وقال ابن مسعود رضي الله عنه وهذا اشارة الى القران الكريم قوله تعالى مستقيما حال من
صراط والعامل فيه احد شيئين اما ها لما فيها من معنى التنبيه واما اذا لما فيه من معنى الاشارة وهو حال
موكدة لا منتقلة لان صراط الله تبارك وتعالى لا يكون الا كذلك وقال الواحدي انتصب مستقيما على الحال
والعامل فيه معنى هذا وذلك ان هذا يتضمن معنى الاشارة كقولك هذا زيد قائما معناه اشير اليه في حال
قيامه واذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقدم الحال عليه لا يجوز قائما هذا زيد ويجوز راكبا
جاء زيد ثم قال تبارك وتعالى قد فصلنا الايات ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالاخر
وقوله تعالى لقوم يذكرون قال ابن الخطيب والذي اظنه والعلم عند الله انه تبارك وتعالى انما جعل مقطع

هذه الاية الكريمة هذه اللفظة لانه مقدر في عقل كل احد ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا لمرجح فكا
تبارك وتعالى يقول للمعتزلي ايها المعتزلي تذكر ما تقدم في عقلك ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح حتى
تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضا والقدر **قوله تعالى** لهم دار السلام عند ربهم يحتمل ان تكون هذه
الجملة مستانفة فلا محل لها كان سايلا سال عما اعد الله لهم فقيل له ذلك ويحتمل ان يكون حالا من فاعل يذكرون ويحتمل
ان يكون وصفا لقوم وعلى هذين الوجهين فيجوز ان يكون الحال او الوصف الجار والمجرور فقط وترتفع دار السلام به
بالفاعلية وهذا عندهم اولى لانهم اقرب الى المفرد من الجملة والاصل في الوصف والحال والخبر الافراد فما قرب اليه
فهو اولى وعند ربهم حال من دار والعامل فيها الاستقرار في لهم ويجوز ان ينتصب عند بنفس السلام كانه مصدر
اي يسلم عليهم عند ربهم اي في جنته ويجوز ان ينتصب بالاستقرار في لهم وقوله تعالى وهو وليهم
وناصرهم وبما كانوا الباء سببية وما بمعنى الذي او نكرة او مصدرية **فصل** قيل السلام من اسما الله تعالى
والمعنى دار الله كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله وقيل السلام صفة الدار بمعنى دار السلامة والعرب
تلحق هذه الها في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ورضاع ورضاعة
ولذاذ ولذاذة وقيل السلام جمع السلامة وانما سميت الجنة بهذا الاسم لان انواع السلامة باسرها حاصلة فيها
وفي المراد بهذه العندية وجوه احدها انها معدة عنده كما تكون الحقوق معدة مهياة حاضرة كقوله تعالى
جزاوهم عند ربهم وثانيها ان هذه العناية تشعر بان هذا الامر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى وهذا القرب
بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والرتبة وذلك يدل على ان ذلك الشي بلغ في الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه
الا الله كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة وثالثها هي كقوله تعالى في صفة الملايكة ومن عنده لا يستكبرون
وقوله انا عند المنكسرة قلوبهم وانا عند ظن عبدي بي وقال تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر
وقال جزاوهم عند ربهم وكل ذلك يدل على ان حصول كمال صفة العندية بواسطة صفة العندية
وقوله تعالى وهو وليهم يدل على قربهم من الله تعالى لان الولي معناه القريب اي لا ولي لهم الا هو ثم قال بما كانوا يعملون
وانما ذكر ذلك ليلا ينقطع عن العمل **قوله تعالى** ويوم يحشرهم الاية الكريمة لما بين حال من يتمسك بالصراط
المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك ليكون قصة اهل الجنة مردفة بقصة اهل النار وليكون
الوعيد مذكورا بعد الوعد قوله تعالى ويوم نحشرهم يجوز ان ينتصب بفعل مقدر فقدره ابو البقا تارة وتارة
بالقول المحذوف العامل في جملة النداء من قوله يا معشر اي ويقول يا معشر يوم نحشرهم وقدره الزمخشري ويوم نحشرهم
وقلنا يا معشر كان مما لا يوصف لفظاعته قال ابو حيان وما قلناه اولى يعني من كونه منصوبا بيقول المحكي به
جملة النداء قال لاستلزامه حذف جملتين احدهما جملة وقلنا والاخرى العاملة في الظرف وقدره الزجاج بفعل
قول مبني للمفعول يقال يا معشر يوم نحشرهم هو معنى حسن كانه نظر الى معنى قوله تعالى ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم فبناه
للمفعول ويجوز ان ينتصب يوم بقوله وليهم لما فيه من معنى الفعل اي وهو يتولاهم بما كانوا يعملون ويتولاهم يوم نحشرهم
وجميعا حال او توكيد على قول بعض النحويين وقرا حفص ويحشرهم بيا الغيبة ردا على قوله ربهم ويوم نحشرهم الضمير
في نحشرهم يعود الى الجن والانس يجمعهم في يوم القيمة وقيل يعود الى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله تعالى وكذلك
جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن **قوله تعالى** يا معشر في محل نصب بذلك القول المضمر اي نقول او قلنا وعلى
تقدير الزجاج في محل رفع لقيامه مقام الفاعل المنوب عنه والمعشر الجماعة قال القايل

وابغض من وضعت الي فيه ۞ لساني معشر عنهم اذود

والجمع معاشر لقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبيا لا نورث وقال الاودي

فينا معاشر لم يبنوا لقومهم ۞ وان بنى قومهم ما افسدوا عادوا

قوله تعالى من الانس في محل نصب على الحال اي اولياوهم حال كونهم من الانس ويجوز ان يكون من لبيان الجنس لان
اولياوهم كانوا انسا وجنا والتقدير اولياوهم الذين هم الانس وربنا حذف منه حرف النداء **قوله تعالى** قال اولياوهم
من الانس يعني اولياء الذين اطاعوهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض والمعنى استكثرتم من الانس بالاضلال
والاغوا اي اضللتم كثيرا وقال الكلبي استمتاع الانس بالجن هو الرجل كان اذا سافر ونزل بارض قفر وخاف
على نفسه من الجن قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفها قومه فيبيت في جوارهم واما استمتاع الجن بالانس فانهم
قالوا قد سدنا الانس مع الجن حتى عاذوا بنا فيزدادوا شرفا في قومهم وعظما في انفسهم كقوله تبارك وتعالى وانه
كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا وقيل الاستمتاع الانس بالجن ما كانوا يلقون اليهم من
الاراجيف والسحر والكهانة وتزيينهم لهم الامور حتى يهودها ويهون سلوكها عليهم واستمتاع الجن بالانس
طاعة الانس لهم فيما يزينون من الضلالة والمعاصي وقال محمد بن كعب القرظي هو طاعة بعضهم لبعض وقيل

قوله تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس خاصة **قوله تعالى** وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا
قرا الجمهور اجلنا بالافراد لقوله الذي وقرا اجالنا بالجمع على فعال بالافراد والتذكير هو نعت للجمع وقال
ابو علي هو جنس اوقع الذي موقع التي قال ابو حيان واعرابه عندي بدل كانه قيل الوقت الذي وقيل يكون جنسا
ولا يكون اعرابه نعتا لعدم المطابقة بينهما وفيه نظر لان المطابقة تشترط في البدل ايضا وكذلك نص النحاة
على قول النابغة

توهمت ايات لها فعرفتها ۞ لستة اعوام وذا العام سابع

رماد ككحل العين لايا ابينه ۞ ونوي كجذم الحوض اثلم خاشع

اي رماد ونوي مقطوعان ونوي لا بدل من ايات لعدم المطابقة وكذلك لم يرويا الا مرفوعين لا منصوبين
فصل معنى الاية ان الاستمتاع كان الى اجل معين ووقت محدود ثم جات الخيبة والحسرة والندامة
من حيث لا يجمع واختلفوا في ذلك فقيل هو وقت الموت وقيل البعث والقيامة والذين قالوا بالقول الاول
قالوا يدل على ان كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت باجله لانهم اقروا بانا بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم
المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى النار مثواكم اي المقام والمقر والمصير **قوله تعالى** خالدين فيها منصوب
على الحال وهي حال مقدرة وفي العامل فيها ثلاثة اوجه احدها انه مثواكم لانه هنا اسم مصدر لا اسم مكان
والمعنى النار ذات ثوابكم اي اقامتكم في هذه الحالة وكذلك رد الفارسي على الزجاج حيث قال المثوى المقام
اي النار مكان ثوابكم اي اقامتكم قال الفارسي المثوى عندي في الاية اسم المصدر دون المكان لحصول
الحال معملا واسم المكان لا يعمل عمل الفعل لانه لا معنى للفعل فيه واذا لم يكن مكانا ثبت انه مصدر والمعنى النار
ذات اقامتكم فيها خالدين فالكاف والميم في المعنى فاعلون وان كان في اللفظ خفضا بالاضافة ومثله قول الشاعر

وما هي الا في ازار وعلقة ۞ مغار ابن همام على حي خثعما

وهذا يدل على حذف المعنى وما هي الا في ازار وعلقة وقت اغارة ابن همام ولذلك عداه بعلى ولو كان مكانا
لما عداه فثبت انه اسم مصدر لا مكان فهو كقولك حقوق ومقدم الحاج ثم وانما حسن ذلك في المصادر
لمطابقتها الزمان الا ترى ان مقتضى غير باق كما ان الزمان كذلك والثاني ان العامل فيها فعل محذوف
مثوون فيها خالدين ويدل على هذا الفعل المقدر مثواكم ويرا مثواكم مكان الثواء وهذا جواب عن قول الفارسي
المعترض على الزجاج الثالث قاله ابو البقا ان العامل معنى الاضافة ومعنى الاضافة لا يصلح ان يكون
عاملا البتة **قوله تعالى** الا ما شاء الله اختلفوا في المستثنى منه فقال الجمهور هو الجملة التي تليها وهي
قوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها وسياتي بيانه وقال ابو مسلم هو مستثنى من قوله تعالى وبلغنا اجلنا
الذي اجلت لنا اي الا من اهلكته واخترمته قبل الاجل الذي سميته لكفره وضلاله ورد الناس عليه هذا المذهب
من حيث الصناعة ومن حيث المعنى اما الصناعة فمن وجهين احدهما لو كان الامر كذلك لكان التركيب الا
ما شئت ليطابق قوله اجلت والثاني انه فصل بين المستثنى والمستثنى منه بقوله تعالى قال النار مثواكم
خالدين فيها ومثل ذلك لا يجوز واما المعنى فلان القول بالاجلين اجل الاخترام والاجل المسمى باطل الدلالة
مقررة في غير هذا الكتاب ثم اختلفوا في هذا الاستثنا هل هو متصل او منقطع فذهب مكي بن ابي طالب
وابو البقا في احد قوليهما الى انه منقطع والمعنى قال النار مثواكم الا من امن منكم في الدنيا كقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي لكن الموتة الاولى فانهم قد ذاقوها في الدنيا كذلك هذا لكن الذي شاء
الله ان يومنوا منكم في الدنيا وفيه بعد وذهب اخرون الى انه متصل ثم اختلفوا في المستثنى منه ما هو فقال
قوم هو ضمير المخاطبين في قوله تعالى مثواكم الا من امن في الدنيا بعد ان كان هولاء الكفرة وما ههنا بمعنى
من التي للعقلا وساغ وقوعها هنا لان المراد بالمستثنى نوع وصف وما يقع على انواع من يعقل وقد
تقدم تحقيقه في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا ولكن قد استبعد هذا من حيث ان المستثنى مخالف
للمستثنى منه في زمان الحكم عليها ولا بد ان يشتركا في الزمان لو قلت قام القوم الا زيدا كان المعنى الا زيدا
فانه لم يقم ولا يصح ان يكون المعنى فانه سيقوم في المستقبل ولا يصح ان يكون المعنى فاني ضربته فيما مضى
اللهم الا ان يجعل استثنا منقطعا كما تقدم وذهب قوم الى ان المستثنى منه زمان ثم اختلف القايلون بذلك
فمنهم من قال ذلك الزمان هو مدة اقامتهم في البرزخ اي القبور وقيل هو المدة التي بين حشرهم الى دخولهم
النار وهذا قول الطبري قال وساغ ذلك من حيث العبارة بقوله تعالى النار مثواكم لا تخص بها مستقبل الزمان
دون غيره وقال الزجاج هو مجموع الزمانين اي مدة اقامتهم في القبور ومدة حشرهم الى دخولهم النار وقال
الزمخشري الا ما شاء الله الا الاوقات التي ينقلبون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير فقد روي
انهم يدخلون واديا فيه الزمهرير ما يقطع اوصالهم فيتعادون ويطلبون الرد الى الجحيم وقال قوم الا ما شا

الا هم العصاة الذين يدخلون من اهل التوحيد وبعد ما عليهم لانهم نوع كانهم قيل الا النوع الذي دخلها من العصاة فانهم لا يخلدون فيها والظاهر ان المستثنى هذا استثنا حقيقة بل يجب ان يكون كذلك بل زعم الزمخشري انه يكون من باب قول الموتور الذي ظفر بواتره ولم يزل يحرق انيابه وقد طلب ان ينفس عن خناقه اهلكني الله ان نفست عنك الا اذا شئت . وقد علم انه لا يشا الا التشفي منه باقصى ما يقدر عليه من التشديد والتعنيف فيكون قوله الا اذا شئت من اشد الوعيد مع تهكم قال شهاب الدين ولا حاجة الى ادعا ذلك مع ظهور معنى الاستثنا فيه وارتكاب المجاز وابراز ما لم يقع في صورة وقال الحسن البصري الا ما شا الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب فجعل المستثنى زمن حياتهم وهذا ابعد مما تقدم وقال الفرا واليه نحى الزمخشري المعنى الا ما شاء الله من زيادة في العذاب وقال غيره الا ما شا الله من النكال وكل هذا انما يتمشى على الاستثنا المنقطع قال ابو حيان وهذا الى الاستثنا من المصدر الذي يدل عليه معنى الكلام اذ المعنى يعذبون في النار خالدين فيها الا ما شا الله من العذاب الزايد على النار فانه يعذبهم به ويكون استثنا منقطعا اذ العذاب الزايد على عذاب النار لم يندرج تحت عذاب النار قال ابن عطية ويتجه عندي في هذا الاستثنا ان يكون مخاطبة للنبي صلى الله عليه وسلم كانه لما اخبرهم ان يقال للكفار النار مثواكم استثنى لهم من يمكن ان يومن ممن يرونه يومئذ كافرا وتقع ما على صفة من يعقل . ويويد هذا التاويل ايضا قوله تبارك وتعالى ان ربك حكيم عليم اي بمن يمكن ان يومن منهم قال ابو حيان وهذا تاويل حسن وكانه قد قال قبل ذلك والظاهر ان ذلك الاستثنا هو من كلام الله تعالى للمخاطبين وعليه جاءت تفاسير الاستثنا وقال ابن عطية ثم ساقه الى اخره فكيف يستحسن شيا حكم عليه بانه خلاف الظاهر من غير قرينة قوية مخرجة للفظ عن ظاهره **قوله تعالى** ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وساير وجوه المجازاة وكانه يقول انما حكمت لهولاء الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك وقيل عليم بالذي استثناه وبما في قلوبهم من البر والتقوى **قوله تعالى** وكذلك نولي اي كما خذلنا عصاة الانس والجن حتى استمتع بعضهم ببعض كذلك نكل بعضهم الى بعض في النصرة والمعونة وقيل نسلط بعضهم على بعض فننتقم من الظالم بالظالم كما جا من اعان ظالما سلطه الله تعالى عليه قال قتادة نجعل بعضهم اولياء بعض فالمومن ولي المومن اين كان والكافر ولي الكافر حيث كان وروى معمر عن قتادة يتبع بعضهم بعضا في النار من الولاة . وقيل معناه نولي ظلمة الجن ظلمة الانس ونولي ظلمة الانس ظلمة الجن اي نكل بعضهم الى بعض كقوله تبارك وتعالى نوله ما تولى فهو نعت لمصدر محذوف او في محل رفع اي الامر مثل تولية الظالمين وهو راي الزجاج في غير ما موضع . وروى الكلبي عن ابي صالح في تفسيرها هو ان الله تبارك وتعالى اذا اراد بقوم خيرا ولى امرهم خيارهم واذا اراد بقوم سوا ولى امرهم شرارهم . وروى مالك بن دينار قال جا في بعض كتب الله تعالى انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة لا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الي اعطفهم عليكم وقوله تعالى بما كانوا يكسبون تقدم نظيره **قوله تعالى** يا معشر الجن والانس الم ياتكم هذه الاية بقية توبيخ الكفار يوم القيامة قال اهل اللغة المعشر كل جماعة امرهم واحد ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر **قوله تعالى** منكم في محل رفع صفة لرسل فيتعلق بمحذوف وقوله تعالى يقصون يحتمل ان يكون صفة ثانية وجاءت كذلك مجيا حسنا تقدم ما هو قريب من المفرد على الجملة ويحتمل ان يكون في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان . احدهما هو رسل وجاز ذلك وان كان نكرة لتخصصه بالوصف والثاني انه الضمير المستتر في منكم وقوله تعالى رسل منكم زعم الفرا ان في الاية حذف مضاف الى الم ياتكم رسل من احدكم يعني من جنس الانس قال كقوله تعالى يخرج منهما اللولو والمرجان وانما يخرجان من الملح وجعل القمر فيهن وانما هو في بعضها والتقدير يخرج من احدهما وجعل القمر في احديهن فحذف للعلم به وانما احتاج الفرا الى ذلك لان الرسل عنده مختصة بالانس يعني انه لم يعتقد ان الله تعالى ارسل للجن رسولا منهم بل انما ارسل اليهم الانس كما يروى في التفسير وعليه قام الاجماع ان النبي صلى الله عليه وسلم مرسل للانس والجن وهذا هو الحق اعني ان الجن لم يرسل منهم الا بواسطة رسالة الانس كما جا في الحديث لما سمعوا القران ولوا الى قومهم منذرين ولكن لا يحتاج الى تقدير مضاف . وان قلت ان رسل الجن من الانس للمعنى الذي ذكرناه وهو انه يطلق عليهم رسل مجازا لكونهم رسلا بواسطة رسل الانس . وزعم قوم منهم الضحاك ان الله تعالى ارسل للجن رسولا منهم يسمى يوسف قال ابن الخطيب ودعوى الاجماع مع حصول الاختلاف . قال ويمكن ان يحتج الضحاك بقوله تبارك وتعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا . قال المفسرون والسبب فيه ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك

فوجب

فوجب في حكم الله تبارك وتعالى ان يجعل رسل الانس من الانس ليكمل الاستيناس . وهذا المعنى حاصل في الجن فوجب ان يكون رسل الجن من الجن لتزول النفرة ويحصل كمال الاستيناس . وقال الكلبي كانت الرسل قبل ان بعث محمد صلى الله عليه وسلم يبعثون الى الجن والانس جميعا . وقال مجاهد الرسل من الانس والنذر من الجن ثم قرا قوله تعالى ولوا الى قومهم منذرين وهم قوم يسمعون كلام الرسل فيبلغون الجن ما سمعوا وليس للجن رسل ثم قال يقصون عليكم اياتي اي يقولون عليكم كتبي وينذرونكم لقاء يومكم هذا وهو يوم القيمة فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على انفسنا . فان قيل كيف اقروا في هذه الاية الكريمة بالكفر على انفسهم وجحدوا في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين . فالجواب يوم القيمة يوم طويل والاحوال مختلفة فتارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل على شدة الخوف واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تبارك وتعالى وغرتهم الحياة الدنيا اي انهم انما وقعوا في الكفر بسبب ان الحياة الدنيا اي انهم وقعوا في الكفر بسبب ان الحياة الدنيا غرتهم حتى لم يومنوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين وحمل مقاتل قوله تعالى وشهدوا على انفسهم بانهم تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصوده رفع التكرار عن الاية الكريمة وهذه الاية الكريمة تدل على انه لا تكليف قبل ورود الشرع والا لم يكن لهذا التعليل فايده **قوله تعالى** ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى فيه ثلاثة اوجه . احدها انه مبتدا محذوف الخبر اي ذلك الامر الثاني عكس ذلك اي الامر ذلك الثالث انه منصوب باضمار فعل اي فعلنا ذلك وانما يظهر المعنى اذا عرف المشار اليه وهو يحتمل ان يكون اتيان الرسل قاصين الايات ومنذرين بالحشر والجزا وان يكون ذلك الذي قصصناه من امر الرسل وامر من كذب . ويحتمل ان يكون اشارة الى السوال المفهوم من قوله تعالى الم ياتكم وقوله تعالى ان لم يكن يجوز فيه وجهان احدهما انه على حذف لام العلة اي ذلك الامر الذي قصصنا او ذلك الاتيان او ذلك السوال لاجل ان لم يكن فلما حذفت اللام احتمل موضعها الجر والنصب كما عرف مرارا . والثاني ان يكون بدلا من ذلك كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هولاء مقطوع مصبحين انتهى . ويجوز ان يكون في محل رفع او نصب على ما تقدم الا ان الزمخشري القايل بالبدلية لم يذكره لاجل ذلك الا الرفع على خبر مبتدا مضمر وان يجوز ان يكون الناصب للمضارع وان يكون مخففة واسمها ضمير الشان ولم يكن في محل رفع خبرها وهو نظير قوله ان لا يرجع اليهم قولا وقوله

في فتية كسيوف الهند قد علموا . ان هالك كل من يحفى وينتعل

وبظلم يجوز فيه وجهان اظهرهما انه متعلق بمحذوف على انه حال من ربك او من الضمير في مهلك اي لم يكن مهلك القرى ملتبسا بظلم . ويجوز ان يكون حالا من القرى اي ملتبسة بذنوبها وعليهما جاء التفسير انه تعلق بمهلك على انه مفعول وهو بعيد قد ذكره ابو البقا وقوله تعالى واهلها غافلون جملة حالية اي لم ينذروا حتى نبعث اليهم رسلا ينذرونهم . وقال الكلبي يهلكهم بذنوبهم من قبل ان ياتيهم الرسل وقيل معناه لم يكن ليهلكهم دون التنبيه والتذكير بالرسل فيكون قد ظلمهم لان الله تبارك وتعالى اجرى السنة ان لا ياخذ احدا الا بعد وجود الذنب وانما يكون مذنبا اذا امر فلم ياتمر ونهي فلم ينته وذلك انما يكون بعد انذار الرسل وهذه الاية الكريمة تدل على ان لا وجوب ولا تكليف قبل ورود الشرع **قوله تعالى** ولكل درجات مما عملوا الاية الكريمة اي ولكل درجات في الثواب والعقاب على قدر اعمالهم في الدنيا وحذف المضاف اليه للعلم به ولكل فريق من الجن والانس وقوله تعالى مما عملوا اي في محل رفع نعتا لدرجات وقيل للمومنين خاصة وقيل لكل من الكفار خاصة لانها جات عقب خطاب الكفار الا انه يبعد قوله تعالى درجات وقد يقال ان المراد بها هنا المراتب وان غلب استعمالها في الخير **قوله تعالى** وما ربك بغافل عما يعملون قرا العامة ردا على قوله تعالى ولكل درجات وقرا ابن عامر بالخطاب مراعاة لما بعده من قوله يذهبكم من بعدكم كما انشاكم **قوله تعالى** وربك الغني ذو الرحمة الاية الكريمة لما بين ثواب المطيعين وعقاب العاصين وبين ان لكل قوم درجة مخصوصة في الثواب والعقاب بين انه غني يحتاج الى ثواب المطيعين ومعصية المذنبين لانه سبحانه وتعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ذو الرحمة باوليائه واهل طاعته **قوله** تعالى وربك الغني يجوز ان يكون الغني ذو الرحمة باوليائه واهل طاعته **قوله تعالى** وربك الغني يجوز ان يكون الغني ذو الرحمة خبران او وصفان وان يكون ما بعده خبر الاول ويكون الغني وصفا وذو الرحمة خبرا والجملة الشرطية خبر ثان او مستانف **فصل** قالت المعتزلة هذه الاية الكريمة دالة على كونه عادلا منزها عن فعل القبيح وعلى كونه رحيما محسنا بعباده لانه تبارك وتعالى عالم بقبح القبايح وعالم بكونه غنيا عنه فكل من كان كذلك فهو متعال

عن فعل القبيح وتقريره من ثلاثة اوجه احدها ان في الحوادث ما يكون قبيحا كالظلم والسفه والكذب والعبث وهذا غير مذكور في الاية لغاية ظهوره وثانيها انه تعالى عالما بالمعلومات لقوله تعالى وما ربك بغافل عما يعملون وثالثها انه غني عن الحاجات لقوله تعالى وربك الغني واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت انه عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح اما ان يكون اقدامه لجهله بكونه قبيحا واما لاحتياجه فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبيح فحينئذ يقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال الشاقة وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العذاب على فعل المعاصي وجب ان يكون عادلا فيها فحينئذ ينتفي الظلم عن الله تعالى فما الفائدة في التكليف قال ابن الخطيب والجواب ان التكليف احسان ورحمة على ما قرر في كتب الكلام قوله تعالى ان يشا يذهبكم فقيل المراد يهلككم يا اهل مكة وقيل يميتكم وقيل يحتمل انه لا يبلغهم مبلغ التكليف ويستخلف من بعد اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل قوله تعالى ما يشا يجوز ان يكون واقعة على ما هو من جنس الادميين وانما اتى بما وهي لغير العاقل للابهام الحاصل ويجوز ان تكون واقعة على غير العاقل وانه يات بجنس اخر ويجوز ان تكون واقعة على النوع من العقلا كما تقدم قوله تعالى كما انشاكم فيه وجهان احدهما انه مصدر على غير المصدر لقوله ويستخلف لان معنى يستخلف ينشي والثاني انها نعت مصدر محذوف تقديره استخلافا مثل ما انشاكم قوله تعالى من ذرية متعلق بانشاكم ومن في هذه اوجه احدها انها لابتدا الغاية اي ابتدا انشاكم من ذرية قوم والثاني انها تبعيضية قاله ابن عطية والثالث بمعنى البدل قاله الطبري وتبعه مكي بن ابي طالب وهي كقولك اخذت من ثوبي درهما اي بدله وعوضه وكونها بمعنى البدل قليل او ممتنع وما ورد عنه مؤول كقوله تعالى لجعلنا منكم ملائكة اي بدلكم

جارية لم تاكل المرققا ... ولم تذق من البقول الفستقا

اي بدل البقول والمعنى من اولاد قوم متقدمين اصلهم ادم عليه الصلاة والسلام وقال الزمخشري من اولاد قوم اخرين لم يكونوا على مثل صفتكم وهم اهل سفينة نوح عليه الصلاة والسلام وقرا ابي بن كعب ذرية بفتح الذال وابان بن عثمان بتخفيف الرا مكسورة وروي عنه ايضا ذرية بزنة ضربة كما تقدم تحقيقه وقرا زيد بن ثابت ذرية بكسر الذال قال الكسائي هما لغتان قوله تعالى انما توعدون لات الاية الكريمة ما بمعنى الذي وليست الكافة وتوعدون صلتها والعائد محذوف اي انما توعدونه لات الخبر مؤكد باللام قال الحسن ما توعدون من مجي الساعة لانهم كانوا ينكرون الحشر وقيل يحتمل الوعد والوعيد ولما ذكر الوعد والوعيد جزم بكونه اتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم الاية الكريمة لما بين انما توعدون لات امر رسوله بعده ان يهدد من ينكر البعث من الكفار قرا ابو عمرو عن عاصم مكاناتكم بالجمع في كل القران على تمكنكم وقال عطا على حالاتكم التي انتم عليها والباقون مكانتكم قال الواحدي والوجه الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر مفرد وقد يجمع في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول فمن افرد فلارادة الجنس ومن جمع فليطابق ما بعده فان المخاطبين جماعة وقد اضيفت اليهم ان لكل واحد مكانة قال الزمخشري تكون مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان مكانا ومكانة ومقاما ومقامة فقوله تعالى اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا اراد ان يثبت على حالة مكانتك يا فلان اي اثبت على ما انت عليه لا تنحرف عنه واختلف في ميم مكان ومكانة فقيل هي اصلية وهما من مكن يمكن وقيل هما من الكون فالميم زائدة فيكون المعنى على الاول اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم قاله الزجاج وعلى الثاني اعملوا على جهتكم وحالكم التي انتم عليها قوله تعالى اني عامل على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا على عداوتكم وكفركم فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف تعلمون اينا ينال العاقبة المحمودة وهذا امر تهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم قوله تعالى من تكون له يجوز في من هذه وجهان احدهما ان تكون موصولة وهو الظاهر في محل نصب مفعولا به وعلم هنا متعدية لواحد لانها بمعنى العرفان والثانية ان تكون استفهامية فتكون في محل رفع بالابتدا وتكون له عاقبة الدار تكون واسمها وخبرها في محل رفع خبرا لها وهي وخبرها في محل نصب اما لسدها مسد مفعول واحد ان كانت عرفانية واما لسدها مسد اثنين ان كانت يقينية وقرا الاخوان من يكون له عاقبة هنا وفي القصص باليا والباقون بالتا من فوق وهما واضحتان فان تانيثها غير حقيقي وتقدم ذلك في قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة

وقوله

وقوله انه لا يفلح الظالمون اي لا يسعد من كفر بي واشرك وقال الضحاك لا يفوز قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا الاية الكريمة لما بين قبح طريقتهم في انكار البعث ذكر بعده انواعا من جهالاتهم تنبيها على ضعف عقولهم وتنفيرا للعقلا عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم جعلوا لله من حرثهم ومن انعامهم نصيبا وجعل هنا بمعنى صير فيتعدى لاثنين اولهما نصيبا والثاني قوله تعالى لله ومما ذرأ يجوز ان يتعلق بالجعل وان يتعلق بمحذوف لانه كان في الاصل صفة لنصيبا فلما قدم عليه انتصب حالا والتقدير وجعلوا نصيبا مما ذرأ لله ومن الحرث يجوز ان يكون بدلا من مما ذرأ باعادة العامل كانه قيل وجعلوا لله من الحرث والانعام نصيبا ويجوز ان يتعلق بذرأ وان يتعلق بمحذوف على انه حال اما من ما الموصولة او من عائدها المحذوف وفي الكلام حذف مفعول اقتضاه التقدير والتقدير وجعلوا لله نصيبا من كذا ولشركائهم نصيبا منه يدل عليه ما بعده من قوله تعالى فقالوا هذا لله بزعمهم فيه وجهان احدهما ان يتعلق بقالوا اي فقالوا ذلك القول بزعم لا بيقين واستبصار هو متعلق بما تعلق به الاستقرار من قوله تعالى لله وقرا العامة بفتح الزاي من زعمهم في الموضعين وهذه لغة الحجاز وهي الفصحى وقرا الكسائي بزعمهم بالضم وهي لغة بني اسد وهل الفتح والضم بمعنى واحد او المفتوح مصدر والمضموم اسم خلاف مشهور وقرا ابن ابي عبلة بزعمهم بفتح الزاي والعين وفيه لغة رابعة لبعض قيس وبني تميم وهي كسر الزا ولم يقرا بهذه اللغة فيما علمنا وقد تقدم تحقيق الزعم وقوله تعالى لشركائنا يجوز فيه وجهان احدهما ان الشركا هم الشركا ويعنون بهم الهتهم اشركوا بينها وبين الباري تعالى في العبادة وليست الى فاعل ولا الى مفعول بل هي اضافة تخصيص والمعنى لشركائهم الذين اشركوا بينهم وبين الله تعالى في العبادة والثاني ان الشركا من الشركة ومعنى كونهم سموا الهتهم شركاهم انهم جعلوهم شركا في اموالهم وزروعهم وانعامهم ومتاجرهم وغير ذلك فتكون الاضافة اضافة لفظية اما الى المفعول اي شركائنا الذين شاركونا في اموالنا واما الى الفاعل اي الذين اشركناهم في اموالنا فصل قال ابن عباس رضي الله عنهما كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا فما كان للصنم انفقوه على الاصنام وخدمها وما جعلوه لله اطعموه الضيفان والمساكين ولا ياكلون منه البتة وان سقط من نصيب الاوثان مما جعلوه لله ذروه الى الاوثان وقالوا انها محتاجة وان سقط شي مما جعلوا لله في نصيب تركوه وقالوا ان الله غني عن هذا وقال الحسن والسدي كان اذا هلك وانتقص شي مما جعلوه للاصنام جبروه مما جعلوه لله ولا يجعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل وقال مجاهد المعنى انه اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه وقال قتادة اذا اصابهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم وقال مقاتل ان زكا ونما نصيب الالهة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الالهة وان زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الالهة اخذوا نصيب الله وقالوا لا بد لالهتنا من نفقة فاخذوا نصيب الله فاعطوه السدنة فذلك قوله تعالى فما كان لشركائهم يعني من نما الحرث والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم كانوا يفردونه لله تعالى ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل اليهم قوله تعالى ساء ما يحكمون قد تقدم نظيره وتقاعدها الحوفي هنا فقال ما بمعنى الذي والتقدير ساء الذي يحكمون حكمهم المبتدأ وما قبله الخبر وحذف لدلالة يحكمون عليه ويجوز ان تكون تمييزا على مذهب من يجيز ذلك في بيسما فتكون في موضع نصب التقدير ساء حكما حكمهم ولا يكون يحكمون صفة لما لان الغرض الابهام ولكن في الكلام حذف يدل عليه ما والتقدير ساء ما كانوا يحكمون فحذف ما الثانية قال شهاب الدين وما هذه ان كانت موصولة فمذهب البصريين ان حذف الموصول لا يجوز وقد عرف ذلك وان كانت نكرة موصوفة ففيه نظر لانه لم يعهد حذف ما نكرة موصوفة وقال ابن عطية رحمه الله وما في موضع رفع كانه قال ساء الذي يحكمون ولا يتجه ان يجري ساء هنا مجرى نعم وبيس لان المفسر هنا ولا بد من اظهاره باتفاق النحاة وانما اتجه ان يجري مجرى بيس في قوله ساء مثلا القوم لان المفسر ظاهر في الكلام قال ابو حيان وهذا كلام من لم يرسخ قدمه في العربية بل يبدأ فيها يشير الى انها اذا اجريت ساء مجرى بيس كان حكمها كحكمها سواء لا يختلف في شي البتة من فاعل ظاهر ومضمر وتمييز ولا خلاف في جواز ذلك اي حذف المخصوص بالمدح والذم والتمييز لدلالة الكلام عليه فقوله لان المفسر هنا مضمر ولا بد من اظهاره باتفاق قول ساقط ودعواه الاتفاق على خلافه عجب عجاب قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاوهم الاية هذا نوع اخر من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة قوله تعالى وكذلك زين هذا في محل نصب نعتا لمصدر محذوف كنظائره فقدره الزمخشري تقديرين فقال ومثل ذلك التزيين زين لكثير من المشركين فتنة في قسمة القربان بين الله والالهة او ومثل ذلك التزيين البليغ الذي علم من الشياطين قال ابو حيان قال ابن الانباري ويجوز ان يكون ذلك مستانفا غير مشار به الى ما قبله فيكون وهكذا زين قال شهاب الدين والمنقول عن ابن الانباري انه مشار به الى ما قبله نقل الواحدي عنه انه قال ذلك اشارة الى ما نعاه الله عليهم من قسمتهم ما قسموا فكانه قيل ومثل

وذلك الذي اتوه في القسم جهلا وخطاء زين لكثير من المشركين فيه تزيين الشركا بخطابهم في القسم وهذا معنى قول
الزجاج ۔ وفي هذه الاية قرات كثيرة ۔ فالمتواتر منها ثنتان الاولى قراة العامة زين مبنيا للفاعل وقتل نصب على المفعو
واولادهم خفض بالاضافة وشركاوهم رفع على الفاعلية ۔ وهي قراة واضحة المعنى والتركيب ۔ وقرا ابن عامر زين مبنيا
للمفعول قتل رفعا على ما لم يسم فاعله اولادهم نصبا على المفعول بالمصدر شركايهم خفضا على اضافة المصدر اليه فاعلا
وهذه القراة متواترة صحيحة وقد تجرا كثير من الناس على قاريها بما لا ينبغي وهو اعلى القرا السبعة سندا واقدمهم
هجرة ۔ اما علو سنده فانه قرا على ابي الدردا وواثلة بن الاسقع وفضالة بن عبيد ومعاوية بن ابي سفيان و
المغيرة المخزومي ۔ ونقل يحيى الذماري انه قرا على عثمان نفسه ۔ واما قدم هجرته فانه ولد في حياة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وناهيك به ان هشام بن عمار احد شيوخ البخاري اخذ عن اصحاب اصحابه وترجمته متسعة وانما ذكرنا تنبيها
على خطا من رد قراته ونسبه الى الخطا واللحن او اتباع مجرد المرسوم فقط ۔ قال ابو جعفر النحاس وهذا يعني
الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف وغيره لا يجوز في شعر وغيره ۔ وهذا خطا من ابي جعفر لما ياتي من لسان
العرب ۔ وقال ابو علي الفارسي هذا قبيح قليل في الاستعمال ولو عدل عنها يعني ابن عامر كان اولى لانهم لم يفصلوا
بين المضاف اليه بالظرف في الكلام مع اتساعهم في الظروف وانما اجازوه في الشعر قال وقد فصلوا به اي بالظرف
في كثير من المواضع نحو قوله تبارك وتعالى يا موسى ان فيها قوما جبارين وقول الشاعر في ذلك

على انني بعدما قد مضى ۔ يكونون للهجر حولا كميلا ۔ وقول الاخر في هذا البيت
فلا تلحني فيها فان بحبها ۔ اخاك مصاب القلب جم بلابله ۔ ففصل بين ان واسمها بما يتعلق

بخبرها ولو كان بغير الظرف لم يجز الا ترى انك لو قلت ان زيدا عمرا ضارب على ان يكون زيدا منصوبا بضارب لم يجز فاذا لم
يجيزوا الفصل بين المضاف والمضاف اليه في الكلام بالظرف مع اتساعهم فيه في الكلام وانما يجوز في الشعر كقوله

كما خط الكتاب بكف يوما ۔ يهودي يقارب او يزيل ۔ فان لا يجوز بالمفعول به الذي لم يتسع
فيه بالفصل اجدر ووجه ذلك على ضعفه وقلة الاستعمال انه قد جاء في الشعر على حد ما قراه قال الطرماح

يطفن بحوزي المراتع لم يرع ۔ بواديه من قرع القسي الكنائن ۔ وانشد ابو الحسن

زج القلوص ابي مزاده ۔ وقال ابو عبيد وكان عبد الله بن عامر واهل الشام يقرونها زين بضم الزاي
وقتل بالرفع اولادهم بالنصب شركايهم بالخفض ويتاولونه قتل شركايهم اولادهم فيفرقون بين الفعل وفاعله
قال ابو عبيد ولا احب هذه القراة لما فيها من الاستكراه ۔ والقراة عندنا هي الاولى لصحتها في العربية مع اجماع
الحرمين والمصرين بالعراق عليها ۔ وقال سيبويه في قولهم يا سارق الليلة اهل الدار الا في شعر كراهية ان يفصلوا بين الجار
والمجرور ثم قال ومما جاء في الشعر قد فصل بينه وبين المجرور قول عمرو بن قميئة عليه اللعنة

لما رات ساتيدما استعبرت ۔ لله در اليوم من لامها ۔

وذكر اخر سابق ثم قال وهذا قبيح ويجوز في الشعر على هذا مررت بخير وافضل من ثم ۔ وقال
ابن جني الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف والجار والمجرور كثير لكنه من ضرورة الشاعر ۔ وقال مكي بن
ابي طالب ومن قرا هذه القراة ونصب الاولاد وخفض الشركا فهي قراة بعيدة ۔ وقد رويت عن ابن عامر
ويجازها على التفرقة بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول وذلك انما يجوز عند النحويين في الشعر واكثر
ما يكون بالظرف قال ابن عطية وهذه قراة ضعيفة في استعمال العرب وذلك انه اضاف الفعل الى الفاعل وهو الشركا
ثم فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول ورؤسا العربية لا يجيزون الفصل بالظروف في مثل هذا الا في
شعر كقوله ۔ كما خط الكتاب بكف يوما ۔ يهودي البيت فكيف بالمفعول في افصح كلام ولكن وجهها على ضعفها انها
وردت في بيت شاذ انشده ابو الحسن فقال ۔ فزججتها بمزجة ۔ زج القلوص ابي مزاده ۔ وبيت
الطرماح وهو قوله ۔ من قرع القسي الكنائن ۔ وقال الزمخشري فاغلظ والله في عبارته ۔ واما قراة ابن عامر
فذكرها فشي لو كان في مكان الضرورة وهو الشعر لكان سمجا مردودا كما سمج ورد زج القلوص ابي مزاده
فكيف به في الكلام المنثور فكيف به في القران المعجز بحسن نظمه وجزالته ۔ والذي حمله على ذلك انه راى في بعض
المصاحف شركايهم مكتوبا بالياء ولو قرا بجر الاولاد والشركا لان الاولاد شركاوهم في اموالهم لوجد في ذلك
مندوحة عن هذا الارتكاب قال شهاب الدين وسياتي بيان ما تمنى ابو القسم ان يقراه ابن عامر وانه قد
قراه فكان الزمخشري لم يطلع على ذلك فلذلك تمناه ۔ وهذه الاقوال التي ذكرناها جميعا لا ينبغي ان يلتفت اليها
لانها طعن في المتواتر وان كانت صادرة عن ايمة اكابر وايضا فقد انتصر لها من يقابلهم واورد من لسان العرب
نظمه ونثره ما يشهد لصحة هذه القراة لغة وقال ابو بكر بن الانباري هذه قراة صحيحة واذا كانت العرب
قد فصلت بين المتضايفين بالجملة في قولهم غلام ان شا الله اخيك يريدون هو غلام اخيك فانه يفصل بالمفرد

اسهل

اسهل انتهى وسمع الكساي قول بعضهم ان الشاة لتجتر فتسمع صوت والله ربها فاذا الله يفصل بالقسم وهو في قوة الجملة وقرا
بعض السلف فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ۔ وفي الحديث عنه عليه الصلاة والسلام هل انتم تاركوا لي صاحبي
هل انتم تاركوا لي امراتي اي تاركوا صاحبي لي تاركوا امراتي لي وقال ابن جني في كتاب الخصايص بان
ما يرد على القرا في الجمهور اذا اتفق شي في ذلك العرابي فيما جاء به فان كان فصيحا وكان ما جاء به يقبله
القياس فيحسن الظن به لانه يمكن ان يكون تدوقع اليه ذلك من لغة قديمة قد طال عهدها وعفى رسمها ۔ اخبرنا
ابو بكر جعفر بن محمد بن ابي الحجاج عن ابي خليفة الفضل بن الحباب قال قال ابن عوف عن ابن سيرين قال
عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب
بالجهاد وغزوا فارس والروم ولهت عن الشعر وروايته فلما كثر الاسلام وجات الفتوح واطمانت العرب في الامصار
راجعوا رواية الشعر فلم يوولوا الى ديوان مدون ولا الى كتاب مكتوب والفوا ذلك وقد هلك من هلك بالعرب
بالموت والقتل فحفظوا اقل ذلك وذهب عنه كثيره قال وحدثنا ابو بكر عن ابي خليفة عن يونس بن حبيب
عن ابي عمرو بن العلا قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاكم وافرا لجاكم علم وشعر كثير قال
ابو الفتح فاذا كان الامر كذلك لم يقطع على الفصيح يسمع منه ما يخالف الجمهور بالخطا ما وجد طريق الى تقبل
ما يورده اذا كان القياس يعاضده ۔ قال شهاب الدين وقراة هذا الامام بهذه الحيثية بل بطريق اولى
والاخرى لو لم تكن متواترة فكيف وهي متواترة ۔ وقال ابن ذكوان سالت الكساي عن هذا الحرف وما
بلغه من قراتنا فرايته كانه اعجبه ونزع بهذا البيت

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة ۔ نفي الدراهيم تنقاد الصياريف ۔

بنصب الدراهيم وقال الكرماني قراة ابن عامر وان ضعفت في العربية للاحالة بين المضاف والمضاف اليه
فقوية في الرواية عالية انتهى ۔ وقد سمع ممن يوثق بعربيته ۔ ترك يوما نفسك وهواها ۔ سعي في رداها
اي ترك نفسك يوما مع هواها سعي في هلاكها ۔ واما ما ورد في النظم من الفصل بين المتضايفين بالظرف وحرف
الجر بالمفعول فكثير وبغير ذلك قليل ۔ فمن الفصل بالظرف قول الشاعر

فرشني بخير لا اكونن ومدحتي ۔ كناحت يوما صخرة بعسيل ۔

وتقديره كناحت صخرة يوما ومثله قول الشاعر ۔ كما خط الكتاب بكف يوما يهودي ۔ وقول الاخر
لما رات ساتيدما استعبرت ۔ لله در اليوم من لامها ۔
قد سالتني ام عمرو ۔ عن الارض التي تجهل اعلامها ۔
تذكرت ارضا بها اهلها ۔ اخوالها فيها واعمامها ۔ يريد در من لامها اليوم وساتيدما قيل هو ركب
والاصل ساتي دما ثم سمي هذا الجبل لانه قتل عنده ۔ قيل ولا يبرح القتل عنده ۔ وقيل ساتيدما كله اسم ومامزيده
ومثال الفصل بالجار قوله ۔ هما اخوا في الحرب من لا اخا له ۔ اذا خاف يوما نبوة فدعاهما ۔ وقول الاخر في ذلك

لانت معتاد في الهيجا مصابرة ۔ يصلى بها كل من عاداك نيرانا ۔ وقوله ايضا
كان اصوات من ايغالهن بنا ۔ اواخر الميس اصوات الفراريج ۔ وقوله ايضا
تمر على ما تستمر وقد شفت ۔ غلايل عبد القيس منها صدورها ۔ يريد هما اخوا من لا اخا له في الحرب

ولانت معتاد مصابرة في الهيجا ۔ وكان اصوات اواخر الميس وغلايل صدورها ۔ ومن الفصل بالمفعول قول الشاعر
فزججتها بمزجة ۔ زج القلوص ابي مزاده ۔ ويروى فزججتها فتدافعت ۔ ويروى فزججتها متمكنا
في ذلك ۔ وهذا البيت كما تقدم انشده الاخفش بنصب القلوص فاصلا بين المصدر وفاعله المعنوي الا ان الفرا قال بعد
انشاده هذا البيت ونحويوا اهل المدينة ينشدون هذا البيت يعني بنصب القلوص ۔ قال والصواب زج القلوص
بالخفض ۔ قال شهاب الدين قوله والصواب يحتمل ان يكون من حيث الرواية اي ان الصواب خفضه على الرواية
الصحيحة وان يكون من حيث القياس وان لم يرو الا النصب ۔ وقال في موضع في كتاب معاني القران وهذا
مما كان يقوله نحويوا اهل الحجاز ولم نجد مثله في العربية ۔ وقال ابو الفتح في هذا البيت فصل بينهما بالمفعول
هذا مع قدرته على ان يقول زج القلوص ابو مزادة كقولك سرني اكل الخبز زيد يعني انه ينبغي ان يضيف المصدر
الى مفعوله فيبقى الفاعل مرفوعا على اصله ۔ وهذا معنى قول الفرا الاول ۔ والصواب جر القلوص يعني ورفع الفاعل
ثم قال ابن جني وفي هذا البيت عندي دليل على قوة اضافة المصدر الى الفاعل عندهم وانه في نفوسهم اقوى من
اضافته الى المفعول الا تراه ارتكب هذه الضرورة مع تمكنه من تركها لا لشي غير الرغبة في اضافة المصدر
الى الفاعل دون المفعول ومن الفصل بالمفعول به قول الاخر في ذلك

وحلق الماذي والقوانس ۔ فداسهم دوس الحصاد الدايس ۔ اي دوس الدايس الحصاد
ومثله قول الاخر ۔ يفركن فرك السنبل الكنافج ۔ بالقاع فرك القطن المحالج ۔ يريد فرك المحالج القطن

وقول الطرماح في ذلك • نوادبه من قرع القسي الكنائن • يريد قرع الكنائن القسي قال ابن جني في هذا البيت
لم يجز فيه بدا من الفصل لان القوافي مجرورة • وقال في زج القلوص فصل بينهما بالمفعول به هذا مع قدرته على
اخر كلامه المتقدم يعني انه لو انشد بيت الطرماح بخفض القسي ورفع الكنائن لم يجز لان القوافي مجرورة بخلاف
بيت الاخفش فانه لو خفض القلوص ورفع ابو مزاده لم يختلف فيه قافيته ولم ينكسر وزن • قال شهاب الدين ولو
رفع الكنائن في البيت جاز فان كانت القوافي مجرورة ويكون ذلك اقواء • وهو ان يكون بعض القوافي مجرورة
وبعضها مرفوعة كقول امرء القيس • تجري على العلات سام راسها • روعا جليسها رثيم دام
ثم قال القايل • حالت لتصرعني فقلت لها اقصري • اني امرء صرعي عليك حرام
فالميم مخفوضة في الاولى مرفوعة في الثاني فان قيل هذا عيب في الشعر • قال لا نستبعد ذلك عن
ان يكون مثل هذه الضرورة وللجواز الاقوا افحش واكثر عيبا من الفصل المذكور ومن ذلك ايضا
فان يكن النكاح احل شيء • فان نكاحها مطر حرام • اي فان النكاح مطرا اياها • فلما قدم المفعول
فاصلا بين المصدر وفاعله اتصل بعامله لانه قدر عليه متصلا • فلا يعدل اليه منفصلا وقد وقع في شعر ابي الطيب
الفصل بين المصدر والمضاف الى فاعله كقول القايل في ذلك
بعثت اليها من لساني حديقة • سقاها الحجا سقي الرياض السحايب
اي سقي السحايب الرياض • واما الفصل بغير ما تقدم فقليل فمنه الفصل بالفاعل كقوله
غلايل عبد القيس منها صدورها • فيفصل بين غلايل وبين صدورها بالفاعل وهو عبد القيس وبالجار
وهو منها كما تقدم بيانه • ومثله قول الاخر في ذلك
ترى اسهما للموت تصمي ولا تنمي • ولا ترعوي عن نقض اهواءنا العزم
فاهواءنا فاعل بالمصدر وهو نقض وقد فصل بين المصدر وبين المضاف اليه وهو العزم ومثله قول الاخر
ايحب ايام والده به • اذا نجلاه فنعم ما نجلا • يريد ايام اذ ولداه ففصل بالفاعل
وهو والداه المرفوع بايحب بين المتضايفين وهما ايام اذ ولداه • قال ابن خروف يجوز الفصل بين
بين المصدر والمضاف اليه بالمفعول لكونه في غير محله ولا يجوز بالفاعل لكونه في محله • وعليه قراءة ابن عامر
قال شهاب الدين هذا فرق بين الفاعل والمفعول حيث استحسن الفصل بالمفعول دون الفاعل ومن الفصل بغير ما تقدم
الفصل بالندا كقوله • وفاق كعب بجير منقذ لك من • تعجيل تهلكة والخلد في سقرا • وقول الاخر
اذا ما ابا حفص اتتك رايتها • على شعراء الناس يعلوا قصيدها • وقول الاخر في ذلك
كان برذون ابا عصام • زيد حمار دق باللجام • يريد وفاق كعب بجير واذا ما اتتك
يا ابا حفص وكان برذون زيد يا ابا عصام • ومن الفصل ايضا الفصل بالنعت كقول معاوية رضي الله
عنه يخاطب عمرو بن العاص رضي الله عنه • نجوت وقد بل المرادي سيفه • من ابن ابي شيخ الاباطح طالب
وقول الاخر في ذلك • ولين حلفت على يديك لاحلفن • بيمين اصدق من يمينك مقسم • يريد من ابن
ابي طالب شيخ الاباطح فشيخ الاباطح نعت لابي طالب فصل به بين ابي وبين طالب • ويريد لاحلفن بيمين مقسم
اصدق من يمينك فاصدق نعت لقوله بيمين فصل به بين يمين وبين مقسم ومن الفصل ايضا الفصل بالفعل الماضي
كقوله في ذلك • الا يا صاحبي قفا المهارا • نسايل حتى بنشة بن سارا
باي تراهم الارضين حلوا • أالدبران ام عسفوا الكفارا
يريد باي الارضين تراهم حلوا ففصل بقوله تراهم بين اي وبين الارضين • ومن الفصل ايضا الفصل
بمعمول ليس معمولا للمصدر المضاف الى فاعل كقول الشاعر • يسقي امتياحا ندي المسواك ريقتها • كما تضمن ماء المزنة الرصف
اي يسقي ندي ريقتها المسواك فالمسواك مفعول به ناصبه يسقي فصل به بين ندي وبين ريقتها • واذا عرف هذا فقراءة
ابن عامر رحمه الله صحيحة من حيث النقل • ولا التفات الى قول من قال انه اعتمد في ذلك على رسم مصحف الشام
الذي ارسله عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه لانه لم يوجد فيه الا كتابة شركايهم بالياء وهذا وان كان كافيا في الدلالة
على جر شركايهم فليس فيه ما يدل على نصب شركايهم اذ المصحف مهمل من شكل ونقط فلم يبق حجة في نصب
الاولاد الا النقل المحض • وقد نقل عن ابن عامر انه قرا بجر الاولاد كما سياتي بيانه وتخريجه وايضا فليس رسمه
شركايهم بالياء مختصا بمصحف الشام بل هي كذلك ايضا في مصحف اهل الحجاز • قال ابو البرهشم في سورة الانعام
في امام اهل الشام واهل الحجاز اولادهم شركايهم ولم تقرا اهل الحجاز بالخفض في شركايهم لان الرسم سنة متبعة قد
توافقها التلاوة وقد لا توافقه الا ان ابا شامة قال قلت ولم يرسم كذلك الا باعتبار قراءتين فالمضموم عليه قراءة
معظم القراء • ثم قال واما شركايهم بالخفض فيحتمل قراءة ابن عامر وسياتي كلام ابي شامة هذا بتمامه في موضعه

وانما

وانما اخذت منه الحاجة لقوله ان كل قراءة تابعة لرسم مصحفها تشكل ما ذكرنا من ان مصحف الحجازيين بالياء مع
انهم لم يقروا بذلك • وقد نقل ابو عمرو الداني ان شركايهم بالياء انما هو مصحف الشام دون مصاحف الامصار فقال
في مصاحف اهل الشام اولادهم شركايهم بالياء وفي ساير المصاحف شركاوهم بالواو • وقال شهاب الدين هذا
هو المشهور عند الناس اعني اختصاص الياء بمصاحف الشام ولكن ابو البرهشم ثقة ايضا فيقبل ما ينقله
وقد تقدم قول الزمخشري والذي حمله على ذلك ان راى في المصاحف شركايهم مكتوبا بالياء • وقال ابو شامة
ولا بعد فيما استبعده اهل النحو من جهة المعنى وذلك انه قد عهد تقدم المفعول على الفاعل المرفوع لفظا فاستمرت
له هذه المرتبة مع الفاعل المرفوع تقديرا فان المصدر لو كان منونا لجاز تقديم المفعول على فاعله نحو اعجبني ضرب عمرو
زيدا فكذا في الاضافة • وقد ثبت جواز الفصل بين حرف الجر ومجروره مع شدة الاتصال بينهما اكثر من شدته بين المضاف
والمضاف اليه كقوله تبارك وتعالى فبما نقضهم ميثاقهم فبما رحمة فما زايدة في اللفظ فكانها ساقطة لسقوطها
في المعنى والمفعول المقدم هو غير موضعه فكانه موخر لفظا • ولا التفات الى قول من زعم انه لم يات في الكلام المنثور
مثله لانه ناف • ومن اسند هذه القراءة مثبت • والاثبات مرجح على النفي باجماع • ولو نقل الى هذا الزاعم عن بعض
العرب انه استعمله في النثر لرجع اليه فما باله لا يكتفي بناقل القراءة من التابعين عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم
ثم الذي حكاه ابن الانباري يعني ما تقدم حكايته من قوله هو غلام ان شا الله اخيك فيه الفصل في غير الشعر بجملة • وقرا
ابو عبد الرحمن السلمي والحسن البصري وعبد الملك قاضي الجند صاحب ابن عامر زين مبنيا للمفعول قتل رفعا على ما
تقدم اولادهم خفضا بالاضافة شركاوهم رفعا وفي رفعه تخريجان • احدهما وهو تخريج سيبويه انه مرفوع بفعل مقدر
تقديره زينه شركاوهم فهو جواب لسوال مقدر كانه قيل من زينه لهم فقيل شركاوهم كقوله تبارك وتعالى يسبح له فيها
بالغدو والاصال رجال • اي يسبحه رجال • وقول الاخر • ليبك يزيد ضارع لخصومة • والثاني خرجه قطرب
وهو ان يكون شركاوهم رفعا على الفاعلية بالمصدر • والتقدير زين للمشركين ان قتل اولادهم شركاوهم كما تقول
حب الي ركوب الفرس زيد تقديره حب الي ان ركب الفرس زيد • والفرق بين التخريجين ان التخريج الاول
يودي الى ان يكون هذه القراءة في المعنى كالقراءة المنسوبة للعامة في كون الشركا هم المزينين القتل وليسوا قاتلين
ولكن ذلك على سبيل المجاز لانهم لما زينوا قتلهم لاباءهم كانوا سببا فيه فنسب اليهم القتل • وقال ابو البقا
ويمكن ان يقع منهم القتل حقيقة وفيه نظر لقوله تبارك وتعالى زين والانسان انما زين له فعل نفسه لقوله
تبارك وتعالى افمن زين له سوء عمله فراه حسنا • وقال غير ابي عبيد وقرا اهل الشام كقراءة ابن عامر الا
انهم خفضوا الاولاد ايضا وتخريجها ان يجعل شركايهم بدلا من اولادهم بمعنى انهم يشركونهم في النسب والمال
وغير ذلك • قال الزجاج رويت شركايهم بالياء في بعض المصاحف ولكن لا يجوز الا ان يكون شركاوهم من
نعت الاولاد لان اولادهم شركاوهم في اموالهم • وقال الفرا بعد ان ذكر فيه قراءة العامة ويحيى زين مبنيا
للمفعول شركاوهم رفعا على ما تقدم من انه باضمار فعل وفي
مصحف اهل الشام شركايهم بالياء فان تكن مثبتة عن الاولين فينبغي ان يقرا زين ويكون الشركا هم الاولاد لانهم
منهم في النسب والميراث وان كانوا يقرون زين بفتح الزاي فلست ادري لها وجها الا ان يكونوا اخذين فيها بلغة قوم يقولون
اتيتها عياناتا ويقولون في تثنية حمرا حمرايان فهذا وجه ان يكونوا ارادوا زين لكثير من المشركين قتل اولادهم
شركايهم يعني بيا مضمومة لان شركايهم فاعل كما مر في القراءة العامة • قال وان شئت قلت زين فعلا اذا فتحت
لا يلبس ثم يخفض الشركا باتباع الاولاد • قال ابو شامة تقدير الكلام زين من زين فعلا يحته شركايهم بالجر ان يكون
نعتا للاولاد سوا قرى زين بالفتح او بالضم وقراءة فرقة من اهل الشام ورويت عن ابن عامر زين بكسر الزاي بعدها يا
ساكنة على انه فعل ماض مبني للمفعول على حد قيل وبيع • وقتل مرفوع على ما لم يسم فاعله واولادهم وشركايهم بالخفض
والتوجيه واضح مما تقدم فهي القراءة الاولى سوا غايته ما في الباب انه اخذ من الثلاثي ومبني للمفعول فاعل بما قد عرف
في اول البقرة واللام من قوله لكثير من المشركين متعلقة بزين • وكذلك اللام في قوله ليردوهم • فان قيل كيف تعلق حرف جر
بلفظ واحد ومعنى واحد من غير بدلية ولا عطف • فالجواب ان معناهما مختلف فان الاولى للتعدية
والثانية • وقال الزمخشري ان كان التزيين من الشياطين فهي على حقيقته وان كان فهي للصيرورة يعني ان السلطان
يفعل التزيين وغرضه بذلك الارداء فالتعليل فيه واضح • واما السدنة فانهم لم يزينوا لهم ذلك وغرضهم اهلاكهم ولكن
لمكان مآل امرهم الى الارداء اتى باللام الدالة على العاقبة والمال • فصل • كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم
احياء خوفا من الفقر والتزويج • واختلفوا في المراد بالشركا • فقال مجاهد شركاوهم شياطينهم امروهم بان يقتلوا
اولادهم خشية العيلة • وسميت الشياطين شركا لانهم اتخذوها شركا كقوله تبارك وتعالى اين شركاوكم الذين
كنتم تدعون من دون الله • وقال الكلبي الشركا سدنة الهتهم وخدامهم وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل

اولادهم وكان الرجل يقول في الجاهلية ان ولد له كذا كذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله و
السدنة شركا كما سميت الشياطين شركا في قول مجاهد وقوله ليردوهم الارداء في لغة القران الاهلاك ان كدت لتردين
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليردوهم في النار واللام هنا لام العاقبة كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا وليلبسوا عليهم دينهم اي يخلطوا عليهم دينهم. قال ابن عباس رضي الله عنهما ليدخلوا عليهم الشك في دينهم
وكانوا على دين اسماعيل فرجعوا عنه بلبس الشياطين قوله تعالى وليلبسوا عطف ليردوا علل التزيين بشيئين
بالارداء او بالتخليط وادخال الشبهة عليهم في دينهم. والجمهور على ليلبسوا بكسر الباء من لبست عليه الامر البسه بفتح
العين في الماضي وكسرها في المضارع اذا ادخلت فيه الشبهة وخلطته فيه وقد تقدم بيانه وللبسنا عليهم ما يلبسون
وقرا النخعي بفتح ليلبسوا بفتح الباء فقيل على لغة في المعنى المذكور بقوله لبست عليهم الامر بفتح الباء وكسرها
البسه والبسه والصحيح ان لبس بالكسر بمعنى لبس الثياب وفي الفتح بمعنى الخلط والصحيح انه اللباس لشدة المخالطة الحاصلة
بينهم وبين التخليط حتى كانهم لبسوها كالثياب وصارت محيطة بهم قوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه والضمير
المرفوع في فعلوه للكثير والمنصوب للقتل للتصريح به ولانه المسوق للحديث عنه وقيل المرفوع للشركاء والمنصوب للتزيين
وقيل المنصوب للبس المفهوم من الفعل قبله وهو بعيد وقال الزمخشري ما فعل المشركون ما زين لهم من القتل او ما فعل
الشياطين والسدنة من التزيين او الارداء او اللبس او جميع ذلك ان جعلت الضمير جاريا مجرى الاشارة وقوله فذرهم
وما يفترون تقدم نظيره فصل المعنى لو شاء الله لعصمهم حتى ما فعلوا ذلك من تحريم الحرث والانعام وقتل الاولاد فذرهم
يا محمد وما يفترون يختلقون من الكذب فان الله تعالى لهم بالمرصاد. قال اهل السنة وهذا يدل على ان كل ما فعله المشركون
فهو بمشيئة الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشيئة الالجاء كما سبق قوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر
الاية الكريمة وهذا نوع فاسد من احكامهم الفاسدة وهو انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها قولهم هذه انعام وحرث
حجر. قرا الجمهور انعام بصيغة الجمع واما زيد ابان بن عثمان نعم بالافراد وهو قريب لان اسم الجنس يقوم مقام الجمع. وقرا
الجمهور حجر بكسر الحاء المهملة وسكون الجيم. وقرا الحسن وقتادة والاعرج بضم الحاء وسكون الجيم. ونقل عن الحسن
وقتادة ايضا فتح الحاء وسكون الجيم. ونقل عن ابان بن عثمان ضم الحاء والجيم معا. وقال هرون كان الحسن
يضم الحاء من حجر حيث وقع في القران العظيم الا موضعا واحدا وحجرا محجورا والحاصل ان هذه المادة تدل على المنع
والحصر. وسمي العقل حجرا لمنعه من القبائح. ومنه فلان في حجر القاضي اي في منعه. وفي حجري اي ما يمنع من الثوب
اي يقلب منه شيء. وقد تقدم تحقيقه في النساء في قوله وحرث حجر اي ممنوع فعل بمعنى مفعول كالذبح والنطح بمعنى
مذبوح ومنطوح. فان قيل تقدم شيئان وهما انعام وحرث فجيء بالصيغة مفردة. فالجواب انه في الاصل
مصدر والمصدر يذكر ويؤنث ويوحد مطلقا. وقال الزمخشري ويستوي في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد
والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات يعني يكون حكم الاسماء انه في الاصل مصدر لا صفة فالاسم يراد به المصدر
وهو مقابل الصفة. واما بقية القراءات فقال ابو البقاء انها لغات في الكلمة وفسر معناه بالممنوع. قال شهاب الدين
ويجوز ان يكون المضموم الحاء والجيم مصدرا وقد جاء من المصادر الثلاثي ما هو على وزن فعل بضم الفاء والعين
نحو حكم ويجوز ان يكون جمع حجر بفتح الحاء وسكون الجيم. وعن ابان بن عثمان ضم الحاء والجيم معا كحور. وقال
هرون كان الحسن يضم الحاء قد جاء قليلا جمعا نحو سقف وسقف ورهن ورهن وان يكون جمعا لفعل بكسر الفاء
وفعل ايضا قد جاء جمعا لفعل بكسر الفاء وسكون العين نحو حدج وحدج. واما حجر بضم الحاء وسكون الجيم فهو مخفف
من المضموم فيجوز ان يكون مصدرا وان يكون جمعا لحجر او لحجر. وقرا ابي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله
ابن مسعود وعبد الله بن الزبير وعكرمة وعمرو بن دينار والاعمش رضي الله عنهم حرج بكسر الحاء والراء ساكنة
مقدمة على الجيم. وفيها تاويلان احدهما انها من مادة الحرج وهو التضييق قال ابو البقاء اصله حرج بفتح
الحاء وكسر الراء ولكنه خفف ونقل مثل فخذ في فخذ. قال شهاب الدين ولا حاجة الى ادعاء ذلك على هذا جاء
بطريق الاصالة على وزن فعل. والثاني انه مقلوب من حجر قدمت لام الكلمة على عينها ووزنه فلع كقولهم ناي في ناي
ومعيق في عميق والقلب قليل في لسانهم. وقد تقدم جملة في المائدة عند قوله تبارك وتعالى اشياء قوله تعالى
لا يطعمها الا من نشاء هذه الجملة في محل رفع نعتا لانعام وصفه بوصفين احدهما انه حجر والثاني انه لا ياكله الا من
نشاء وهم الرجال دون النساء او سدنة الاصنام. قال مجاهد رضي الله عنه يعني بالانعام البحيرة والسائبة
والوصيلة والحامي لا يطعمها لا ياكلها الا الرجال دون النساء. وقال غيره الانعام ما جعلوه لله ولالهتهم على ما تقدم
ومن نشاء فاعل يطعمها وهو استثناء مفرغ وبزعمهم حال كما تقدم في نظيره قوله تعالى وانعام حرمت ظهورها
وهي البحائر والسوائب والحوامي وهذا هو القسم الثاني وقد تقدم في المائدة. والقسم الثالث انعام لا يذكرون
اسم الله عليها بالذبح وانما يذكرون عليها الاصنام. وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ولا يركبونها لفعل

الخير لما جرت العادة بذكر اسم الله على فعل الخير عبر بذكر الله عن فعل الخير قوله تعالى افتراء عليه اربعة اوجه
احدها وهو مذهب سيبويه انه مفعول من اجله اي قالوا ما تقدم لاجل الافتراء على الباري تبارك وتعالى اي يزعمون
ان الله تعالى امرهم به افتراء عليه. الثاني مصدر على غير المصدر لان قوله المحكي عنهم افتراء وهو نظير قعد القرفصاء
قول الزجاج. الثالث انه مصدر عامله من لفظه مقدرا اي افتروا ذلك افتراء. الرابع انه مصدر في موضع الحال
اي قالوا ذلك حال الافتراء وهي تشبه الحال المؤكدة لان هذا القول المخصوص لا يكون الا مفتريا وقوله على الله يجوز تعلقه
بافتراء على القول الاول والرابع. وعلى الثاني والثالث فقالوا الا ان افتراء المصدر المؤكد لا يعمل ويجوز ان يتعلق
بمحذوف صفة لافتراء وهذا جائز على كل الاقوال قوله تعالى سيجزيهم وصفهم بما كانوا يفترون والمقصود
منه الوعيد والباء في قوله تعالى بما سببية وما مصدرية او بمعنى الذي قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه
الانعام الاية هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة. قال ابن عباس وقتادة والشعبي رضي الله عنهم اجنة
البحائر والسوائب فما ولد منها حيا فهو خالص للرجال دون النساء وما ولد ميتا اكله الرجال والنساء جميعا. والجمهور على
خالصة بالتانيث مرفوعا على انه خبر ما الموصولة والتانيث اما حملا على المعنى لان الذي في بطون الانعام انعام
ثم حمل على لفظها في قوله ومحرم. واما لان التانيث للمبالغة كعلامة ونسابة وراوية والخاصة والعامة واما لان
خالصة مصدر على وزن فاعلة كالعافية والعاقبة وقال تبارك وتعالى بخالصة ذكرى الدار وهذا قول الفراء والاول له
وللزجاج والثاني للكسائي. واذا قيل انها مصدر كان ذلك على حذف مضاف اي ذو خلوص. وعلى المبالغة قال
الكسائي خالص وخالصة واحد مثل وعظ وموعظة قال. كنت نسيي وكنت خالصتي. وليس كل امرئ بمؤتمن
وهو مستفيض في لسانهم فلان خالصتي اي ذو خلوصي والمذكورنا متعلق به. ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه
لخالصة وليس بالقوي. وقرا عبد الله وابن جبير وابو العالية والضحاك وابن ابي عبلة خالص مرفوعا على ما تقدم من
غيرها والمذكور متعلق به او بمحذوف كما تقدم. وقرا ابن جبير على ما نقله عنه ابن جني خالصا منصوبا من غير تاء ونصبه
وفي صاحبه وجهان اظهرهما انه الضمير المستتر في المذكور فان المذكور على هذه القراءة خبر المبتدا. وهذا انما يجوز على مذهب
ابي الحسن لانه يجيز تقديم الحال على عاملها المعنوي نحو زيد مستقرا في الدار والجمهور يمنعونه وقد تقدم تحقيقه
وقرا ابن عباس ايضا والاعرج وقتادة وخالصة نصبا بالتانيث والكلام في نصبه وتانيثه كما تقدم في نظيره
وخرجه الزمخشري على انه مصدر مقدر على العاقبة. وقرا ابن عباس ايضا وابو رزين وعكرمة وابو حيوة خالصه
برفع خالص مضافا الى الضمير ما ورفعه على احد وجهين اما على البدل من الموصول بدل بعض من كل والمذكورنا خبر الموصول
واما على انه مبتدا والمذكورنا خبره والجملة خبر الموصول وقد عرف مما تقدم ان حيث قلنا ان خالصا مصدرا وهي للمبالغة وليس
في الكلام حمل على معنى ثم على اللفظ. وان قلنا ان التانيث فيها لاجل تانيث ما في البطون كان في الكلام الحمل على المعنى
اولا ثم على اللفظ ثانيا الا ان مكيا زعم في غير اعراب القران الكريم له ان هذه الاية نظاير فنكرها. واما في اعرابه
فلم يذكر ان غيرها في القران شاركها في ذلك فقال في اعرابه وانما انث الخبر لان ما في بطون الانعام انعام فحمل التانيث
على المعنى ثم قال ومحرم فذكر حملا على لفظ ما وهذا نادر لا نظير له وانما ياتي في من وما حمل الكلام اولا على
اللفظ ثم على المعنى ثم بعد ذلك فاعرفه فانه قال وقال في غير اعراب هذه الاية الكريمة في قراءة الجماعة اتت على
خلاف نظايرها في القران العظيم لان كل ما يحمل على اللفظ مرة وعلى المعنى مرة انما يبتدا اولا بالحمل على اللفظ نحو من امن بالله ثم قال
فلهم اجرهم هذا ياتي في القران الكريم وكلام العرب. وهذه الاية الكريمة تقدم فيها الحمل على المعنى فقال خالصة
ثم حمل من هذا على اللفظ ومحرم ومثله كل ذلك كان سيئه في قراءة نافع ومن تابعه فانث على معنى كل لانها اسم لجميع
ما تقدم مما نهي عنه من الخطايا ثم قال عند ربك مكروها فذكر على لفظ كل وكذلك ما تركبون لتستووا على ظهوره جمع الظهور
حملا على معنى ما ووحد الهاء وذكرها. قال شهاب الدين اما قوله انه في القران صحيح. واما قوله وكلام العرب
فليس كذلك اعلم اذ في كلام العرب المبداة بالحمل على المعنى ثم على اللفظ ثانيا فليس بمسلم ايضا. وكذلك لا نسلم ان هذه
الاية مما حمل فيها على المعنى اولا ثم على اللفظ ثانيا وبيان ذلك ان القائل ان يقول صلة ما جار ومجرور وهو متعلق
بمحذوف فنقدره مسند الضمير فنذكر اي ما استقر في بطون هذه الانعام وبعد تقديره باستقرت اذا عرف
هذا فيكون قد حمل اولا على اللفظ في قوله كان اذ نذكر ضميره المستتر في كان ثم حمل على المعنى في قوله سيئه فانث
وكذلك لتستووا فان قبله ما تركبون والتقدير ما تركبونه فحمل العايد المحذوف على اللفظ اولا ثم على المعنى
ثانيا وكذلك في قولهم هذا الجواد قد ذهب حمل على اللفظ فافرد الضمير في ذهب ثم حمل على المعنى ثانيا ثم جمع
في قوله انفسهم وفي هذه المواضع يكون قد حمل فيها اولا على اللفظ وكنت قد قلت ان في القران من ذلك ايضا
ثلاثة مواضع اية المائدة وعبد الطاغوت ولقمان ومن الناس من يشتري لهو الحديث والطلاق ومن يؤمن
بالله قوله تعالى وان يكن ميتة قرا ابن كثير يكن بالياء الغيبة ميتة رفعا وابن عامر تكن بالتاء التانيث ميتة

وعاصم في رواية ابي بكر تكن بتا التانيث ميتة نصبا والباقون كابن كثير ميتة كابي بكر والتذكير والتانيث واضحان لان الميتة تانيث مجازي لانها تقع على الذكر وعلى الانثى من الحيوان فمن انث فباعتبار اللفظ ومن ذكر فباعتبار المعنى هذا عند من رفع ميتة بيكن اما من نصبها فانه يسند الفعل حينئذ الى ضمير فيذكر باعتبار لفظ ما في قوله ما في بطون ويونث باعتبار معناها ومن نصب ميتة فعلى خبر كان الناقصة ومن رفع فيحتمل وجهين احدهما ان تكون التامة وهو الظاهر اي وان وجد ميتة او حدث وان تكون الناقصة يكون خبرها محذوفا وان يكن هناك او في البطون ميتة وهو راي الاخفش فيكون تقدير قراءة ابن كثير بحذف وان يكن حيوان ميتة وان يكون في البطون ميتة على حسب التقديرين تماما ونقصانا. وتقدير قراءة ابن عامر كتقدير قراءته الا انه انث الفعل باعتبار لفظ مرفوعه. وتقدير قراءة ابي بكر وان تكن الانعام او الاجنة ميتة فانث حملا على المعنى وقراءة الباقين كتقدير قراءته الا انهم ذكروا باعتبار اللفظ. قال ابو عمرو بن العلا ويقوي هذه القراءة يعني قراءة التذكير والنصب قولهم وهم فيه ولم يقل فيها ورد هذا على ابي عمرو بان الميتة لكل ميت ذكرا كان او انثى فكانه قيل وان لم يكن ميت فهم فيه يعني فلم يصر في تذكير الضمير في فيه حجة. ونقل الزمخشري قراءة ابن عامر عن اهل مكة فقالوا قرا اهل مكة ميتة بالتانيث والرفع فان عنى باهل مكة ابن كثير فليس كذلك وان عنى غيره فيجوز على انه يجوز ان يكون ابن كثير قرا بالتانيث ايضا لكن لم يشتهر عنه اشتهار التذكير. وقرا يزيد ميتة بالتشديد. وقرا عبد الله فهم فيه سواء. قال شهاب الدين واظنها تفسيرا لا قراءة لمخالفة السواد وقوله فهم فيه اي الرجال والنساء فيه شركا سيجزيهم وصفهم بالكذب على الله انه حكيم عليم **قوله تعالى** قد خسر الذين قتلوا اولادهم الاية هذا جواب قسم محذوف. وقرا ابن كثير وابن عامر وهي قراءة الحسن وابي عبد الرحمن قتلوا بالتشديد مبالغة وتكثيرا والباقون بالتخفيف وسفها نصب على الحال اي ذوي سفه او على المفعول من اجله وفيه بعد لانه ليس عليه باعثه او على انه مصدر لفعل مقدر اي سفهوا سفها او على انه مصدر على غير المصدر لان هذا القتل سفه. وقرا اليماني على غير الجمع وهي حال وهذه تقوي كون قراءة العامة مصدرا في موضع الحال حيث صرح بها وبغير علم او حال ايضا واما صفة لسفها وليس بذاك

فصل واعلم انه تبارك وتعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تبارك وتعالى جمع هذين الامرين في هذه الاية الكريمة وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافترا على الله والضلال وعدم الاهتدا فهذه امور سبعة وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم. اما الخسران فلان الولد نعمة عظيمة على العبد من الله فالسعي في ابطاله يعد خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب في الاخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان ياكل طعامه وليس ذم اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الولادة اعظم موجبات المحبة مع حصولها اذا قدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب فكان موجبا لاعظم انواع العقاب. واما السفاهة فهي عبارة عن الخفة وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه. وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر موهوم لا شك انه سفاهة. واما قوله بغير علم فالمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبائح. واما تحريم ما رزقهم الله فهو من اعظم انواع الحماقة لانه يتبعه اعظم انواع العذاب. واما الافترا على الله فلا شك ان الجراة على الله والافترا عليه اعظم واكبر الكبائر. واما الضلال فهو عبارة عن الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا واما قوله وما كانوا مهتدين فالفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق الا انه يعود الى الاهتدا فبين تبارك وتعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم اهتدا قط وهذا نهاية المبالغة

فصل قال المفسرون نزلت هذه الاية في ربيعة ومضر وبعض من العرب غيرهم يدفنون البنات احيا مخافة السبي والفقر وكان بنو كنانة لا يفعلون ذلك وحرموا ما رزقهم الله يعني البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي افترا على الله حيث قالوا ان الله امرنا بهذا قد ضلوا وما كانوا مهتدين

قوله تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات الاية الكريمة اعلم انه جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تبارك وتعالى لما بالغ في تقرير هذه الاصول شرح احوال السعدا والاشقيا. وانتقل الى تهجين طريقة منكري البعث ونبه على ضعف عقولهم وتنفير الناس عن الالتفات الى قولهم والاغترار بشبهاتهم عاد بعدها الى المقصود الاصلي وهو اقامة الدليل على تقرير التوحيد فقال تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات وهذا الدليل قد سبق في هذه وهو قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شي فالاية المتقدمة ذكر فيها خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وذكر في

هذه الاية

هذه الاية الكريمة مشتبها وغير متشابه وههنا متشابها وغير متشابه وذكر في الاية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده فاذن بالانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى الفقرا فالذي حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وهو مقدم على الاذن في الانتفاع لان الاشتغال على الصانع يحصل به سعادة ابدية جسمانية سريعة الانقضا فالاول اولى بالتقديم وقال القرطبي ووجه اتصال هذا بما قبله ان الكفار لما افتروا على الله الكذب واشركوا معه وحللوا وحرموا دلهم على وحدانيته بانه خالق الاشيا وانه جعل هذه الاشيا ارزاقا **قوله تعالى** انشا جنات اي خلقها يقال نشا الشي نشاة ونشاءة اذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء اي يظهره ويرفعه وقوله تعالى معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان التي ترسل عليها قضبان الكرم والواحد والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا وفيه اقوال احدها قال الضحاك ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه الارض. وثانيها المعروشات العنب التي يجعل لها عروش وغير المعروشات كل ما نبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ. وثالثها قال ابن عباس رضي الله عنهما المعروشات ما يحتاج ان يتخذ له عريش يحمل عليه مثل الكرم والقرع والبطيخ وغير المعروش وهو القائم على ساق كالنخل والزرع. ورابعها المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس وغير المعروشات مما انبته الله تبارك وتعالى وحشيا في البراري والجبال **قوله تعالى** والنخل والزرع فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الزرع ههنا بجميع الحبوب التي تقتات اي وانشا الزرع وافرد بالذكر وهما داخلان في النبات لما فيهما من الفضيلة على ما تقدم بيانه في البقرة عند قوله تعالى من كان عدوا لله **قوله تعالى** مختلفا اكله منصوب على الحال. وفيها قولان احدهما انه حال مقدرة لان النخل والزرع وقت خروجهما لا اكل فيهما حتى يقال فيه متفق او مختلف فهو كقوله تعالى فادخلوها خالدين وكقولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا الاصطياد به. والثاني انه حال مقارنة وذلك على حذف مضاف اي وثمر النخل وحب الزرع واكله مرفوع بمختلفا اكله واما ان الزرع هو الظاهر فيه الاختلاف بالنسبة الى الماكول كالقمح والشعير والفول والحمص والعدس وغير ذلك وقيل انها تعود عليهما. قال الزمخشري والضمير للنخل والزرع داخل في حكمه لكونه معطوفا عليه. وقال ابو حيان وليس بجيد لان العطف بالواو لا يكون افراد ضمير المتعاطفين. وقال الحوفي ولا يختص الحال بالنخل والزرع بل يكون لما تقدم جميعه. قال ابو حيان ولو كان كما زعم لكان التركيب اكلها الا ان اخذ ذلك على حذف مضاف اي ثمر جنات. ورد على هذا المحذوف فقيل اكله بالمفرد على مراعاته فيكون ذلك كقوله تعالى او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج اي وكذا ظلمات ولذلك اعاد الضمير في يغشاه. قال شهاب الدين فينبغي التقدير مختلفا اكل ثمر الجنات وما بعدها يلزم منه اضافة الشي الى نفسه لان الاكل كما تقدم غير مرة انه الثمر. قال الزمخشري في الاكل وهو ثمره الذي يوكل. وقال ابن الانباري ان مختلفا نصب على القطع فكانه قال والنخل والزرع المختلف اكلهما وهذا راي الكوفيين وقد تقدم ايضاحه مرارا وقوله تعالى والزيتون والرمان الى قوله تعالى اذا اثمر وقد تقدم ايضاحه قال القرطبي والزيتون والرمان عطف متشابها وغير متشابه نصب على الحال. وفي هذه ادلة ثلاثة احدها ما تقدم من اقامة الدليل على ان المغيرات لابد لها من مغير الثاني ان الدلالة على المنة منه سبحانه علينا فلو شا اذ خلقنا لا يخلق لنا غذا واذا خلقه ان يكون جميل المنظر طيب الطعم واذا خلقه كذلك ان لا يكون سهل الجنا فلم يكن عليه ان يفعل ذلك ابتدا لانه لا يجب عليه شي. الثالث الدلالة على القدرة فان الماء الذي يشابه الزيتون يصعد بقدرة علام الغيوب من اسافل الشجرة الى اعلاها اذا انتهى الى اخرها نشا فيها اوراق ليست من جنسها وثمر خارج من الجرم الوافر واللون الزاهر والجنا الجديد والطعم اللذيذ. فاين الطباع واجناسها. واين الفلاسفة واجناسها هل في قدرة الطبيعة ان تتقن هذا الاتقان. او ترتب هذا الترتيب العجيب. كلا لا يتم ذلك في العقول الا لحي عالم قدير

فصل لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشيا وذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين فقال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واختلفوا فقال بعضهم فايدته الاباحة وقال اخرون المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق فانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمشاركة المساكين بل هو الظاهر فاباح هذا الاكل واخرج الحق منه مما يكون مانعا من هذا التصرف. وقال بعضهم بل اباح ذلك ليبين ان القصد بخلق هذه النعم الاكل واما تقديم ذكر الاكل على التصدق لان رعاية النفس متقدمة قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا

فصل تمسك بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر ان الاصل في المنافع الاباحة لان قوله كلوا خطاب عام يتناول الكل فصار كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ويمكن التمسك به على ان الاصل عدم وجوب الصوم لان من اراد ايجابه كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في اثنا الشهر لا يلزمه قضا

مامضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام **قوله تعالى** قال القرطبي رحمه الله قوله تعالى كلوا من ثمره
اذا اثمر هذا بان جاء في صيغة افعل احدها للاباحة كقوله تعالى فانتشروا في الارض والثاني للوجوب وليس يمتنع في
الشريعة اقتران الاباحة والواجب وبدا بذكر نعمة الاكل بايتاء الحق لما ان الابتدا بالنعمة كان من فضله وقال ابن الخطيب
وعلى ان صيغة الامر ترد لغير الوجوب والندب وعند هذا قال بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب
جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحرج فلهذا قالوا الامر يقتضي الاباحة الا انا نقول نعلم بالضرورة من لغة العرب
ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل فحملها على الاباحة لا يصار اليه الا بدليل منفصل وآتوا حقه يوم حصاده
قرا ابو عمرو وابن عامر بفتح حا حصاده والباقون بكسرها وهما لغتان في المصدر وكقوله جداد وجداد وقطاف
وقطاف وجزاز وجزاز والصوام والصوام قال سيبويه جاوا بالمصدر حين ارادوا انتها الزمان على مثال
فعال وربما قالوا فيه فعال يعني ان هذا المصدر خاص دال على معنى زايد على مطلق المصدر فان المصدر الاصلي انما
هو الحصد ليس فيه دلالة على انتها زمان ولا عدمها بخلاف الحصاد والحصاد ونسبت القرا الكسر لاهل الحجاز والفتح
لتميم ونجد واختار ابو عبيد الفتح قال للفخامة وان كانت الاخرى فاشية غير مدفوعة ومكي الكسر قال لانه
الاصل وعليه اكثر الجماعة وقوله يوم حصاده فيه وجهان احدهما انه منصوب بآتوا اي اعطوا واجبه يوم الحصاد
واستشكل بعضهم ذلك لان الايتا انما يكون بعد التصفية فكيف يوجب الايتا في يوم الحصد واجيب بان ثم
محذوفا والتقدير الى تصفيته قال فيكون سببا للوجوب الموسع والتصفية سببا للادا والحسن من هذا ان يكون
المعنى واهتموا بايتا الزكاة الواجبة في ذلك اليوم والثاني انه منصوب بلفظ حقه على معنى واعطوا ما استحق منه
يوم حصاده فيكون الاستحقاق ثابتا يوم الحصاد والادا بعد التصفية ويويد ذلك تقدير المحذوف عند
بعضهم كما تقدم ونظيره في هذه الاية انظروا الى ثمره وفي هذه كلوا لان الاول سيقت للدلالة على كمال قدرته وعلى
اعادة الاجسام من عجم الذنب فامر بالنظر والتفكر في البداية والنهاية وهذه سيقت في معرض كمال الامتنان
فناسب الامر بالاكل لحصل من مجموع الاثنين الانتفاع الاخروي والدنيوي وهذا هو السبب لتقدم الامر
بالنظر على الامر بالاكل كما قدمناه **قوله تعالى** اختلفوا في هذا الحق فقال ابن عباس في رواية عطا وطاوس
والحسن وجابر بن زيد وسعيد بن المسيب رضي الله عنهم انها الزكاة المفروضة من العشر فيما سقت السما ونصف
العشر فيما سقي بالكلفة وقال علي بن الحسين وعطا ومجاهد وحماد والحكم هو حق في المال سوى الزكاة امر باتيانه
لان الاية مكية وفرضت الزكاة بالمدينة قال ابراهيم هو الضغث وقال الربيع لقاط السنبل وقال مجاهد
كانوا يعلقون العذق عند الجرم فياكل منه كل من مر وقال يزيد بن الاصم كان اهل المدينة اذا صرموا
يجيئون بالعذق فيعلقونه في جانب المسجد فيجي المسكين فيضربه بعصاه فيسقط منه وقال سعيد بن جبير
كان هذا حقا يؤمر بايتانه في ابتدا الاسلام فصار منسوخا بايجاب العشر وقال مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما
نسخت الزكاة كل نفقة في القران والصحيح الاول لان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ذكره اذا كان الحق
معلوما قبل ورود هذه الاية لئلا تبقى هذه الاية مجملة وقال عليه الصلاة والسلام ليس في المال حق
سوى الزكاة فوجب ان يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده بعد ذكر العنب
والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكاة في الثمار كما يقوله ابو حنيفة رضي الله عنه فان قيل
لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فالجواب لفظ الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل
ايضا فالضمير في قوله تعالى حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب
ان يعود الضمير **قوله تعالى** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه العشر واجب في القليل والكثير لهذه الاية
وقال الاكثرون لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق لان الحديث من الحق الواجب لها هنا ما هو قال القرطبي
وبهذه الاية استدل من وجب العشر في الخضراوات لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والمذكور الزيتون
والرمان والمذكور عقب الجملة ينصرف الى الاخيرة بلا خلاف قال الطبري قوله تعالى ولا تسرفوا قال
ابو العباس عن ابن الانباري عن ابي السرف تجاوز الحد وقال غيره سرف الجاهل ما ذكر نعمه من غير منفعة
قال القرطبي الاسراف في اللغة الخطا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحق الله في رواية الكلبي
عمد ثابت بن قيس بن شماس وحرم خمسماية نخلة وقسمها يوم احد ولم يترك لاهله شيا فانزل الله تعالى
هذه الاية وقال السدي لا تسرفوا اي لا تعطوا اموالكم فتقعدوا فقرا قال الزجاج رحمه الله فعلى هذا
اذا اعطى الانسان كل ماله ولم يوصل الى عياله شيا فقد اسرف لقوله عليه السلام ابدا بنفسك ثم بمن تعول
وقال سعيد بن المسيب معناه لا تمنعوا الصدقة فعلى الاول معنى الاسراف تجاوز الحد في الاعطا
وعلى هذا الاسراف تجاوز الحد في المنع وقال مقاتل لا تسرفوا لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام

وقال

وقال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله تعالى وقال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه احد في سبيل الله
وطاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله وهذا المعنى اراده الشاعر بقوله
قيل لحاتم الطائي لا خير في السرف ◦ ذهاب لا يقال له ذهاب ◦ ذهب المال في حمد واجر
فقال لا سرف في الخير وروى ابن وهب عن ابي زيد قال الخطاب الى السلاطين يقول لا تاخذوا فوق حقكم
قال عليه الصلاة والسلام المعتدي في الصدقة كمانعها وقال عبد الرحمن بن اسلم الاسراف ما لم يقدره على رده الى الاصلاح
وقال النضر بن شميل الاسراف التبذير والافراط الغفلة والجهل وقوله عز وجل انه لا يحب المسرفين المقصود
منه الزجر لان كل من لا يحبه الله تعالى فهو من اهل النار لقوله تعالى قل فلم يعذبكم بذنوبكم حين قالوا نحن ابنا
الله واحباوه **قوله تعالى** ومن الانعام حمولة وفرشا الاية الكريمة حمولة وفرشا الصواب على انهما نسقا
على جنات اي وانشا من الانعام والانعام قيل هي الابل خاصة وقيل الابل والبقر والغنم وقيل ما احله الله تعالى
من الحيوان فما احملت حتى قال القرطبي وهذا اصحها وفعولة بفتح الفا اذا كان بمعنى الفاعل استوى فيها المذكر
والمونث نحو قولك رجل فروقة وامراة فروقة للجبان والخايف ورجل صرورة وامراة صرورة اذا لم يحجا ولا جمع له واذا
كانت بمعنى المفعول فرق بين المذكر والمونث بالها كالحلوبة والركوبة والحمولة بضم الحا الاحمال واما
الحمول بالضم بغيرها فهي الابل التي عليها الهوادج كان فيها نسا او لم يكن قال ابو زيد والحمولة
ما اطاق الحمل عليه من الابل والفرش صغارها هذا هو المشهور في اللغة قال ويدل انه ابدل منه قوله تعالى
بعد ذلك ثمانية ازواج من الضان كما سياتي لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش وهي الارض المفروش
عليها وقال الزجاج اجمع اهل اللغة على ان الفرش صغار الابل وانشد القايل
اورثني حمولة وفرشا ◦ امشها في كل يوم مشا ◦ وقال الاخر
وحوينا الفرش من انعامكم ◦ والحمولات ورب الجمال ◦ قال ابو زيد يحتمل ان يكون سميت
بالمصدر لان الفرش في الاصل مصدر والفرش لفظ مشترك بين معان كثيرة منها ما تقدم ومنها متاع والفضا
الواسع واتساع خف البعير قليلا والارض الملسا عن ابي عمرو بن العلا ونبات يلتصق بالارض ومنه قول الشاعر في ذلك
كمشفر الناب يلوك الفرشا ◦ وقيل الحمولة كل ما حمل ما عليه من ابل وبقر وبغل وحمار والفرش ما اتخذ من
صوفه ووبره وشعره ما يفترش وانشدوا للنابغة قال ◦ وحلت في قناع ممنع ◦ تخال به راعي الحمولة طايرا
وقال عنترة ◦ ما راعني الا حمولة اهلها ◦ وسط الديار تسف حب الخمخم
قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تبارك وتعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل
الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام قال تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل
الجاهلية اي لا تسلكوا طرايق الشيطان وابان انه لكم عدو مبين اي بين العداوة باخراج ادم من الجنة وقوله تعالى
لاحتنكن ذريته الا قليلا قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه ضم الطا وفتحها واسكانها
قوله تعالى ثمانية ازواج في نصبه ستة اوجه احدها ان يكون بدلا من حمولة وفرشا لولا ما نقله الزجاج
من الاجماع المتقدم ولكن ليس فيه ان ذلك محصور في الابل والقول بالبدل هو قول الزجاج والفرا والثاني انه
منصوب بكلوا الذي قبله اي كلوا ثمانية ازواج ويكون قوله تعالى ولا تتبعوا الى اخره كالمعترض بين الفعل ومنصوبه
وهو قول علي بن سليمان وتقديره كلوا لحم ثمانية قال ابو البقا رحمه الله هو منصوب كلوا مقدرا كلوا مما
رزقكم الله ثمانية ازواج ولا تسرفوا معترض بينهما قال شهاب الدين صوابه ان يقول ولا تتبعوا بدل ولا
تسرفوا لان كلوا الذي يليه ولا تسرفوا ليس منصبا على هذا لانه بعيد منه ولان بعده ما هو اولى منه بالعمل ويحتمل ان يكون
غلطا من الكاتب وانما هو ولا تتبعوا ويدل على ذلك انه قال تقديره كلوا مما رزقكم الله وكلوا الاول ليس بعده مما رزقكم
الله انما بعد الثاني الثالث انه عطف على جنات اي انشا جنات وانشا ثمانية ازواج ثم حذف الفعل وحرف العطف
وهو مذهب الكسايي قال ابو البقا وهو ضعيف قال شهاب الدين الامر كذلك وقد سمع ذلك في كلامهم
نثرا ونظما ففي النثر قولهم ◦ اكلت لحما سمكا تمرا وفي نظمهم قول الشاعر
كيف اصبحت كيف امسيت مما ◦ يزرع الود في فواد الكريم ◦ اي اكلت لحما وسمكا وتمرا وكيف اصبحت
وكيف امسيت وهذا على احد القولين في ذلك والقول الثاني انه بدل بدا ومنه الحديث ان الرجل ليصلي الصلاة
وما كتب له نصفها ثلثها ربعها الى ان وصل الى العشر الرابع انه منصوب بفعل محذوف مدلول عليه بما في اللفظ تقديره
كلوا ثمانية ازواج وهذا اضعف مما قبله الخامس انه منصوب على الحال تقديره مختلفة او متعددة وصاحب
الحال ما تعلق به الجار وهو من السادس انه منصوب على البدل من محل مما رزقكم فان قيل
الانعام فالعامل في الحال ما تعلق به الجار
الواحد اذا كان وحده وهو فرد واذا معه غيره من جنسه سمي زوجا وهما زوجان قال تعالى خلق الزوجين الذكر

والانثى وقال تعالى ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله تعالى من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر
اثنين قال القرطبي والزوج خلاف الفرد يقال زوج او فرد كما يقال خسا او زكا شفع او وتر فقوله تعالى ثمانية
ازواج اي ثمانية افراد وكل فرد عند العرب يحتاج الى اخر يسمى زوجا فيقال للذكر زوج وللانثى زوج كما يقال هما شيان
وهما سوا ويقال اشتريت زوجا حمام رايت يعني ذكر وانثى **قوله تعالى** من الضان اثنين في نصب اثنين
وجهان احدهما انه بدل من ثمانية ازواج وهو ظاهر كلام الزمخشري فانه قال والدليل عليه ثمانية ازواج ثم
فسرها بقوله من الضان اثنين الاية الكريمة وبه صرح ابو البقا فقال واثنين بدل من الثمانية وقد عطف عليه بقية
الثمانية والثاني انه منصوب بانشا مقدرا وهو قول الفارسي ومن يتعلق بما نصب اثنين والجمهور على تسكين همزة
الضان وصانه كتاجر وتاجره وتجر وصاحب وصاحبه وصحب وراكب وراكبه وركب وقرا الحسن
وطلحة بن مصرف وعيسى بن عمر الضان بفتحها وهو اما جمع تكسير كخادم وخدم وحارس وحرس
وطالب وطلب ويجمع الضان على ضين كما يقال كلب وكليب قال القايل قد ندب سليم وكليب وقيل الضين
والكليب جمع ويقال ضين بكسر الضاد وكانها اتباع لكسر الهمزة نحو بصير وسعير بكسر البا والسين بكسر العين
والضان معروف هو ذو الصوف من الغنم والمعز والشعر منها **فصل** قال الجوهري رحمه الله تعالى
صرامه من الابل وقطيع من الابل وكوكبه من الفرسان وكبكبه من الرجال وحرقه من الغلمان وطلة من النساء
ورعيل من الخيل وسرب من الظبا وعرجلة من السباع وعقابة من الطير ورجل من الجراد وحشرم من النحل وقال
غيره سرب من القطا قال الشاعر في ذلك
اسرب القطا هل من يعير جناحه لعلي الى ارض الحبيب اطير
وقرا ابان بن عثمان اثنان بالرفع على الابتدا والخبر الجار قبله وقرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر المعز بفتح العين
والباقون بسكونها وهما لغتان في جمع ماعز وقد تقدم ان فاعلا يجمع على فعل تارة وعلى فعل اخرى كتاجر وتجر
وخادم وخدم وتقدم تحقيقه ويجمع ايضا على معزى وبها قرا ابي قال امرو القيس
الا ان لم يكن ابل فمعزى كان قرون جلتها العصي
وقال ابو زيد انه يجمع على امعوز وانشد
القايل كالتيس في امعوزة المتربل
ويجمع ايضا على معيز وانشدوا لامرو القيس
ويمنحها بنو شمجى بن جرم معيزهم حنانك ذا الحنان
قال القرطبي والمعز من الغنم خلاف الضان
وهي ذات الاشعار والاذناب القصار وهو اسم جنس وكذلك المعز والمعيز والامعوز والمعزى وواحد المعز ماعز
مثل صاحب وصحب والانثى ماعزه وهي العنز والجمع مواعز وامعز القوم كثرت معزاهم والماعز صاحب معزى والمعز
الصلابة من الارض والامعز المكان الصلب الكثير والمعزا ايضا واستمعز الرجل في امره جد والابل اسم جمع لا واحد له
من لفظه بل واحده جمل وناقه وبعير ولم يجي اسم على فعل عند سيبويه غيره وزاد غير سيبويه بلزا واطلا وابلا
ومشطا وسياتي لهذا مزيد بيان في سورة الغاشية ان شا الله تعالى والنسبة اليه ابلي بفتح لئلا يتوالى كسرتان
مع يا **قوله تعالى** آلذكرين حرم الذكرين منصوب وسبب ايلايه الهمزة ما تقدم في قوله آانت قلت
للناس وام عاطفة الانثيين على الذكرين وكذلك ام الثانية عاطفة ما الموصولة على ما قبلها فمحلها نصب تقدير
ام الذي اشتملت عليه ارحام فلما التقت الميم ساكنة مع ما بعدها وجب الادغام قال القرطبي وورد
المدة مع الف الوصل للتفرقة بين الاستفهام والخبر ويجوز حذف الهمزة لان ام تدل على الاستفهام كقوله
تروح من الحي ام تبتكر وماذا يضرك لو تنتظر
فام في قوله تعالى ام كنتم شهدا منقطعة
ليست عاطفة لان بعدها جملة مستقلة بنفسها فتقدر ببل والهمزة والتقدير بل اكنتم شهدا واذ منصوب بشهدا انكر
عليهم ما ادعوه وبهتهم لهم في نسبتهم الى الحضور في وقت الايصا بذلك والى هذا اشار الى جميع ما تقدم ذكره
من المحرمات عندهم **فصل** قال المفسرون رحمهم الله ان اهل الجاهلية كانوا يقولون هذه انعام وحرث
حجر وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وحرموا البحيرة والسايبة والوصيلة
والحامي وكانوا يحرمون بعضها وبعضها على النسا دون الرجال فلما قام الاسلام وبينت الاحكام جادلوا النبي
صلى الله عليه وسلم وكان خطيبهم مالك بن عوف ابو الاحوص الجشمي فقالوا يا محمد انك تحرم اشيا مما كان
اباونا يفعلونه فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انكم قد حرمتم اصنافا من النعم على غير اصل وانما خلق الله
تبارك وتعالى هذه الازواج الثمانية للاكل والانتفاع بها فمن اين جا هذا التحريم من قبل الذكر ام من
قبل الانثى قال فسكت مالك بن عوف وتحير فلم يتكلم فلو قال جا التحريم بسبب الذكورة وجب ان يحرم جميع
الذكور وان قال بسبب الانوثة وجب ان يحرم جميع الاناث وان كان باشتمال الارحام عليه فينبغي ان يحرم
الكل لان الرحم لا يشتمل الا على ذكر او انثى اما تخصيص الرحم بالولد الخامس او السابع او بالبعض دون البعض
فمن اين قال ابن الخطيب رحمه الله وهذا بعيد جدا لان لقايل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعني الضان والمعز

والابل

والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث الا انه لا يجب ان يكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه مخصوص الذكورة والانوثة
بل علة تحريمها لكونها بحيرة او سايبة او وصيلة او حاما او سايرا الاعتبارات كما انا اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض
الحيوان لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك ان كان حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى
وجب ان يحرم كل حيوان انثى لما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في هذه الاية
الكريمة ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندي
وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار
يعني انكم لا تقرون بنبوة نبي ولا تعرفون شريعة شارع فكيف تحكمون بان ذلك يحل وان ذلك يحرم وثانيها
حكمهم بالبحيرة والسايبة والوصيلة والحامي مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع
فلما لم يحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف خصصتم هذا الحكم دون الغير
فهذا ما عندي في هذه الاية الكريمة ثم قال تعالى ام كنتم شهدا اذ وصاكم الله بهذا اي شاهدتم الله حرم هذا اذ كنتم
لا تومنون برسول وحاصل الكلام من هذه الاية انكم لا تقرون بنبوة احد من الانبيا وكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة
ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد عمرو
ابن لحي رحمه الله لانه هو الذي غير شريعة اسماعيل عليه الصلاة والسلام قال ابن الخطيب والاقرب ان يكون
هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص تحكم محض
فصل قال القاضي دلت الاية الكريمة على ان الاضلال عن الدين مذموم وذلك لا يليق بالله تبارك وتعالى
لانه اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي اعظم منه اولى بالذم واجيب بانه ليس كل ما كان مذموما
منا مذموما من الله تعالى الا ترى ان الجمع بين العبيد والاما وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم
منا وليس مذموما من الله تعالى **قوله تعالى** ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه
وقال اهل السنة المراد لا يهدي اوليك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان وتقدم الكلام الثاني
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الايات لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من
المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح روي انهم قالوا فما المحرم اذن فنزل قل يا محمد لا اجد فيما اوحي الي شيا محرما على
طاعم يطعمه اي اكل ياكله قوله تبارك وتعالى محرما منصوب بقوله تعالى لا اجد وهو صفة الموصوف محذوف حذف
للدلالة **قوله تعالى** على طاعم يطعمه والتقدير لا اجد طعاما محرما وعلى طاعم متعلق بمحرما ويطعمه في محل صفة
لطاعم ونقل الباقر ونقلها مكي عن ابي جعفر يطعمه بتشديد الطا واصلها يطتعمه افتعالا من الطعم فابدلت الطا
طا لوقوعها بعد طا لتقاربه فوجب الادغام وقرات عايشة ومحمد بن الحنفية واصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله
عنهم تطعمه بالتا من فوق وتشديد العين فعلا ماضيا **قوله تعالى** الا ان يكون منصوب على الاستثنا وفيه
وجهان احدهما انه متصل قال ابو البقا استثنا من الجنس وموضعه نصب على الاستثنا المنقطع وقال ابو حيان الاستثنا
منقطع لانه كون وما قبله عين ويجوز ان يكون موضعه نصبا بدلا على لغة تميم ونصبا على الاستثنا على لغة الحجاز يعني
ان الاستثنا المنقطع فيه لغتان احدهما لغة الحجاز وهو وجوب النصب مطلقا ولغة التميميين يجعلونه كالمتصل
فان كان نفيا او شبهه رجح البدل وهذا الكلام نفي فترجح نصبه عند التميميين على البدل دون النصب على الاستثنا
فنصبه من وجهين واما اهل الحجاز فنصبه عندهم من وجه واحد وظاهر كلام الزمخشري انه متصل فانه قال
محرما اي طعاما محرما من المطاعم التي حرمتموها الا ان يكون ميتة اي الا ان يكون الشي المحرم ميتة وقرا ابن عامر
في رواية اوحي بفتح الهمزة والحا مبنيا للفاعل وقوله تعالى قل الذكرين وقوله تعالى نبيوني وقوله تعالى
ام كنتم شهدا جمل اعتراض بين المعدودات التي وقعت تفصيلا لثمانية ازواج قال الزمخشري
فان قلت كيف فصل بين المعدود وبين بعضه ولم يوال قلت قد وقع الفاصل بينهما اعتراضا غير اجنبي من المعدود
وذلك ان الله عز وجل من على عباده بانشا الانعام لمنافعهم وباباحتها لهم فاعترض بالاحتجاج على من حرمها
والاحتجاج على من حرمها تاكيد وتشديد للتحليل والاعتراضات في الكلام لا تساق الا للتوكيد وقرا ابن عامر
الا ان تكون ميتة بالتانيث ورفع ميتة بمعنى الا ان توجد ميتة فتكون تامة عنده ويجوز ان تكون الناقصة
والخبر محذوف تقديره الا ان يكون هناك ميتة وقال ابو البقا ويقرا برفع ميتة على ان لا تكون تامة وهو ضعيف
لان المعطوف منصوب قال شهاب الدين رحمه الله كيف يضعف قراة متواترة واما قوله لان المعطوف منصوب
فذلك غير لازم لان النصب على قراة من رفع ميتة يكون نسقا على محل ان تكون الواقعة مستثنى تقديره الا ان يكون ميتة
والا دما مسفوحا والا لحم خنزير وقال مكي وقرا ابو جعفر الا ان تكون بالتانيث ميتة بالرفع ثم قال وكان يلزم
ابا جعفر او دم بالرفع وكذلك ما بعده قال شهاب الدين هذه قراة ابن عامر نسبها لابي جعفر يزيد بن القعقاع

المدني تبع نافع وهو يحتمل قوله وكان يلزمه ان الجزم هو معنى ما ضعف ابو البقا هذه القراة وتقدم جوابه
واتفق ابن عامر يقرا وان تكن ميتة بالتانيث والرفع وهنا كذلك وقرا ابن كثير وحمزة تكون بالتانيث ميتة
بالنصب على ان اسم تكون مضمر عائد على مونث اي الا ان تكون الماكولة او النفس او الجثة ميتة ويجوز ان يعود الضمير
من يكون محرما وانما انث الفعل لتانيث الخبر كقوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم وتانيث تكن وقرا الباقون يكون
بالتذكير ميتة نصبا واسم يكون يعود على قوله محرما الا ان يكون ذلك المحرم وقدره ابو البقا ومكي وغيرهما
الا ان يكون الماكول وذلك ميتة **قوله تعالى** او دما مسفوحا على قراة العامة معطوف على خبر يكون وهو
ميتة وعلى قراة ابن عامر وابي جعفر معطوف على المستثنى وهو ان يكون وقد تقدم تحريره ومسفوحا صفة لدما
والسفح الصب وقيل السيلان وهو قريب من الاول وسفح يستعمل قاصرا ومتعديا يقال سفح زيد دمعه ودمه اي
اهراقه وسفح هو الا ان الفرق بينهما وقع باختلاف المصدر ففي المتعدي يقال سفح وفي اللازم يقال سفوح
ومن المتعدي قوله تبارك وتعالى او دما مسفوحا فان اسم المفعول التام لا يبنى الا من متعد ومن اللازم ما انشده ابو
عبيدة لكثير عزة اقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

فصل قال القرطبي هذه الاية مكية ولم يكن في الشريعة في ذلك الوقت محرم غير هذه الاشيا ثم نزلت
سورة المائدة بالمدينة وزيد في المحرمات كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة والخمر وغير ذلك وحرم
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة اكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير **فصل** قال ابن
عباس رضي الله عنهما يريد بالدم المسفوح ما خرج من الحيوان وهي احيا وما يخرج من الاوداج عند الذبح ولا
يدخل فيه الكبد والطحال لانهما جامدان وقد جا الشرع باباحتهما وما اختلط باللحم من الدم لانه غير سائل قال عمر
ابن حدير سالت ابا مجلز عما يختلط باللحم من الدم وعن القدر التي يرى فيه حمرة الدم فقال لا باس انما نهى عن
الدم المسفوح قال ابراهيم لا باس بالدم في عرق او مخ الا المسفوح الذي يعمد ذلك قال عكرمة لولا هذه
الاية لاتبع المسلمون من العروق ما يتبع اليهود وقوله تبارك وتعالى او لحم خنزير فانه رجس اي حرام والهاء
فان الظاهر عودها على لحم المضاف لخنزير وقال ابن حزم انها تعود على خنزير لانه اقرب مذكور ورجح الاول بان
اللحم هو المحدث عنه والخنزير جا بعرضية الاضافة اليه الا ترى انك اذا قلت رايت غلام زيد فاكرمته ان
الها تعود على الغلام لان المحدث المقصود بالاخبار عنه لا على زيد لانه غير مقصود ورجح الثاني بان التحريم المضاف
الى الخنزير ليس مختصا بلحمه بل شحمه وشعره وعظمه وظلفه كذلك فاذا اعدنا الضمير على خنزير كان وافيا بهذا المقصود
واذا اعدناه على لحم لم يكن في الاية الكريمة تعرض لتحريم ما عدا اللحم مما ذكر واجيب بانه انما ذكر اللحم دون غيره وان
كان غيره مقصودا بالتحريم لانه اهم ما فيه واكثر ما يقصد فيه اللحم كغيره من الحيوانات وعلى هذا فلا مفهوم
لتخصيص اللحم بالذكر ولو سلم فانه يكون من باب مفهوم اللقب وهو ضعيف جدا وقوله تعالى فانه رجس اما على
المبالغة بان جعل نفسه الرجس او على حذف مضاف وله نظائر **قوله تعالى** او فسقا فيه ثلاثة اوجه احدها
انه عطف على خبر يكون ايضا اي الا ان يكون فسقا واهل في محل نصب لانه صفة له قيل اذ فسقا بمعنى ما اهل لغير
الله جعل العين المحرمة نفس الفسق مبالغة او على حذف مضاف ويفسره ما تقدم من قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق الثاني انه منصوب عطفا على محل المستثنى اي الا ان تكون ميتة او الا
فسقا وقوله تعالى فانه رجس اعتراض بين المتعاطفين الثالث ان يكون مفعولا من اجله والعامل فيه قوله
تعالى اهل مقدم عليه ويكون قد فصل بين حرف العطف وهو او وبين المعطوف وهو الجملة من قوله
تعالى اهل بهذا المفعول من اجله ونظيره في تقديم المفعول له على عامله قوله

طربت وما شوقا الى البيض اطرب ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب

واهل على هذا الاعراب عطف على يكون والضمير في به عائد على الضمير المستتر في يكون وقد تقدم تحقيقه
قاله الزمخشري الا ان ابا حيان تعقب عليه ذلك فقال وهذا اعراب متكلف جدا وتركيبه على هذا الاعراب خارج
عن الفصاحة وغير جائز على قراة من قرا الا ان يكون ميتة بالرفع فيبقى الضمير في به ليس له ما يعود عليه
ولا يجوز الا في ضرورة الشعر قال شهاب الدين يعني بذلك انه لا يحذف الموصوف والصفة جملة الا
اذا كان في الكلام من التبعيضية كقولهم منا ظعن ومنا اقام اي منا فريق ظعن ومنا فريق اقام
فان لم يكن فيه من كان ضرورة كقوله يرمي بكفي كان من ارمى البشر اي بكفي رجل وهذا راي بعضهم
واما غيرهم فيقول متى دل دليل على الموصوف حذف مطلقا فقد يجوز ان يرى الزمخشري هذا الراي

فصل ذهب بعض اهل العلم الى ان التحريم مقصور على هذه الاشيا روي ذلك عن
عائشة وابن عباس رضي الله عنهم قالوا ويدخل في الميتة المنخنقة والموقوذة وما ذكر ههنا وقد حرمت

السنة

السنة اشيا منها ما روى ابن عباس رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع
وكل ذي مخلب من الطير ومنها ما امر بقتله خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم ومنها ما نهى عن قتله لنهيه عن قتل
النحلة والنملة فهو حرام وما سوى ذلك فيرجع الى الاغلب فيه من عادات العرب فما ياكله الاغلب منهم فهو حلال وما
لا ياكله الاغلب منهم فهو حرام لان الله تبارك وتعالى خاطبهم بقوله تعالى احل لكم الطيبات فما استطابوه فهو
حلال وقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم اباح هذه المحرمات عند الاضطرار
في غير العدوان وتقدم الكلام على نظيرها في البقرة **قوله تعالى** وعلى الذين هادوا متعلق بحرمنا وهو
يفيد الاختصاص عند بعضهم كالزمخشري والرازي وقد صرح به الرازي هنا اعني تقديم المعمول على عامله وفي
في الظفر خمس لغات اعلاها ظفر بضم الظا والفا وهي قراة العامة وظفر بسكون العين وهي تخفيف لمضمومها
وبها قرا الحسن في رواية ابي بن كعب والاعرج وظفر بكسر الظا والفا ونسبها الواحدي قراة لابي السمال
وظفر بكسر الظا وسكون الفا وهي تخفيف لمكسورها ونسبها الناس للحسن قراة واللغة الخامسة اظفور ولم يقرا
بها فيما علمنا وانشدوا على ذلك ما بين لقمته الاولى اذا انحدرت وبين اخرى تليها قيد اظفور
وجمع الثلاثي اظفار وجمع اظفور اظافر وهو القياس واظافير غير مد وليس بقياس وهذا
كقول العيس والقوا ور وقد تقدم تحقيقه في مفاتح الغيب **قوله تعالى** قال الواحدي اختلفوا في ذي
الظفر فروى عطا عن ابن عباس رضي الله عنهما انه الابل فقط وروي عنه ايضا الابل والنعامة وهو قول
مجاهد وقال عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب وقيل هو كل ما لم يكن
مشقوق الاصابع من البهايم والطير مثل البعير والنعامة والاوز والبط قال كذلك قال المفسرون
وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة قال ابن الخطيب اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين اما الاول
ان الحافر لا يسمى ظفرا والثاني لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تبارك وتعالى حرم عليهم كل حيوان له
حافر وذلك باطل لان الاية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهم واذا ثبت هذا فنقول
وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب الات جوارح الصيد في الاصطياد والبراثن الات السباع
في الاصطياد وهذا التفسير يدخل في الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة وان ثبت هذا فنقول قوله
تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى الذين
هادوا حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله تعالى
وعلى الذين هادوا حرمنا فايدة ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا يكون على
المسلمين وعند هذا نقول ما روي انه عليه الصلاة والسلام حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من
الطير ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فلا يكون مقبولا وهذا يقوي قول مالك رحمه الله في هذه
المسالة **قوله تعالى** ومن البقر فيه وجهان احدهما انه معطوف على كل ذي فيتعلق من بحرمنا الاول
لا الثانية وانما جي بالجملة الثانية مفسرة لما ابهم في من التبعيضية من المحرم فقال تعالى حرمنا عليهم شحومهما
الثاني ان يتعلق بحرمنا المتاخرة والتقدير وحرمنا وعلى الذين هادوا من البقر والغنم شحومهما فلا يجب هنا
تقدم المجرور بها على الفعل بل يجوز تاخره كما تقدم ولكن لا يجوز تاخره عن المنصوب بالفعل فيقال
حرمنا عليهم شحومهما من البقر والغنم لئلا يعود الضمير على متاخر لفظا ورتبة وقال ابو البقا لا يجوز ان
يكون من البقر متعلقا بحرمنا الثانية قال ابو حيان وكانه قد توهم ان عود الضمير مانع من التعلق اذ رتبة
المجرور من التاخر لكن عبادا اما على الفعل فمسلم واما عن المفعول فغير مسلم يعني انه انما اراد ان رتبة قوله من
البقر التاخر عن الفعل والمفعول فليس ممنوع بل يجوز ذلك كما جاز ضرب غلام المراة ابوها وغلام المراة ضرب
ابوها وان كانت رتبة المفعول التاخر لكن وجب هنا تقديمه لعود الضمير الذي هو المجرور في رتبة واحدة
اعني في كونهما فضلة فلا يبالي فيهما بتقديم ايهما شيت على الاخر قال الشاعر وقد ركدت وسط السما نجومها
فقدم الظرف وجوبا لعدم الضمير الذي اتصل بالفاعل على المجرور بالظرف قال شهاب الدين لقائل ان يقول
لا نسلم ان ابا البقا انما منع من ذلك لما ذكرت يلزم بما الزمته بل قد يكون منعه لامر معنوي والاضافة في قوله
شحومهما يفيد الدلالة على تاكيد التخصيص والربط اذ لو اتى في الكلام من البقر والغنم حرمنا عليهم الشحوم
لكان كافيا في الدلالة على انه لا يراد الا شحوم البقر والغنم حرمت عليهم شحومهما كقولك من زيد اخذت ماله
تريد بالاضافة زيادة الربط **قوله تعالى** الا ما حملت ظهورهما ما موصولة في محل نصب
على الاستثنا المتصل من الشحوم اي انه لم يحرم من الشحم المحمول على الظهر ثم ان شيت جعلت هذا الموصول نعتا لمحذوف
اي الا الشحم حملته ظهورهما كذا قدره ابو حيان وفيه نظر لانه قد نص على انه يوصف بما الموصولة فان كان بو

بالذي وقد ورد على غيره بذلك في مثل هذا التقدير وان شئت جعلته موصوفا بشيء محذوف اي الا الذي حملته ظهورهما من اللحم وهذا هو الجار هو وصفته معنوي لا صناعي فانه لو ظهر كذا لكان اعرابه حالا وقوله ظهورهما يحتمل ان يكون من باب فقد صغت قلوبكما بالنسبة الى ضمير البقر والغنم من غير نظر الى جمعيتهما في المعنى ويحتمل ان يكون جمع الظهور لان المضاف اليه جمع في المعنى فهو مثل قطعت رؤوس الخرفان فالتثنية في مثل هذا ممتنعة

فصل قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الا ما علق بالظهور من الشحم فاني لم احرمه . وقال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما . قال ابن الخطيب ليس على الظهر شحم الا اللحم الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر . وعلى هذا التقدير فهذا اللحم السمين الملتصق يكون المسمى بالشحم . وعلى هذا التقدير ان لا يوكل الشحم وجب ان يجتنب اذا اكل ذلك اللحم السمين

قوله تعالى او الحوايا في موضعها من الاعراب ثلاثة اوجه . احدها وهو قول الكسائي انها في موضع رفع عطفا على ظهورهما اي والا الذي حملته الحوايا من الشحم فانه ايضا غير محرم وهذا هو الظاهر . الثاني انها في محل نصب نسقا على شحومهما اي حرمنا عليهم الحوايا ايضا وما اختلط بعظم فيكون الحوايا والمختلط محرمين والى هذا ذهب جماعة قليلة وتكون او فيه كالتي في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا يراد بها نفي ما يدخل عليه بطريق الانفراد كما تقول هؤلاء اهل ان تعصوا فاعص هذا وهذا . فالمعنى حرم عليهم هذا وهذا . وقال الزمخشري مثلها في قولهم جالس الحسن او ابن سيرين . قال ابو حيان وقال النحويون او في هذا المثال للاباحة فيجوز له ان يجالسهما وان يجالس احدهما . والاحسن في الاية الكريمة اذا قلنا ان الحوايا معطوف على شحومهما ان تكون او فيه للتفصيل فصل بها ما حرم عليهم من البقر والغنم . قال شهاب الدين هذه العبارة التي ذكرها الزمخشري سبقه اليها الزجاج فانه قال وقال قوم حرمت عليهم الثروب واحل لهم ما حملت الظهور وصارت الحوايا او ما اختلط بعظم نسقا على ما حرم لا على الاستثناء . والمعنى على هذا القول حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط الا ما حملت الظهور فانه غير محرم . وادخلت او على سبيل الاباحة كما قال تبارك وتعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا . والمعنى كل هؤلاء اهل ان تعصى فاعص هذا او اعص هذا واو بليغة في هذا المعنى لانك اذا قلت لا تطع زيدا وعمرا فجائز ان يكون نهيتني عن طاعتهما معا فاذا اطعت زيدا على حدته لم اكن عاصيا فاذا قلت لا تطع زيدا او عمرا او خالدا فالمعنى ان كل اهل ان لا يطاع فلا تطع واحدا منهم . ولا تطع الجماعة . ومثله جالس الحسن او ابن سيرين او الشعبي فليس المعنى اني امرتك بمجالسة واحد منهم . فان جالست واحدا منهم فانت مصيب . وان جالست الجماعة فانت مصيب . واما قوله فالاحسن او فيه للتفصيل فقد سبقه الى ذلك ابو البقا فانه قال او هنا بمعنى الواو لتفصيل مذاهبهم ولاختلاف اماكنها . وقد ذكرناه في قوله تعالى كونوا هودا او نصارى . وقال ابن عطية راد على هذا القول اعني كون الحوايا نسقا على شحومهما وعلى هذا تدخل الحوايا في التحريم وهذا قول لا يعضده لا اللفظ ولا المعنى بل يدفعانه ولم يبين وجه الدفع منهما . الثالث ان الحوايا في محل نصب عطفا على المستثنى وهو ما حملت ظهورهما كانه قيل الا ما حملت الظهور او الا الحوايا او الا ما اختلط نقله مكي وابو البقا بدأ به . ثم قال وقيل هو معطوف على الشحوم . ونقل الواحدي عن الفراء انه قال يجوز ان يكون في موضع نصب بتقدير حذف المضاف على ان يريد او شحوم الحوايا فحذف الشحوم ويكتفى بالحوايا كقوله تعالى واسأل القرية يريد اهلها . وحكى ابن الانباري عن ابي عبيد انه قال قلت للفراء هو بمنزلة قول الشاعر .

لا يسمع فيها ما يونسه . بالليل الا نئيم البوم والضوعا

فقال لي نعم نذهب الى ان الضوع عطف على النئيم ولم يعطف على البوم كما عطفت الحوايا عطفا على المستثناة وفي معنى ذلك قلق بين . والحوايا قيل هي المباعر . وقيل المصارين والامعاء . وقيل كل ما يحويه البطن فاجتمع واستدار وقيل هي الدوارة التي في بطن الشاة . واختلف في مفرد الحوايا . فقيل حاوية كضاربة . وقيل حوية كظريفة وقيل حاويا كقاصعا . وقد جوز الفارسي ان يكون جمعا لكل واحد من الثلاثة انه صالح لذلك . وقال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية ولم يذكر الحاويا ولم يذكر ابن السكيت الثلاثة فقال حاوية وحاويا مثل زاوية وزوايا وراوية وروايا ومنهم من يقول حوية وحوايا مثل الحوية التي توضع على راس البعير ويركب فوقها . ومنهم من يقول الواحد حاويا . وانشد قول جرير .

تضغو الخنانيص والغول التي اكلت . في حاويا دروم الليل مجعارا

وانشد ابن الاعرابي .

كان نقيق الحب في حاويائه . فحيح الافاعي او نقيق العقارب

فان كان مفردها حاوية فوزنها فواعل كضاربة وضوارب ونظيرها في المعتل زاوية وزوايا وراوية وروايا والاصل حواوي كضوارب فقلبت الواو التي هي عين الكلمة همزة لانها ثاني حرفي لين اكتنفا مدة مفاعل فاستثقلت همزة مكسورة فقلبت يا فاستثقلت الكسرة على اليا فجعلت فتحة فتحرك حرف العلة وهو اليا التي هي لام الكلمة بعد فتحة فقلبت الفا فصارت حوايا وان شئت قلت قلبت الواو همزة مفتوحة فتحركت اليا وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فصارت همزة مفتوحة بين الفين تشبيها بها فقلبت الهمزة

ياء

يا وقد تقدم تحقيق هذا في قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم واختلاف اهل التصريف في ذلك وكذلك اذا قلنا مفردها حاويا كان وزنها فواعل ايضا كقاصعا وقواصع وراهطا ورواهط والاصل حواوي ايضا ففعل به ما فعل قبله وان قلنا ان مفردها حوية فوزنها فعائل كظرائف والاصل حوائي فقلبت الهمزة يا مفتوحة وقلبت التي هي لام الفا فصار اللفظ حوايا ايضا متحدا لعمل مختلف

قوله تعالى وما اختلط بعظم فيه ما تقدم في حوايا وراي الفراء فيه انه منصوب نسقا على ما المستثناة وفي قوله الا ما حملت ظهورهما والمراد الالية . وقيل هو كل شحم في الجنب والعين والاذن والقوائم والمحرم الثرب وشحم الكلية

فصل قال القرطبي رحمه الله تعالى اخبر الله تبارك وتعالى انه كتب هذا التحريم عليهم في التوراة ردا لكذبهم ونصه فيها حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وكل دابة ليست مشقوقة الحافر وكل حوت ليست فيه سفاسق اي بياض ثم نسخ الله ذلك كله بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم والزم الخليقة دين الاسلام بحله وامره ونهيه فلو ذبحوا انعامهم فاكلوا ما احل لهم في التوراة وتركوا ما حرم فهل يحل قال مالك في كتاب محمد هي محرمة . وقال في المبسوط هي محللة . وقال ابن القاسم اكرهه والصحيح حله لحديث جراب الشحم الذي رواه عبد الله بن معقل

قوله تعالى جزيناهم فيه اربعة اوجه . احدها انه خبر مبتدا محذوف اي الامر ذلك قاله الحوفي والمكي وابو البقا . والثاني انه مبتدا والخبر ما بعده والعايد محذوف اي ذلك جزيناهموه . قاله ابو البقا . وفيه ضعف من حيث انه حذف العايد المنصوب وقد تقدم ما فيه في المايدة في قوله تعالى افحكم الجاهلية يبغون وايضا فقد قدر العايد متصلا وينبغي ان لا يقدر الا منفصلا ولكنه حذفه وقد تقدم تحقيقه اول البقرة . وقال ابن عطية ذلك في موضع رفع ولم يبين على اي الوجهين المتقدمين . وينبغي ان يحمل على الاول لضعف الثاني . الثالث انه منصوب على المصدر وهو ظاهر كلام الزمخشري فانه قال ذلك الجزا جزيناهم وهو تحريم الطيبات الا ان هذا قد يخدش فيما نقله ابن مالك اذا اشير اليه وجب ان يتبع بذلك المصدر فيقال ضربت ذلك الضرب وقمت هذا القيام ولو قلت ضربت ذلك الضرب وقمت هذا القيام ولو قلت ضربت زيدا ذلك وقمت هذا لم يجز ذكر ذلك في الرد على من اجاب عن قول المتنبي .

هذي برزت لنا فهجت رسيسا . ثم انثنيت وما شفيت نسيسا

فانهم لحنوا المتنبي من حيث انه حذف الندا من اسم الاشارة الاصل يا هذي . واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان هذا منادى بل اشارة الى المصدر كانه قال برزت هذه البرزة . فرد ابن مالك هذا الجواب بانه لا ينتصب اسم الاشارة مشارا به الى المصدر الا وهو متبوع بالمصدر واذا سلم هذا فيكون ظاهر قول الزمخشري انه منصوب على المصدر مردودا بما رد به الجواب عن بيت المتنبي الا ان رد ابن مالك ليس بصحيح لورود اسم الاشارة مشارا به الى المصدر غير متبوع به قال الشاعر .

يا عمرو انك قد مللت صحابتي . وصحابتيك اخال ذاك قليل

قال النحويون ذاك اشارة الى المصدر حال المؤكد له وقد انشده هو على ذلك . الرابع انه منصوب على انه مفعول ثان قدم على عامله لان جزا يتعدى لاثنين التقدير جزيناهم ذلك التحريم . وقال ابو البقا ومكي انه في موضع نصب بجزيناهم ولم يبينا على اي وجه انتصب على المفعول الثاني او المصدر

فصل والمعنى انما خصصناهم بهذا التحريم جزا على بغيهم وهو قتلهم الانبيا واخذهم الربا واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم

قوله تعالى لصادقون معموله محذوف اي لصادقون في اتمام جزائهم في الاخرة او تعريض بكذبهم حيث قالوا نحن مقتدون في تحريم هذه الاشيا باسرائيل . والمعنى لصادقون في اخبارنا عنهم ذلك اذ لا يقدر معمول اي من شاننا الصدق

قوله تعالى فان كذبوك الظاهر عوده على اليهود لانهم اقرب مذكور وقيل تعود على المشركين لتقدم الكلام معهم في قوله تعالى نبئوني بعلم ام كنتم شهدا . والمعنى فان كذبوك في ادعا النبوة والرسالة فقل ربكم ذو رحمة واسعة لا تعجل عليكم بالعقوبة ثم اخبرهم بما اعد لهم من العذاب في الاخرة ولا يرد باسه اي عذابه اذا جاء الوقت وقوله تعالى ذو رحمة جي بهذه الجملة اسمية وبقوله ولا يرد باسه تنبيها على مبالغة سعة الرحمة لان الاسمية ادل على الثبوت والتوكيد من الفعلية

قوله تعالى عن القوم المجرمين يحتمل ان يكون من وضع الظاهر موضع المضمر تنبيها على التسجيل عليهم بذلك والاصل ولا يرد باسه عنكم . وقال ابو البقا فان كذبوك شرط جوابه فقل ربكم ذو رحمة واسعة والتقدير فقل يصفح عنكم بتاخير العقوبة وهذا معنى لا اعراب

قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا الاية لما حكى عن اهل الجاهلية اقدامهم على الحكم بغير دليل حكى عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شا الله منا ان لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه مريد لذلك واذا اراده منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه . واعلم ان المعتزلة جعلوا هذه الاية الكريمة على مذهبهم من سبعة اوجه احدها انه حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شا الله تعالى منا

ان لا نشرك لم نشرك وانما حكى في معرض الذم والقبح يوجب كون هذا المذهب مذموما باطلا. وثانيها
انه تبارك وتعالى قال بعده كذب. وفيه قراتان التخفيف فهي تصريح بانهم قد كذبوا في ذلك القول وذلك
يدل على ان قول المجبرة في هذه المسيلة كذب. واما قراة التشديد فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب
انهم هذا المذهب لانا لو حملنا هذا المعنى ضدا للمعنى الذي يدل عليه قراة كذب بالتخفيف فتصير احدى القراتين
للاخرى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه على ان كل من كذب نبيا من الانبيا في الزمان المتقدم فانما
كذبه بهذا الطريق الكل بمشية الله فهذا من الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشية الله فلم يمنعني منه. واذا حملنا
الاية على هذا الوجه صارت القراة موكدة للقراة بالتخفيف فيصير مجموع القراتين دالة على ابطال قول المجبرة
وثالثها قوله تبارك وتعالى بعده حتى ذاقوا باسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله بذهابهم الى هذا
الوجه. ورابعها قوله تعالى بعده قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا. وهذا استفهام على وجه الانكار وذلك يدل
على ان هذا القايل بهذا القول ليس له حجة فيه فدل على فساده لان الحق على هذا القول به دليل. وخامسها قوله تعالى
بعده ان يتبعون الا الظن مع انه تعالى ذم الظن بقوله وان الظن لا يغني من الحق شيا ونظايره. وسادسها قوله ان
انتم الا تخرصون والخرص اكبر انواع الكذب قال تعالى قتل الخراصون. وسابعها قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة
وتقريره بانهم احتجوا في دفع دعوى الانبيا عن انفسهم بان قالوا كلما حصل فهو بمشية الله تعالى واذا شا منا ذلك
فكيف يمكننا تركه. واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على
خلاف مشية الله تعالى فهذا هو حجة الكفار على الانبيا فقال تعالى بل لله الحجة البالغة لله من وجهين
الاول انه اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية واذانا سامعة وعيونا باصرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار
والموانع بالكلية. فان شيتم ذهبتم على الخيرات وان شيتم الى عمل المعاصي المنكرات. وهذه القدرة والمكنة معلومة
الثبوت بالضرورة وزوال الموانع والعوايق معلوم الثبوت ايضا بالضرورة. واذا كان الامر كذلك كان ادعاوكم عاجزين
على الايمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بل لله الحجة البالغة عليكم. الوجه الثاني
انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعة على خلاف مشية الله تعالى لكنا قد غلبنا الله وقهرناه وصاددناه وذلك
يوجب كونه عاجزا ضعيفا وذلك يقدح في كونه الها فاجاب الله تبارك وتعالى عنه بان العجز والضعف انما
يلزم اذا لم يكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجا الا ان ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من
التكليف فثبت بهذا البيان ان الذي تقولونه من انا لو اتينا بعمل على خلاف مشية الله فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا
ضعيفا كلام باطل. قال ابن الخطيب رحمه الله والجواب المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة
الشريفة من اولها الى اخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا اليه. ونقلنا في كل اية ما يذكرونه من التاويلات واجبنا
عنه باجوبة واضحة قوية موكدة بالدلايل العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الاية الكريمة ما ذكرتم
لوقع التصريح في كتاب الله تعالى فانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه واذا ثبت هذا فنقول انه تبارك وتعالى
حكى عن القوم بانهم قالوا لو شا الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم
قالوا لما كان الكل بمشية الله تعالى وتقديره كان التكليف عبثا فكانت دعوى الانبيا باطلة ونبوتهم ورسالتهم
باطلة. ثم انه تبارك وتعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل وذلك لانه لله يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ولا اعتراض لاحد عليه فهو تبارك وتعالى يشا الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث اليه الانبيا
ويامره بالايمان. وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع. فالحاصل انه تبارك وتعالى بين ان هذا الاستدلال
فاسد باطل فانه لا يلزم من ثبوت المشية في كل الامور دفع دعوى الانبيا. وعلى هذا فسقط هذا الاستدلال
بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها والتوبيخ والتهجين عايد الى تمسكهم بثبوت المشية لله على دفع دعوة الانبيا
فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل. فان قالوا ان هذا القدر انما يستقيم اذا قرانا قوله تعالى كذلك كذب
بالتشديد. واما اذا قراناه بالتخفيف فانه يسقط هذا القدر بالكلية فنقول فيه وجهان. الاول انا نمنع صحة القراة
والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل على قولنا. فلو كانت هذه الاية الكريمة دالة
على قولهم لوقع التناقض ولخرج القران عن كونه كلام الله تعالى. ويندفع هذا التناقض بانا لا نقبل هذه
القراة. الثاني سلمنا صحة هذه القراة لكن نحملها على ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشية الله تعالى
في كل افعال العباد سقوط نبوة الانبيا وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة
تمسك بهذه الاية. ومما يقوي ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قيل له بعد ذهاب بصره
ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت منهم احد اثبت عليه ويله اما يقول الله تعالى انا كل
شي خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم. وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اول

ماخلق

ما خلق الله القلم فقال اكتب فجرى القلم فكتب بما يكون الى يوم القيمة وقال صلوات الله وسلامه عليه المكذبون بالقدر
مجوس هذه الامة **قوله تعالى** ولا اباؤنا عطف على الضمير المرفوع المتصل وزعم سيبويه ان عطف
الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان يقال قمت وزيد لان المعطوف عليه اصل والعطف
فرع والمضمر والمظهر قوي فجعله فرعا للضعيف لا يجوز واذا عرف هذا فنقول ان جا الكلام في جانب الاثبات
وجب تاكيد المضمر فنقول انا وزيد وان جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد. واذا ثبت هذا فنقول
قوله تعالى ولو شا الله ما اشركوا ولا اباؤنا فعطف قوله تعالى ولا اباؤنا على الضمير في قوله تعالى ما اشركنا ولم
يات هنا تاكيد بضمير رفع منفصل ولا فاصل بين المتعاطفين اكتفا بوجود لا الزايد للتاكيد فاصلة
بين حرف العطف والمعطوف وهذا على قواعد البصريين واما الكوفيون فلا يشترطون ذلك وقد تقدم اتقان
هذه المسئلة وفي هذه الاية الكريمة لم يوكد الضمير في اية النحل اكد فقال تعالى ما عبدنا من دونه من شي نحن
ولا اباؤنا وهناك ايضا قال تعالى من دونه مرتين وهنا قالها مرة واحدة فقال ابو حيان لان لفظ العبادة ان
يصح ان ينسب الى افراد الله بها وهذا ليس بمستنكر بل المستنكر عبادة غير الله او شي مع الله فناسب هنا ذكر من دونه
مع العبادة واما لفظ ما اشركنا والاشتراك يدل على اثبات شريك فلا يتركب مع هذا الفعل لفظ من دونه
لو كان التركيب في غير القران ما اشركنا من دونه لم يصح المعنى ومن دونه الثانية فالاشتراك يدل على تحريم
اشيا وتحريم اشيا فلم يحتج الى لفظ من دونه واما لفظ العبادة فلا يدل على تحريم شي كما يدل لفظ اشرك فقيد
بقوله من دونه فلما حذف من دونه هنا ناسب ان يحذف ليطرد التركيب في التخفيف فقال شهاب الدين وفي هذا
الكلام لا يخفى **قوله تعالى** من شي زايدة في المفعول اي ما حرمنا شيا ومن دونه متعلق بحرمنا اي ما حرمنا
من غير اذنه لنا في ذلك وكذلك نعت لمصدر محذوف اي مثل التكذيب المشار اليه في قوله تعالى فان كذبوك
كذب بالتخفيف وقوله تعالى حتى ذاقوا غاية لامتداد التكذيب او الكذب وقوله تعالى من علم يحتمل ان يكون مبتدا
وعندكم خبره مقدم وان يكون فاعلا بالظرف للاعتماد على الاستفهام ومن زايدة على كلا التقديرين وقرا
النخعي وابن وثاب ان يتبعون بالغيبة قال ابن عطية وهذه قراة شاذة يضعفها قوله تعالى وان انتم
الا تخرصون يعني انه اتى بعدها بالخطاب فبعدت الغيبة وقد يجاب عنه بان ذلك من باب الالتفات
قوله تعالى قل فلله بين قل وبين فلله شي محذوف فقدره الزمخشري شرطا جوابه فلله قال فان كان الامر كما
زعمتم من كونكم على مشية الله فلله الحجة وقدره غيره بجملة اسمية والتقدير قل انتم لا حجة لكم على ما ادعيتم فلله
الحجة البالغة عليكم والحجة البالغة هي التي تقطع عذر المحجوج وتزيل الشك عمن نظر فيها **قوله تعالى**
فلو شا لهداكم اجمعين احتج به اهل السنة على ان الكل بمشية الله تعالى لان كلمة لو في اللغة تفيد انتفا الشي
لانتفا غيره فدل على انه تعالى ما شا ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بالدليل العقلي ان قدرة الكافر
على الكفر ان لم يكن قدرة على الايمان فالله تعالى على هذا التقدير ما اقدره على الايمان فلا يقع الايمان منه
فلو شا الايمان منه فقد شا الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشية المحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على
الايمان توقف رجحان احد الطرفين على حصول الداعية فان قلنا انه تعالى خلق تلك الداعية المرجحة مع القدرة
ومجموعهما للفعل بحيث لم يحصل علمنا ان تلك الداعية لم تحصل واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع ذلك
منه امتنع ان يريد الله منه لان ارادة المحال محال ممتنع فاذا ثبت ان ظاهر القران العظيم دل على انه ما اراد الايمان
من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه فان قالوا نحمل هذه الاية على مشية
الالجا فنقول هذا التاويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما
قام البرهان العقلي على ان الحق ليس ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار الى التاويل ثم نقول الظاهر لوجوه انه
هذا الكلام لا بد فيه من اضمار والتقدير ولو شا الله الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شا الله الهداية على سبيل الالجا
لهداكم فاضماركم اكثر فكان قولكم مرجوحا. الثاني انه تبارك وتعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري وعلى هذا التقدير
يلزم كونه عاجزا عن تحصيل مراده الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازما
الثالث ان هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجا اما الايمان
الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله الا عند داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل
اما ان يكون يجب ترتب الفعل او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية وحينيذ لا يبقى بينها وبين الدواعي الحاصلة
بالالجا فرق وان لم يجب ترتب الفعل فحينيذ يمكن تخلف الفعل عنها فليفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها وتارة
غير متخلف فاختصاص احد الوقتين عن الاخر لا بد وان يكون لمرجح زايد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية
وقد فرضناه كذلك هذا خلف عند انضمام هذا القيد الزايد وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورة فرق

فان لم يجب افتقر الى قيد زايد ولزم التسلسل وهو محال . فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية
وبين الداعية الضرورية وان كان في الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول .
قوله تعالى هلم شهداكم هلم هنا اسم فعل بمعنى احضر وشهداكم مفعول به فان اسم الفعل يلزم ان يعمل عمل
مسماه من تعد ولزوم . واعلم ان هلم فيها لغتان لغة الحجازيين . ولغة التميميين . فاما لغة الحجازيين فانها فيها
بصيغة واحدة سوا اسندت لمفرد او مثنى او مجموع مذكر او مونث نحو يا هلم يا زيد يا زيدان يا زيدون يا هند
يا هندان يا هندات وهي على هذه اللغة عند النحاة اسم فعل لعدم تغيرها والتزمت العرب فتح الميم
على هذه اللغة وهي حركة بنا بنيت على الفتح تخفيفا واما لغة تميم وقد نسبها الليث الى بني سعد فتلحقها
الضماير كما تلحق ساير الافعال فيقال هلما هلموا هلمي هلممن . وقال الفرا يقال هلمين يا نسوة وهي
على هذه اللغة فعل صريح لا ينصرف هذا قول الجمهور . وقال بعضهم في فعليتها على هذه اللغة
وليس بشي والتزمت العرب ايضا فيها على لغة تميم فتح الميم اذا كانت مسندة لضمير الواحد المذكور ولم يجيزوا
ما اجازوا في رده وسلس الضم والكسر واختلف النحويون فيها هلم اهي بسيطة ام مركبة ثم القايلون بتركيبها
اختلفوا فيما ركبت منه . فجمهور البصريين على انها مركبة من ها التي للتنبيه ومن الميم امرا من لم يلم فلما ركبتا
حذفت الفها لكثرة الاستعمال وسقطت همزة الوصل للاستغنا عنها بحركة الميم المنقولة اليها لاجل الادغام
وادغمت الميم في الميم . وبنيت على الفتح . وقيل بل نقلت حركة الميم للام فسقطت الهمزة للاستغنا عنها
فلما جرها التي للتنبيه التقا ساكنان الها واللام من لم لانها ساكنة تقديرا ولم يعتدوا بهذه الحركة لان حركة
النقل عارضة فحذفت الفها لالتقا الساكنين تقديرا . وقيل بل حذفت الفها اولا لالتقا الساكنين وذلك
لانه لما جي بها مع الميم سقطت همزة الوصل في الدرج فالتقى ساكنان الها ولام الميم فحذفت الفها تبقى هلم
فنقلت حركة الميم الى اللام وادغمت . وذهب بعضهم الى انها مركبة من ها التنبيه ايضا ومن لم امرا من لم الله شعثه
اي جمعه والمعنى عليه في هلم لانه بمعنى اجمع نفسك الينا فحذفت الفها لكثرة الاستعمال وهذا اسهل جدا اذ ليس فيه الا
عمل واحد هو حذف الفها وهذا مذهب الخليل وسيبويه . وذهب الفرا الى انها مركبة من هل التي للزجر ومن ام
امرا من الام وهو القصد وليس فيه الا عمل واحد وهو نقل حركة الهمزة الى لام هل وقد رد كل واحد من هذه المذاهب
بما يطول ذكره وهل تكون متعدية بمعنى احضر ولازمة بمعنى اقبل . فمن جعلها متعدية اخذها من السلم وهو
الجمع ومن جعلها قاصرة اخذها من اللمم وهو الدنو والقرب فصل اعلم انه تبارك وتعالى لما نبه
باستدعا اقامة الشهدا من الكافرين ليظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه وقوله تعالى فان شهدوا فلا تشهد
معهم تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فانت لا تتبع اهواءهم
ثم زاد في تقبيح ذلك بانهم لا يومنون بالاخرة وكانوا ممن ينكر البعث والنشور ثم زاد في تقبيح ذلك فانهم يعدلون
بربهم فيجعلون له شركا سبحانه وتعالى عما يشركون علوا كبيرا قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الاية
لما بين تبارك وتعالى فساد قول الكفار ان الله حرم كذا وكذا اردفه ببيان الاشيا المحرمة عليهم قال الزمخشري
تعال من الخاص الذي صار عاما واصله ان يقول من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم قال القرطبي
وقوله تعالى قل تعالوا اتل اي تقدموا واقروا حقا يقينا ما اوحى الي ربي لا ظنا ولا كذبا ثم بين بعد ذلك فقال
تعالى ان لا تشركوا به شيا يقال للرجل تعال اي تقدم ويقال للمراة تعالي ويقال للاثنين والاثنتين تعاليا وللجماعة
الرجال تعالوا وللجماعة النسا تعالين قال الله تبارك وتعالى فتعالين امتعكن واسرحكن وجعلوا التقدم ضربا
من التعالي والارتفاع كان المامور بالتقدم في اصل هذا الموضع لهذا الفعل كانه كان قاعدا فقيل له تعال اي ارفع
شخصك بالقيام ثم اتسعوا فيه حتى جعلوه للواقف والماشي قاله الشجري قوله تعالى اتل ما حرم
ربكم عليكم في ما هذه ثلاثة اوجه اظهرها انها موصولة بمعنى الذي والعايد محذوف اي الذي حرم والموصول
في محل نصب مفعولا الثاني ان تكون مصدرية اي اتل تحريم ربكم وليس التحريم الا يتلى وانما يكون هو مصدر
واقع موقع المفعول به اي اتل محرم ربكم الذي حرمه هو . الثالث انها استفهامية في محل نصب بحرم بعدها وهي
معلقة لاتل والتقدير اتل اي شي حرم ربكم عليكم وهذا ضعيف لانه لا تعلق له الا افعال القلوب وما حمل
عليها فصل قال القرطبي رحمه الله هذه الاية امر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بان يدعوا
جميع الخلق الى سماع تلاوة وحي الله تعالى وهكذا يجب على من بعده من العلما ان يبلغوا الناس ويبينوا
لهم ما حرم عليهم مما احل قال الله تعالى لتبيننه للناس ولا تكتمونه . قال الربيع بن خثيم لجليس له ايسرك
ان تعرفني بصحيفة من النبي صلى الله عليه وسلم لم تفك ختمها قال نعم قال فاقروا قل تعالوا اتل ما حرم ربكم
الى اخر الثلاث ايات . قال كعب الاحبار هذه الاية مفتتح التوراة بسم الله الرحمن الرحيم قل تعالوا اتل

ماحرم

ما حرم ربكم عليكم الاية الكريمة وقال ابن عباس رضي الله عنهما هذه الايات المحكمات التي ذكرها الله تبارك
وتعالى في سورة ال عمران اجتمعت عليه شرايع الخلق ولم ينسخ منها قط في ملة وقد قيل انها العشر كلمات المنزلة
على سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وعليكم فيه وجهان احدهما انه متعلق بحرم وهو اختيار البصريين
والثاني انه متعلق باتل وهو اختيار الكوفيين يعني ان المسالة من باب الاعمال . وقد عرفت ان اختيار البصريين
اعمال الثاني واختيار الكوفيين اعمال الاول قوله تعالى ان لا تشركوا فيه اوجه احدها ان ان تفسيرية
لان تقدمها ما هو بمعنى القول لا حروفه ولا ناهية وتشركوا مجزوم بلا على النهي كقولك امرتك ان لا تذهب الى
زيد بالنصب والجزم ثم قال والجزم في هذه الاية الكريمة احب الى قوله تبارك وتعالى اوفوا الكيل
والميزان يعني بعطف هذه الجملة الامرية تقوى ما قبلها نهي ليناسب طرفا الكلام وهو اختيار الزمخشري ايضا
فانه قال وان في ان لا تشركوا مفسرة ولا للنهي قال بعد كلام . فان قلت اذا جعلت مفسرة لفعل التلاوة
وهو متعلق بما حرم ربكم عليكم وجب ان يكون ما بعده منهيا عنه محرما كله كالشرك وما بعده مما دخل عليه حرف
النهي بالا وامر قلت لما وردت هذه الاوامر مع النواهي وتقدمهن جميعا فعل التحريم واشتركن في الدخول تحت
حكمه علم ان التحريم راجع الى اضدادها وهي الاساة الى الوالدين وبخس الكيل والميزان وترك العدل في القول
ونكث العهد . قال ابو حيان رضي الله عنه وكون هذه الاشيا اشتركت في الدخول تحت حكم التحريم وكون التحريم
راجعا الى اضداد الاوامر بعيد جدا والغاز في المعاني ولا ضرورة تدعو الى ذلك قال شهاب الدين رحمه الله
ما استبعده ليس ببعيد واين الالغاز والتعامي من هذا الكلام حتى يرميه به . قال ابن الخطيب فان قيل قوله
تعالى ان لا تشركوا به شيا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما احتمله في قوله تبارك وتعالى ما حرم وذلك باطل لان ترك
الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعله حريما
منيعا وذلك بان يبينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتلو ما طلبه وعينه ربكم
وجعله حريما مضبوطا معينا وعلى هذا التقدير فالسوال زايل . الثاني ان الكلام تم وانقطع عند قوله تعالى
اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيا فان قيل قوله تعالى وبالوالدين احسانا معتبرا لقوله تعالى اتل ما حرم ربكم
عليكم فلزم ان يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل . قلنا لما اوجب الاحسان اليهما فقد حرم الاساة اليهما
والله تعالى اعلم . ثم قال ابو حيان واما عطف هذه الاوامر فيحتمل وجهين احدهما انها معطوفة لا على المناهي
قبلها فيلزم انسحاب التحريم عليها حيث كانت في حيز ان التفسيرية بل هي معطوفة على قوله تعالى تعالوا اتل ما حرم
ربكم عليكم امرهم اولا بامر يترتب عليه ذكر مناه ثم امرهم ثانيا باوامر وهذا معنى واضح . والثاني ان يكون الاوامر
معطوفة على المناهي وداخلة تحت ان التفسيرية ويصح ذلك على تقدير محذوف تكون ان مفسرة له وللمنطوق قبله
الذي دل على حذفه والتقدير وما امركم به لدلالة ما حرم عليه لان معنى ما حرم ربكم ما نهاكم ربكم عنه فالمعنى تعالوا
اتل ما نهاكم ربكم عنه وما امركم به واذا كان التقدير هكذا صح ان تكون ان تفسيرية لفعل النهي الدال عليه التحريم وفعل
الامر المحذوف الا ترى انه يجوز ان يقول امرتك ان لا تكرم جاهلا واكرم عالما اذ يجوز ان يعطف الامر على النهي
والنهي على الامر كما قال . يقولون لا تهلك اسا وتجمل . وهذا لا نعلم فيه خلافا بخلاف الجمل
المتباينة بالخبر والاستفهام والانشا فان جواز العطف فيها خلافا انتهى . الثاني ان تكون ان ناصبة ايضا
وهي وما في حيزها في محل نصب بدلا من العايد المحذوف اذ التقدير ما حرمه وهي في المعنى الذي قبله ولا على
هذين الوجهين زايدة لئلا يفسد المعنى كزيادتها في قوله تعالى ان لا يسجدوا ولئلا يعلم والتقدير حرم ربكم عليكم
ان تشركوا قال ابو حيان وهذا ضعيف لانحصار عموم المحرم في الاشراك اذ ما بعده من الامر ليس داخلا
في المحرم وما بعد الامر مما فيه لا يمكن ادعاء زيادة لا فيه لظهور ان لا فيه للنهي . ولما ذكر مكي كونها بدلا مما حرم
قال فان قلت هلا قلت هي التي تنصب الفعل فجعلت ان لا تشركوا بدلا مما حرم قلت وجب ان يكون لا تشركوا
ولا تقربوا ولا تقتلوا ولا تتبعوا السبل نواهي لانعطاف الاوامر عليها وهي قوله تعالى وبالوالدين احسانا
لان التقدير واحسنوا بالوالدين احسانا واوفوا واذا قلتم فاعدلوا وبعهد الله اوفوا فان قلت فما تصنع
بقوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه فيمن قرا بالفتح وانما يستقيم عطفه على ان لا تشركوا اذا
جعلت ان هي الناصبة حتى يكون المعنى اتل عليكم نفي الاشراك واتل عليكم هذا صراطي مستقيما قلت اجعل
قوله وان هذا صراطي مستقيما علة للاتباع بتقدير اللام كقوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله
احدا بمعنى وان هذا صراطي مستقيما . واعترض عليه ابو حيان بهذا السوال الاول وجوابه وهو فان
قلت هلا قلت هي الناصبة الى وبعهد الله اوفوا فقال ولا يتعين ان يكون جميع الاوامر معطوفة
على ما دخل عليه لا لانا بينا جواز عطف وبالوالدين احسانا على تعالوا وما بعده معطوف عليه ولا ه

يكون قوله وبالوالدين احسانا معطوفا على ان لا تشركوا ۔ الرابع ان تكون الناصبة وما في حيزها منصوبة على الاغراء بعليكم ويكون الكلام الاول قد تم عند قوله ربكم ثم ابتدأ عليكم ان لا تشركوا اي الزموا نفي الاشراك وعدمه وهذا وان كان ذكره جماعة كما نقله ابن الانباري ضعيف لتفكيك التركيب عن ظاهره ولانه لا يتبادر الى الذهن ۔ الخامس ان ها وما في حيزها في محل نصب او جر على حذف لام العلة والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا ۔ وعن معول عن ابي اسحق الا ان بعضهم استبعده من حيث ان ما بعده امر معطوف بالواو ومناهي معطوفة بالواو ايضا فلا يناسب ان يكون بيانا لما حرم اما الامر فمن حيث المعنى واما المناهي فمن حيث العطف ۔ السادس ان تكون هي وما بعدها في محل نصب باضمار فعل تقديره اوصيكم ان لا تشركوا لان قوله تعالى وبالوالدين محمول على اوصيكم بالوالدين احسانا وهذا مذهب ابي اسحق ايضا ۔ السابع ان تكون ان وما في حيزها في موضع رفع على انها خبر مبتدأ محذوف اي المحرم ان لا تشركوا والمتلو ان لا تشركوا الا ان زيادتها لئلا يفسد المعنى الثاني انها في محل رفع ايضا على الابتداء والخبر الجار قبله والتقدير عليكم عدم الاشراك ويكون الوقف على قوله ربكم كما تقدم في وجه الاعراب ۔ هذا مذهب ابن الانباري فانه قال ويجوز ان يكون في موضع رفع كما تقول عليكم الصيام والحج ۔ التاسع ان يكون في موضع رفع بالفاعلية بالجار قبلها وهو ظاهر قول ابن الانباري المتقدم والتقدير استقر عليكم عدم الاشراك ويكون الوقف على قوله ربكم كما تقدم في وجه الاعراب هذا مذهب ابن الانباري فانه قال ويجوز ان يكون في موضع رفع وقد تحصلت في محل ان لا تشركوا ثلاثة اوجه الرفع والنصب والجر فالجر من وجه واحد وهو ان يكون على حذف الجر على مذهب الخليل والكسائي ۔ والرفع من ثلاثة اوجه والنصب من ستة اوجه فمجموع ذلك عشرة اوجه تقدم تحريرها ۔ وشيئا فيه وجهان ۔ احدهما انه مفعول ۔ والثاني انه مصدر اي اشراكا اي شيئا من الاشراك وقوله تعالى وبالوالدين احسانا تقدم تحريره في سورة البقرة **قوله تعالى** وبالوالدين احسانا الاحسان الى الوالدين برهما وحفظهما وامتثال امرهما وازالة الرق عنهما واحسانا نصب على المصدر وناصبه فعل مضمر من لفظه تقديره واحسنوا بالوالدين احسانا **قوله تعالى** من املاق من سببية متعلقة بالفعل المنهي اي لا تقتلوا اولادكم لاجل الاملاق والاملاق الكفر في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ۔ وقيل الجوع بلغة لخم نقله مورخ ۔ وقيل الاسراف املق اي اسرف في نفقته ۔ قاله محمد بن نعيم اليزيدي ۔ وقيل الانفاق املق ماله انفقه قاله المنذر بن سعيد ۔ والاملاق الافساد ايضا ۔ قاله شمر واملق يكون متعديا املق الرجل اذا افتقر فهو قاصر واملق ما ملك الدهر اي افسده ۔ وانشد النضر بن شميل على ذلك قول اوس بن حجر

۔ ولما رايت العدم قيد نائلي ۔ واملق ما عندي خطوب تعليل ۔

اي مذهب المال سلب ما عندي اي ذهبت به ومعنى الاية الكريمة لا تقتلوا اولادكم خشية العيلة وفي هذه الاية الكريمة نحن نرزقكم واياهم فضل التفنن في البلاغة ۔ واحسن منه ان يقال الظاهر من قوله من املاق حصول الاملاق للوالد لا توقعه وخشيته فبدأ اولا بالعدة برزق الاباء بشارة لهم بزوال ما هم فيه من الاملاق ۔ واما في اية سبحان الذي اسرى بعبده فظاهرها انهم موسرون وانما يخشون حصول واما قال خشية املاق وانما يخشى الامور المتوقعة فبدأ فيها بضمان رزقهم فلا معنى لقتلكم اياهم فهذه الاية تفيد النهي للاباء عن قتل الاولاد وان كانوا متلبسين بالفقر والاخرى عن قتلهم وان كانوا موسرين ولكن يخافون وقوع الفقر وافادة معنى جديد اولى من ادعا كون الايتين بمعنى واحد للتاكيد **فصل** قال القرطبي رحمه الله استدل بعضهم بهذه الاية الكريمة على منع العزل لان قتل الاولاد رفع للموجود والعزل منع لاصل النسل فتشابها الا ان قتل النفس اعظم وزرا واقبح فعلا ولذلك قال بعض العلما انه يفهم من قوله عليه الصلاة والسلام لا عليكم في العزل الوأد الخفي الكراهة لا التحريم وقال به جماعة من الصحابة وغيرهم رضي الله عنهم ۔ وقال باباحته ايضا من الصحابة والتابعين والفقها رضي الله عنهم لقوله عليه الصلاة والسلام لا عليكم ان تفعلوا فانما هو القدر اي ليس عليكم جناح في ان لا تفعلوا ۔ وقال جابر رضي الله عنه كنا نعزل والقران ينزل لو كان شي منهيا عنه لنهانا عنه القران اي لا تقربوا ظاهرها وباطنها لقولك ضربت زيدا ما ظهر منه وما بطن ويجوز ان يكون من بدل البعض من الكل ومنها متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل ظهر وحذفها بعد قوله بطن لدلالة قوله منها في الاول قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كانوا يكرهون الزنا علانية وسرا وقال الضحاك ما ظهر الخمر وما بطن الزنا والاولى انه يجري النهي على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها ولا يخص بنوع معين **قوله تعالى** ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فقوله الا بالحق في محل نصب على الحال من فاعل تقتلوا اي لا تقتلوا الا متلبسين بالحق ويجوز ان يكون وصفا لمصدر محذوف اي الا قتلا متلبسا بالحق **فصل** والقتل بالحق هو ان يكون القتل الى القصاص او الردة او الزنا كما جاء مبينا في السنة قال القرطبي رحمه الله وتارك الصلاة ومانع الزكاة وقد قتل الصديق مانع الزكاة

وقال

وقال تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم **قوله تعالى** ولا تقتلوا هذه مشبهة بذكر الخاص بعد العام اعتناء بشانه لان الفواحش يندرج فيها قتل النفس حرمها هذه استنحطا ماله وتهويلا ولانه قد استثني منه في قوله الا بالحق ولو لم يكن هذا الخاص لم يصح الاستثنا من عموم الفواحش لو قيله في غير القران العظيم لا تقربوا الفواحش الا بالحق لم يكن شيا **قوله تعالى** ذلكم وصاكم به في محله قولان احدهما انه مبتدأ والخبر الجملة الفعلية بعده ۔ والثاني انه في محل نصب بفعل مقدر من معنى الفعل المتاخر عنه وتكون المسالة من باب الاشتغال والتقدير الزمكم او كلفكم ذلك ويكون وصاكم به مفسرا لهذا العامل المقدر كقوله تعالى والظالمين اعد لهم عذابا اليما وناسب قوله تعالى لعلكم تعقلون لان مناط التكليف والوصية هذه الاشيا المذكورة **قوله تعالى** ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن هذا استثنا مفرغ اي لا تقربوا الا بالخصلة الحسنى فيجوز ان يكون حالا وان يكون نعت مصدر وا تي بصيغة التفضيل تنبيها على انه يتحرى في ذلك ويفعل الاحسن ولا يكتفى بالحسن **قوله تعالى** حتى يبلغ هذه غاية من حيث المعنى لان المعنى احفظوا ماله حتى يبلغ فاذا بلغ فادفعوه اليه وليس ذلك مرادا قال القرطبي وليس بلوغ الاشد مما يبيح به قرب ماله بغير الاحسن لان الحرمة في حق البالغ ثابتة وخص اليتيم بالذكر لانه خصه الله تعالى والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن على الابد حتى يبلغ اشده وفي الكلام حذف تقديره فاذا بلغ اشده واونس منه الرشد فادفعوا اليه ماله ۔ والاشد اختلف النحويون فيه على خمسة اوجه فقال الفرا هو جمع لا واحد له والاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد ۔ وقيل هو مفرد لا جمع نقل ابن الانباري ذلك عن بعض اهل اللغة وانه بمنزلة الانك ۔ ونقل ابو حيان عنه ان هذا الوجه مختار في اخرين ثم قال وليس بمختار لفقدان افعل في المفردات وصفا وفيه جمع شدة ونعلة تجمع على افعل كنعمة وانعم قاله ابو الهيثم قال وكان الها في الشدة والنعمة لم تكن في الحرف اذا كانت زائدة وكان الاصل نعم وشد فجمعا على افعل كما قالوا رجل وارجل وقدح واقدح وضرس واضرس ۔ وقيل هو جمع شد بفتحها وهو محتمل والمراد هنا بلوغ الاشد بلوغ الحلم في قول الاكثر لانه مظنة ذلك وقيل هو مبلغ الرجال من الجهالة والمعرفة وقيل هو ان يبلغ خمسة عشر الى ثلاثين ۔ وقيل ان يبلغ ثلاثة وثلاثين وقيل اربعين وقيل ستين وهذه لا تليق بهذه الاية الكريمة انما يليق بقوله تعالى حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة وتقدم منه طرف في النسا والاشد مشتق من الشدة وهي القوة والجلادة ۔ وانشد الفرا رحمه الله

۔ قد ساد وهو فتى حتى اذا بلغت ۔ اشده وعلا في الامر واجتمعا ۔

وقال الاخر في ذلك

۔ عهدي به شد النهار كانما ۔ خضب البنان وراسه والعظلم ۔

قوله تعالى واوفوا الكيل والميزان هما الالة التي يكال بها ويوزن واصل الكيل المصدر ثم اطلق على الالة والميزان مفعال من الوزن لهذه الالة كالمصباح والمقياس لما يستصبح به والقياس بما يقاس به واصل ميزان موزان نقلبت ما قبلها مسقات وقد تقدم في البقرة وبالقسط حال من فاعل اوفوا اي اوفوهما مقسطين اي متلبسين بالقسط ويجوز ان يكون حالا من المفعول اي اوفوا المكيال والميزان ملتبسين بالقسط اي تامين والقسط العدل ۔ وقال ابو البقاء والكيل هنا مصدر في معنى المكيل وكذلك الميزان ويجوز ان يكون فيه حذف مضاف تقديره مكيل الكيل وموزون الميزان ولا حاجة الى ما ادعاه من وقوع المصدر موقع اسم المفعول ولا من تقديره المضاف لان المعنى صحيح بدونهما وايضا فهذان ليسا مصدرا الا انه لعضد قوله ما قاله الواحدي فانه قال والميزان اي وزن الميزان لان المراد تمام الميزان كما انه قال واوفوا الكيل ولم يقل المكيال فهو من باب حذف المضاف انتهى اي والظاهر عدم الاحتياج الى ذلك وكانه لم يعرف ان الكيل يطلق على نفس المكيال حتى يقول الكيل ولم يقل المكيال **قوله تعالى** لا نكلف نفسا معترض بين هذه الاوامر واعلم ان كل شي بلغ تمام الكمال فقد وفا وتم يقال درهم واف وكيل واف وفي حقه ووفيته اذا اتممته واوفى الكيل اتمه ولم ينقص منه شيا وكذلك وفا الميزان وقوله تعالى بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فيه فان قيل اوفوا الكيل والميزان هو عين القسط فما فائدة التكرير فالجواب ان الله تبارك وتعالى امر المعطي بايفا ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب زيادة ولما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها الواجب في ايفا الكيل والوزن هو القدر الممكن ۔ اما التحقيق فغير واجب ۔ قال القرطبي رحمه الله تعالى في موطا مالك رضي الله عنه عن يحيى بن سعيد انه بلغه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ما ظهر الغلول في قوم الا القي في قلوبهم الرعب ولا فشا الزنا في قوم الا كثر فيهم الموت ولا نقص قوم المكيال والميزان الا قطع عنهم الرزق ولا حكم قوم بغير الحق الا فشا فيهم الدم ولا ختر قوم العهد الا سلط عليهم العدو **فصل** قال القرطبي رحمه الله تعالى اذا كان الله تعالى خفف عن المكلف هذا التخفيف مع انه هو التضييق مقدر له فكيف يتوهم متوهم انه تبارك وتعالى يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا ان الله تعالى خلق الكفر فيه ويريده منه عليه ويخلق فيه

القدرة للوجه له وهو بهناه عنه فهل تنبالها لم يجز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد وجوابه المعارضة بمسئلة العلم والداعي **قوله تعالى** وإذا قلتم فاعدلوا جملة المفسرون على أداء الشهادة والأمر والنهي قال القاضي وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كما يفصل بالقول من الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه بالعدل من غير زيادة في الإيذاء والإيحاش ونقصا عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل لا يزيد فيها ولا ينقص منها وتبليغ الرسالات عن الناس وحكم الحاكم ثم إنه تبارك وتعالى بين أنه يجب أن يستوي فيه بين القريب والبعيد فقال تعالى ولو كان ذا قربى لأن المقصود منه رضوان الله تعالى وذلك لا يختلف بالقرب والبعد ولو كان المقول له والمقول عليه **قوله تعالى** وبعهد الله يجوز أن يكون من باب إضافة المصدر لفاعله أي بما عاهدكم الله عليه وأن تكون الإضافة لمجرد البيان أضيف إلى الله تعالى من حيث إنه الآمر بحفظه والمراد به العهد الواقع بين الاثنين فإن قيل ما السبب في أن ختم الآية الكريمة بقوله تعالى تذكرون وخاتمة الأولى تعقلون فالجواب لأن الأربعة خفية تحتاج إلى إعمال فكر ونظر حتى يقف متعاطيها ويفهمها فكذلك ختمت بالتعقل وتذكرون حيث وقع بقراءة الأخوان وعاصم في رواية حفص بالتخفيف والباقي بالتشديد والأصل تتذكرون فمن خفف حذف التاءين وهل هي تاء المضارعة أو تاء التفعل خلاف مشهور ومن ثقل أدغم التاء في الذال **قوله تعالى** وأن هذا قرأ الأخوان بكسر إن على الاستئناف ويكون اتل بمعنى أقول إن هذا وفاتبعوه جملة معطوفة على الجملة قبلها وهذه الجملة الاستئنافية تفيد التعليل لقوله تعالى فاتبعوه ولذلك استشهد بها الزمخشري على ذلك كما تقدم فعلى هذا يكون الكلام في فاتبعوه كالكلام فيما في قراءة غيرهما وسيأتي في قراءة ابن عامر وأن بفتح الهمزة وتخفيف النون والباقون بالفتح والتشديد فأما قراءة الجماعة ففيها أربعة أوجه أحدها وهو الظاهر أنها في محل نصب نسقا على ما حرم واتل أن هذا صراطي مستقيما وهذا قول الفراء بفتح أن مع وقوع اتل عليها يعني اتل عليكم أن هذا صراطي مستقيما الثاني أنها منصوبة المحل نسقا على ألا تشركوا إذا قلنا بأن أن مصدرية وأنها وما بعدها بدل لا مما حرم قاله الحوفي الثالث أنها على إسقاط حرف لام العلة أي ولأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله تبارك وتعالى وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا قال أبو علي من فتح أن فقياس قول سيبويه رحمه الله تعالى أنه حملها على فاتبعوه والتقدير ولأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه والتقدير أن هذه أمتكم أمة واحدة وقال في قوله تعالى وأن المساجد لله ولأن المساجد لله كالعضهم وقد صرح بهذا الكلام في نظير هذا التركيب كقوله تبارك وتعالى لإيلاف قريش إيلافهم فليعبدوا والفاء على هذا في قولك زيد فاضرب وبزيد فامرر وتقدم تقريره في البقرة قال الفارسي قياس قول سيبويه في فتح الهمزة أن تكون الفاء زائدة كهي في زيد فاضرب قال شهاب الدين رحمه الله تعالى لا يجوز زيادتها في مثل هذا وإنما أراد أبو علي بنظيرها في مجرد الزيادة وإن لم يقل به غيره الرابع أنها في محل جر نسقا على الضمير المجرور في به أي ذلكم وصاكم به وبأن هذا وهو قول الفراء أيضا ورده أبو البقاء بوجهين أحدهما العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار والثاني يصير المعنى وصاكم باستقامة الصراط وهذا فاسد قال شهاب الدين رحمه الله والوجهان مردودان أما الأول فليس من باب العطف على الضمير من غير إعادة الجار لأن الجار هنا في قوة المنطوق به وإنما حذف لأنه يطرد حذفه مع أن وأن لطولها بالصلة وكذلك كان في مذهب الجمهور أنها في محل جر بعد حذفه لأنه كالموجود ويدل على ما قلناه ما قال الحوفي قال وحذفت الفاء لطول الصلة وهي مرادة ولا يكون في هذا عطف مظهر على مضمر لإرادتها وأما الثاني فالمعنى صحيح غير فاسد لأن معنى توصيتنا باستقامة مبالغة في اتباعه وأما قراءة ابن عامر فالفاء زائدة فيها مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن أي وأنه كقوله تعالى أن الحمد لله وقول الأعشى

في فتية كسيوف الهند قد علموا … أن هالك ما يحفى وينتعل

وحينئذ ففيها الأربعة أوجه المتقدمة المذكورة في المشددة وقرأ ابن عامر وابن كثير سراطي بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافية وفي مصحف عبد الله وهذا صراطي بدون أن وهذا صراط ربك **قوله تعالى** فاتبعوه ولا تتبعوا السبل أي الطرق المختلفة التي هذا هذا الطريق مثل اليهودية واليهودية والنصرانية وسائر الملل وقيل الأهواء والبدع فتفرق بكم عن سبيله فتقعوا في الضلالات روى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا عن يمينه وخط عن شماله خطوطا ثم قال هذا في سبيل الله وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعوا إليه ثم تلا وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شيء في جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار **قوله تعالى** فتفرق منصوب بأن بعد الفاء في جواب النهي والجمهور على فتفرق بتاء خفيفة والبزي بتشديدها فمن خفف حذف إحدى التاءين ومن شدد أدغم وتقدم هذا في تذكرون وبكم يجوز أن يكون مفعولا

به في المعنى أي ليفرقكم ويجوز أن يكون حالا أي وأنتم معها لقول القائل في ذلك … يدوس بنا الجماجم والتريبا وختم هذه الآية بالتقوى وهي اتقاء لمناسبة الأمر باتباع الصراط فإن من اتبعه وقى نفسه الصراط

فصل

قال القرطبي رحمه الله تعالى في هذه الآية الكريمة وهذه آية عظيمة عطفها على ما تقدم فإنه لما نهى وأمر حذر هنا عن اتباع غير سبيله فأمر فيها باتباع والصراط الطريق الذي هو دين الإسلام مستقيما نصب على الحال ومعناه مستويا قويما لا اعوجاج فيه وقد بينه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وتشعب منه طرق فمن سلك الجادة نجا ومن خرج إلى تلك الطرق أفضت به إلى النار قال تبارك وتعالى فلا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله أي تميل هذا ذكره تقدم ولكن هنا بزيادة يوما روى بن مسعود رضي الله عنه قال خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما خطا ثم قال هذا سبيل ثم خط خطوطا عن يمينه وشماله ثم قال هذه سبيل على كل سبيل منها شيطان يدعوا إليه ثم قرأ هذه الآية الكريمة وأخرجه بن ماجة وهذه السبل تعم اليهودية والنصرانية والمجوسية وسائر أهل الملل والبدع والضلالات من أهل الأهواء والشذوذ في الفروع وغير ذلك من أهل التعمق في الجدل في الخوض في الكلام وهذه عرض للزلل قاله بن عطية **قوله تعالى** ثم آتينا موسى الكتاب الآية الكريمة أصل ثم المهلة في الزمان وقد يأتي إلى المهلة في الإخبار وقال الزجاج هو معطوف على اتل وقيل هو معطوف على قل أي على إضمار قل أي قل ثم آتينا وقيل تقديره ثم أخبركم آتينا وقال الزمخشري عطف على وصاكم به قال فإن قلت كيف صح عطفه عليه بثم والإيتاء قبل التوصية به من قريب قلت هذه التوصية قديمة لم تزل يتواصاها كل أمة على لسان نبيها فكأنه قيل ذلكم وصاكم به يا بني آدم قديما وحديثا ثم أعظم من ذلك أنا آتينا موسى الكتاب وقيل هو معطوف على ما تقدم قبل شرط السورة من قوله تعالى ووهبنا له إسحق وقال بن عطية رحمه الله تعالى مهلتها في ترتيب القول الذي أمر محمد صلى الله عليه وسلم كأنه قال ثم مما وصينا أنا آتينا موسى الكتاب ويدعوا إلى ذلك أن موسى عليه الصلاة والسلام متقدم بالزمان على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وقال بن القشيري في الكلام محذوف تقديره ثم كنا قد آتينا موسى الكتاب قبل إنزالنا القرآن العظيم على محمد صلى الله عليه وسلم وقال أبو حيان والذي ينبغي أن يستعمل للعطف كالواو من غير اعتبار مهلة وبذلك قال بعض النحويين قال شهاب الدين وهذه استراحة وأيضا لا يلزم من انتفاء المهلة انتفاء الترتيب وكان ينبغي أن يقول من غير اعتبار ترتيب ولا مهلة على أن الغرض في هذه الآية الكريمة عدم الترتيب في الزمان **قوله تعالى** تماما يجوز أن يكون فيه خمسة أوجه أحدها أنه مفعول من أجله أي لأجل تمام نعمتنا الثاني أنه حال من الكتاب أي حال كونه تماما الثالث أنه نصب على المصدر لأنه بمعنى آتيناه إيتاء تمام لا نقصان الرابع أنه حال من الفاعل أي متممين الخامس أنه مصدر منصوب بفعل مقدر من لفظه ويكون مصدرا على حذف الزوائد والتقدير أتممناه إتماما وعلى الذي متعلق بتماما أو بمحذوف على أنه صفة لهذا إذا لم يجعل مصدرا مؤكدا وإن جعل تعين جعله صفة وأحسن فيه وجهان أظهرهما أنه فعل ماض واقع صلة للموصول وفاعله مضمر يعود على سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام قال أبو عبيدة على كل من أحسن أي تممنا فضيلة موسى عليه الصلاة والسلام بالكتاب على المحسنين أي أظهرنا فضله عليهم وقيل على المحسنين من قومه على أحسن من قومه وكان فيهم محسن ومسيء ويدل عليه قراءة بن مسعود رضي الله عنه وعلى الذين أحسنوا وقيل كل من أحسن أي الذي أحسنه سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام من العلم والحكمة أو الإحسان في الطاعة والعبادة وتبليغ الرسالة وقيل الذي عنا به عما عليه سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وأتقنه أي تماما على الذي أحسنه موسى عليه الصلاة والسلام والثاني أن أحسن على وزن أفعل كأفضل وأكرم واستغني بوصف الموصول على صلته وذلك أن الموصول متى وصف بمعرفة نحو مررت بالذي أخيك أو بما يقارب المعرفة نحو مررت بالذي خير منك وبالذي أحسن جاز ذلك واستغني بوصف الموصول عن صلته وهو مذهب الفراء رحمه الله تعالى وأنشد قوله

حتى إذا كانا هما اللذين … مثل الجديلين المحملين

بنصب مثل على أنه صفة للذين المنصوب على خبر كان ويجوز أن يكون الذي مصدرية وأحسن فعل ماض صلتها والتقدير تماما على إحسانه أي إحسان الله تعالى إليه وإحسان سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام إليهم وهو رأي يونس والفراء كقول القائل في ذلك

فثبت الله ما آتاك من حسن … في المرسلين ونصرا كالذي نصروا

وقد تقدم تحقيق هذا وفتح نون أحسن قراءة العامة وقرأ يحيى بن يعمر وبن أبي برفعها وفيها وجهان أظهرهما أنه خبر مبتدأ محذوف أي على الذي هو أحسن فحذف العائد وإن لم تطل الصلة فهي شاذة من جهة

ذلك وقد تقدم تحقيقه عند قوله تعالى ما بعوضة فما فوقها فيمن رفع بعوضة . الثاني ان يكون الذي واقعا موقع
الذين واصل احسنوا احسنوا بواو الضمة حذفت الواو واحتزي بحركة ما قبلها . قال التبريزي رحمه الله تعالى
وانشد في ذلك فقال . فلو ان الاطبا كان حولي . وكان مع الاطبا الاساة . وقول الاخر في هذا البيت
اذا ما شاء ضروا من ارادوا . ولا يالوهم احدا ضرارا . وقول الاخر في ذلك
شبوا على المجد وشابوا واكتهل . يريد اكتهلوا فحذف الواو وسكن الحرف قبلها
وقد تقدم اخر هذه في غضون هذا الكتاب . ولكن جماهير النحاة تخص هذا لضرورة الشعر . وتفصيلا وما
عطف عليه منصوب على ما ذكر في تماما والمعنى بيانا لكل شي يحتاج اليه من شرايع الدين وهدى ورحمة هذا في
صفة التورية الشريفة لعلهم بلقاء ربهم يومنون . قال ابن عباس رضي الله عنهما كي يومنوا بالبعث ويصدقوا
بالثواب والعقاب . قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الاية الكريمة يجوز ان يكون كتاب وانزلناه
مبارك اخبارا عن اسم الاشارة عند من يجيز تعدد الخبر مطلقا او بالتاويل عند الوصف غير الصريح على
الوصف الصريح وقد تقدم ذلك في السورة التي قبلها في قوله سبحانه وتعالى يحبهم ويحبونه . قال ابو البقا ولو
كان قرا مباركا بالنصب على الحال لجاز ولا حاجة الى مثل هذا وقدم الوصف بالانزال لان الكلام مع منكري
ان الله تبارك وتعالى ينزل على البشر كتابا او يرسل رسولا واما وصفه بالبركة فهو امر متراخ عنهم وجي بصفة
الانزال جملة فعلية اسند الفعل فيها الى ضمير المعظم نفسه مبالغة في ذلك بخلاف ما لو جي بها اسما مفردا
والمراد بالكتاب القران العظيم ووصفه بالبركة اي لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين والمراد كثير الخير والنفع
فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون قيل اتقوا مخالفته رجا الرحمة وقيل اتقوا لترحموا اي ليكون الغرض بالتقوى رحمة
الله تعالى قوله تعالى ان تقولوا فيه وجهان احدهما انه مفعول من اجله . قال ابو حيان والعامل
فيه انزلناه مقدرا مدلولا عليه بنفس انزلناه الملفوظ به لئلا يلزم الفصل بين العامل والمعمول به باجنبي
وذلك ان مبارك اما صفة واما خبر وهو اجنبي بكل من التقديرين وهذا الذي منعه هو ظاهر قول الكسائي
والفرا والثاني انه مفعول والعامل فيه واتقوا اي واتقوا قولكم كيت وكيت وقوله تعالى لعلكم ترحمون معترض
جار مجرى التعليل وعلى كونه مفعولا من اجله يكون تقديره عند البصريين على حذف مضاف تقديره
كراهة ان تقولوا . وعند الكوفيين يكون تقديره الا ان تقولوا قال الكسائي والفرا والتقدير انزلناه لان لا
تقولوا ثم حذف الجار وحرف النهي كقوله تبارك وتعالى يبين الله لكم ان تضلوا وكقوله تعالى رواسي ان
تميد بكم اي ان لا تميد بكم . وهذا نظر عندهم في هذا النحو وقد تقدم ذلك مرارا . وقرا الجمهور تقولوا بتا الخطاب
وقرا ابن محيصن يقولوا بيا الغيبة . ومعنى الاية الكريمة ان يقولوا يا اهل الكتاب انزل الكتاب وهو التوراة
والانجيل على طايفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى قوله تعالى وان كنا مخففة من الثقيلة
عند البصريين وهي ها هنا مهملة . وكذلك وليها الجملة الفعلية وقد تقدم تحقيق ذلك وان الكوفيين
يجعلونها بمعنى ما النافية واللام بمعنى الا . والتقدير ما كنا عن دراستهم الا غافلين . وقال الزجاج
بمثل ذلك فهي نحو الكوفيين . وقال القرطبي ان بمعنى قد واللام زايدة . وقال الزمخشري بعد
ان قدر مذهب البصريين كما قدمنا والاصل انه كنا عن عبادتهم فقدر لها اسما محذوفا هو ضمير الشان
كما يقدر النحويون ذلك في ان بالفتح اذا خففت . وهذا يخالف لنصوصهم . وذلك انهم نصوا على ان ان
بالكسر اذا خففت ووليها الجملة الفعلية الناسخة فلا عمل لها لا في ظاهر ولا في مضمر . وعن دراستهم متعلق
بخبر كنا وهو غافلين وفيه دلالة على بطلان مذهب الكوفيين في زعمهم ان اللام بمعنى الا ولا يجوز
ان يعمل ما بعد الا فيما قبلها . وكذلك ما هو بمعناها . قال ابو حيان وكلهم ان يجعلوا عنها متعلقا بمحذوف
وتقدم خلاف ابي علي في ان هذه اللام ليست لام الابتدا بل لام اخرى ويدل ايضا على ان اللام لام
ابتدا لزمت للفرق فجاز ان يتقدم معمولها قبلها لما وقعت في غير ما هو لها اصل كما جاز ذلك ايضا في
ان زيدا طعامك لاكل حيث وقعت في غير ما هو لها اصل ولم يجز ذلك فيها اذا وقعت فيما هو لها اصل وهو
دخولها على المبتدا . قال ابو البقا واللام في الغافلين عوض او فارق بين ان وما قال شهاب الدين
قوله عوض عبارة غريبة واكثر ما يقال انها عوض عن التشديد الذي ذهب من ان وليس بشي . فصل
قال المفسرون رحمهم الله تعالى ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية
والاصل وانه كنا عن دراستهم غافلين والمعنى اثبات الحجة عليهم بانزال القران عليهم وقوله تعالى وان
كنا عن دراستهم غافلين والمعنى اثبات الحجة عليهم بانزال القران عليهم اي لا نعلم ما هي انا كنا بهم
لبس بلغتنا قوله تعالى او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم اي لئلا تقولوا او تحتجوا

بذلك ثم انه قطع احتجاجهم بهذا فقال تعالى فقد جاكم بينة من ربكم وهو القران العظيم بينة فيما يعلم
سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفايدة وصح هذا العطف ومعنى رحمة اي نعمة في الدين
قوله تعالى فقد جاكم جواب الشرط مقدر فقدره الزمخشري ان صدقتم فيما كنتم تعدون من انفسكم
فقد جاكم قال وهو من حسن المحذوف وقدره غيره ان كنتم كما تزعمون انكم اذا انزل عليكم كتاب
تكونون اهدى من اليهود والنصارى فقد جاكم ولم يونث الفعل لان التانيث مجازي وللفصل بين المفعول
وبين ربكم يجوز ان يتعلق بجاكم وان يتعلق بمحذوف على انه صفة لبينة وقوله وهدى ورحمة محذوف
منهما من ربكم قوله تعالى فمن اظلم انها جملة مستقلة . وقال بعضهم هي جواب شرط مقدر
تقديره فان كذبتم فلا احد اظلم منكم . والجمهور على كذب مشددا وبايات الله متعلق به . وقرا يحيى
ابن وثاب وابن عبلة كذب بالتخفيف وبايات الله يجوز ان يكون مفعولا وان يكون حالا اي كذب ومعه ايات
الله وصدف مفعول محذوف اي وصدف عنها غيره والمراد تعظيم كفر من كذب بايات الله وصدف عنها اي منع
لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب
وهو كقوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب قوله تعالى هل ينظرون
الا ان تاتيهم الملايكة الاية الكريمة لما بين انه انما انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا يومنون
البتة وشرح احوالا توجب الياس عن دخولهم في الايمان فقال سبحانه وتعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة
اي بالعذاب او عند الموت لقبض ارواحهم ونظير هذه الاية في سورة البقرة هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل من الغمام وهل استفهام معناه النفي ومعنى ينظرون ينتظرون . والتقدير انهم لا يومنون بك الا اذا
جاهم احد هذه الامور الثلاثة قوله تعالى او ياتي ربك تقدم انه على حذف مضاف وقرا
الاخوان الا ان ياتيهم الملايكة بيا منقوطة من تحت لان التانيث مجازي وهو نظير فناداه الملايكة وقرا
ابو العالية وابن سيرين او تاتي بعض بالتانيث كقوله تعالى يلتقطه بعض السيارة . فان قيل او ياتي
ربك هذا يدل على جواز المجي والغيبة على الله تعالى . والجواب من وجوه الاول ان هذا حكاية عن الكفار
واعتقاد الكافر ليس بحجة . والثاني ان هذا مجاز ونظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد . والثالث
قيام الدلايل القاطعة ان المجي والغيبة على الله محال واقربها قول سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام
في الرد على عبدة الكواكب لا احب الافلين . فان قيل قوله تعالى او ياتي ربك لا يمكن حمله على اتيان امر من
اثار قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او ياتي بعض ايات ربك مكررا فوجب حمله على ان
المراد اتيان الرب . قلت الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون حجة . وقيل ياتي
ربك بلا كيفية لفصل القضا يوم القيمة لقوله سبحانه وتعالى وجاء ربك والملك صفا صفا . قال ابن عباس
رضي الله عنهما ياتي امر ربك فيهم بالقتل وغيره . وقيل ياتي ربك بالعذاب . وقيل هذا من المتشابه الذي
لا يعلم تاويله الا الله او ياتي بعض ايات ربك وهي المعجزات القاهرات قوله تعالى يوم ياتي بعض
ايات ربك الجمهور على نصب يوم وناصبه بعد لا وهذا على احد الاقوال الثلاثة في لا وهي انها يتقدم
معمول ما بعدها قبلها مطلقا او لا يتقدم مطلقا . ويفصل في الثالث بين ان يكون جواب قسم فيمتنع او لا
فيجوز . وقرا زهير الفرقبي يوم بالرفع وهو مبتدا وخبره الجملة بعده والعايد منها اليه محذوف
اي لا ينفع فيه وقرا الجمهور ينفع بالياء من تحت وقرا ابن سيرين بالتا من فوق . قال ابو حاتم ذكر انه
غلط . قال شهاب الدين لان الفعل مسند لمذكر وجوابه انه لما اكتسب بالاضافة التانيث اجري عليه
حكمه كقوله في ذلك . وتشرق بالامر الذي قد اذعته . كما شرقت صدر القناة من الدم
وقد تقدم هذا اول السورة . وانشد سيبويه . مشين كما اهتزت رماح تسفهت . اعاليها مر الرياح النواسم
وقيل لان الايمان بمعنى العقيدة فهو كقولهم . اتته كتابي فاحتقرها . اي صحيفتي ورسالتي قال
النحاس في هذا شي دقيق ذكره سيبويه لان الايمان والنفس كل منهما يشتمل على الاخر فانث الايمان
اذ هو من النفس وبها . وانشد سيبويه مشين كما اهتزت البيت . قال الزمخشري في هذه القراة
يكون الايمان مضافا الى ضمير الذي هو بعضه كقولهم ذهب بعض اصابعه . قال ابو حيان وهو غلط
لان الايمان ليس بعضا من النفس . قال شهاب الدين وقد تقدم انفا ما يشهد بصحة هذه العبارة
من كلام النحاس في قوله عن سيبويه وذلك ان الايمان والنفس كل منهما مشتمل على الاخر فانث الايمان وهو
من النفس وبها فلا فرق بين هاتين العبارتين اي لا فرق بين ان يقول هو منها وبها او هو بعضها والمراد في
العبارتين المجاز فصل اجمعوا على ان المراد بهذه الاية الكريمة علامة القيمة عن البرا بن عازب

رضي الله عنهما قال كنا نتذاكر الساعة تقوم إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لما تذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال إنها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات الدخان ودابة الأرض وخسفا بالمشرق وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ونار تخرج من عدن ٭ وروى إبراهيم رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعين وذلك حين لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا ٭ وروى أبو موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يد الله بسيطتان لمسيء الليل ليتوب بالنهار ولمسيء النهار ليتوب بالليل حتى تطلع الشمس من مغربها ٭ وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله تعالى عليه ٭ وعن زر بن حبيش رضي الله عنه قال أتيت صفوان بن العسال المرادي رضي الله تعالى عنه فذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى جعل بالمغرب بابا مسيرة عرضه سبعون عاما لا يغلق حتى تطلع الشمس من قبله وذلك قول الله عز وجل يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا ٭ وروى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث إذا خرجن لم ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا الدجال والدابة وطلوع الشمس من المغرب

قوله تعالى لم تكن آمنت من قبل في هذه الجملة ثلاثة أوجه ٭ أحدها أنها في محل نصب نعتا لنفسا وفصل بالعامل وهو إيمانها وموصوفها لأنه بأجنبي إذ قد اشترك الموصوف الذي هو المفعول والفاعل في العامل وعلى هذا يجوز ضرب هندا غلامها القرشية وقوله أو كسبت عطف على لم تكن آمنت وفي هذه بحوث حسنة تتعلق بعلم العربية وعليها يبنى مسائل من أصول الدين وذلك أن المعتزلي يقول بمجرد الإيمان الصحيح لا يكفي بل لا بد من انضمام عمل يقترن به ويصدقه واستدل بظاهر الآية وذلك كما قال الزمخشري لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله أو كسبت في إيمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى أن أشراط الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة ذهب أوان التكليف عندها فلم ينفع الإيمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها قبل ظهور الآيات أو مقدمة إيمانها غير كاسبة خيرا في إيمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان وبين النفس التي في وقته ولم تكسب خيرا ليعلم أن قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغي أحدهما عن الأخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد وإلا فالشقوة والهلاك ٭ وقد أجاب بعض الناس عن هذا الظاهر بأن المعنى بالآية الكريمة أنه إذا أتى بعض الآيات لا ينفع نفسا كافرة إيمانها الذي أوقعته إذ ذاك ولا ينفع نفسا سبق إيمانها وما كسبت فيه خيرا فقد علق نفي الإيمان بأحد وصفين إما نفي سبق الإيمان وإما سبقه مع نفي كسب الخير ومفهومه أنه ينفع الإيمان السابق وحده أو السابق ومعه الخير ومفهوم الصفة قوي فيستدل بالآية لمذهب أهل السنة فقد قلتم دليلهم دليلا عليهم ٭ وقد أجاب القاضي ناصر الدين المنير عن قول الزمخشري رحمه الله تعالى فقال قال أحمد هو يروم الاستدلال على أن الكافر والعاصي في الخلود سواء حيث سوى في الآية بينهما في عدم الانتفاع بما يستدركانه بعد ظهور الآيات ولا يتم ذلك فإن هذا الكلام في البلاغة يلقب باللف وأصله يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها بعد ولا نفسا لم تكسب خيرا قبل ما تكسب من الخير بعد فلف الكلامين فجعلهما كلاما واحدا إيجازا أو بلاغة ويظهر بذلك أنها تخالف مذهب الحق فلا ينفع بعد ظهور الآيات اكتساب الخير وإن نفع الإيمان المتقدم من الخلود فهي بالرد على مذهبه أولى من أن يدل له ٭ الثاني أن هذه الجملة في محل نصب على الحال من الضمير المجرور قاله أبو البقا يعني من ها في إيمانها ٭ الثالث أن تكون مستأنفة وبهذا بدأ أبو البقا وثنى بالحال وجعل الوصف ضعيفا كأنه استشعر ما ذكره الزمخشري ففر من جعلها نعتا وأبو حيان جعل الحال بعيدا والاستئناف بعد منه ثم قال تعالى قل انتظروا إنا منتظرون وهذا وعيد وتهديد

قوله تعالى إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا الآية الكريمة قرأ الأخوان فارقوا من المفارقة ٭ قال القرطبي رحمه الله تعالى عليه وهي قراءة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه من المفارقة والفراق على معنى أنهم تركوا دينهم وخرجوا عنه ٭ وكان علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول والله ما فرقوه ولكن فارقوه ٭ قال شهاب الدين وفيها وجهان أحدهما أن فاعل بمعنى فعل نحو ضاعفت الحساب وضعفته ٭ وقيل هي المفارقة وهي الترك والتخلية ومن فرق دينه فآمن ببعض وكفر ببعض فقد فارق الدين القيم ٭ وقرأ الباقون فرقوا بالتشديد وقرأ الأعمش وأبو صالح وإبراهيم فرقوا بتخفيف ٭ قال أبو البقا وهو بمعنى المشدد ويجوز أن يكون بمعنى فصلوه عن الدين الحق وقد تقدم معنى الشيع أي صاروا فرقا مختلفة ٭ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد المشركون بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله وبعضهم يعبدون الأصنام ويقولون

هؤلاء

هؤلاء شفعاؤنا عند الله وكانوا شيعا أي فرقا وأحزابا في الضلالة ٭ وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى لأن النصارى تفرقوا فرقا ويكفر بعضهم بعضا واليهود أخذوا ببعض الكتاب وتركوا بعضا ٭ وقيل هم أهل البدع والشبهات من هذه الأمة ٭ وروى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله تعالى عنها يا عائشة إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا هم أصحاب البدع وأصحاب الأهواء من هذه الأمة ٭ وروى عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن بني إسرائيل تفرقت على اثنين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاثة وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي

قوله تعالى لست منهم في شيء لست في محل رفع خبر لأن ومنهم هو خبر ليس إذ به يتم الفائدة كقول النابغة ٭
إذا حاولت في أسد فجورا ٭ فإني لست منك ولست مني ٭

ونظيره فمن تبعني فإنه مني على هذا فيكون في شيء متعلقا بالاستقرار الذي تعلق منهم أي لست مستقرا منهم في شيء أي من تفريقهم ٭ ويجوز أن يكون في شيء الخبر ومنهم حال مقدمة عليه وذلك على حذف مضاف أي لست في شيء كائن من تفريقهم فلما قدمت الصفة نصب حالا

فصل في المعنى قولان إن أريد أهل الأهواء فالمعنى أنت بريء منهم وهم منك برآء أي أنك بعيد من أهوائهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الأباطيل مقصور عليهم لا يتعداهم وإن أريد اليهود والنصارى ٭ قال السدي معناه لم يؤمروا بقتالهم فلما أمر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء فورود الأمر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ ثم قال

قوله تعالى إنما أمرهم إلى الله يعني في الجزاء والمكافأة والإمهال ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد

[قوله تعالى] من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها إنما ذكر العدد والمعدود مؤنث لأوجه ٭ منها أن الإضافة لها تأثير كما تقدم غير مرة فاكتسب المذكر من المؤنث التأنيث فأعطي حكم المؤنث في سقوط التاء من عدده ولذلك يؤنث فعله حال إضافته لمؤنث نحو يلتقطه بعض السيارة وقوله ٭ كما شرقت صدر القناة من الدم ٭ وقوله ٭ يستفهما عاليها مر الرياح ٭ إلى غير ذلك مما تقدم تحقيقه ٭ ومنها أن هذا المذكر عبارة عن المؤنث فروعي المراد دون اللفظ وعليه قوله ٭
وإن كلابا هذه عشر بطن ٭ وأنت بريء من قبائلها العشر ٭

لم يلحق التاء في عدد أبطن وهي مذكرة لأنها عبارة عن مؤنث وهي القبائل فكأنه قيل وإن كلابا هذه عشر قبائل ومنه قول عمر بن أبي ربيعة ٭
وكان مجني دون من كنت أتقي ٭ ثلاث شخوص كاعبات ومعصر ٭

لم يلحق التاء في عدد شخوص وهي مذكرة لما كانت عبارة عن النساء ٭ وهذا أحسن مما قبله للتصريح بالمؤنث في قوله كاعبات ومعصر ٭ وهذا كما أنه إن أريد بلفظ المؤنث معنى مذكر فإنهم ينظرون إلى المراد دون اللفظ فيلحقون التاء في عدد المؤنث ومنه قول الشاعر ٭
ثلاثة أنفس وثلاث ذود ٭ لقد جار الزمان على عيالي ٭

فألحق التاء في عدد أنفس وهي مؤنثة كأنه أراد بها ذكورا ٭ ومنها اثنتي عشرة أسباطا في أحد الوجهين وسيأتي إن شاء الله تعالى في موضعه ٭ ومنها أنه راعى الموصوف المحذوف والتقدير فله عشر حسنات أمثالها ثم حذف الموصوف وأقام صفته مقامه تاركا للعدد على حاله ٭ ومثله قوله مررت بثلاثة نسابات ألحقت بالتاء في عدد المؤنث مراعاة للموصوف المحذوف إذ الأصل بثلاثة رجال نسابات ويؤيد هذا قراءة يعقوب والحسن وسعيد بن جبير والأعمش وعيسى بن عمر عشر بالتنوين أمثالها بالرفع صفة لعشر أي فله عشر حسنات أمثال تلك الحسنة ٭ وهذه القراءة سالمة من تلك التأويل المذكور في القراءة المشهورة ٭ وقال أبو علي اجتمع ههنا أمران كل منهما يوجب التأنيث فلما اجتمعا قوي التأنيث ٭ أحدهما أن الأمثال في المعنى حسنات وثانيهما أن الأمثال مضاف إلى مؤنث قد يؤنث وإن كان مذكرا كقوله ٭ ثلاث شخوص كاعبات ومعصر ٭ أراد بالشخوص النساء والأمثال المضاف إلى مؤنث قد يؤنث وإن كان مذكرا كقول من قال قطعت بعض أصابعه يلتقطه بعض السيارة

فصل قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد بل المراد منه الأضعاف مطلقا لقول القائل ٭ لئن كلمتني واحدة لأكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا هنا ويدل على أنه ليس المراد التحديد قوله سبحانه وتعالى مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ٭ وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما إن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله تبارك وتعالى الحسنة عشرة أو أزيد والسيئة واحدة أو أغفر فالويل لمن غلبت آحاده أعشاره ٭ وقال عليه أفضل الصلاة والسلام حكاية عن الله تبارك وتعالى إذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها وإن لم يعملها فإن عملها فله عشر أمثالها وإن هم بسيئة فلا تكتبوها فإن عملها فاكتبوها سيئة واحدة ٭ وروى أبو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب بعشر أمثالها إلى سبعمائة وكل سيئة يعملها تكتب بمثلها حتى يلقى الله عز وجل

ثم قال تبارك وتعالى وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سياتهم • وههنا سوالات
السوال الاول كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ فما وجه المماثلة • فالجواب ان الكافر
كان على عزم انه لو عاش ابدا بقي على ذلك الاعتقاد فلما كان ذلك العزم موبدا عوقب بعقاب الابد بخلاف
المسلم المذنب فانه يكون على عزم الاقلاع من ذلك الذنب فلاجرم كانت عقوبته منقطعة • السوال الثاني اعتاق
الرقبة الواحدة تارة جعلها بدلا عن صيام ستين يوما في كفارة الظهار والجماع في نهار رمضان وتارة
جعلها بدلا عن ثلاثة ايام فدل على ان المساواة غير معتبرة • وجوابه ان المساواة انما تحصل موضع الشرع
السوال الثالث اذا اوضح الانسان موضحتين وجب فيهما ارشين • وان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارشا
وموضحة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة • وجوابه ان ذلك من قصد الشرع ومحكماته
السوال الرابع انه يجب في مقابلة تفويت كل واحد من اعضا الادمي ثم قتله وفوت كل الاعضا وجب دية
وذلك يمنع القولين غاية المماثلة وجوابه ان ذلك من باب محكمات **قوله** تعالى قل انني هداني ربي الى
صراط مستقيم الايات الكريمة لما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم دلايل التوحيد والرد على القايلين بالشركا
والاضداد وبالغ في تقرير اثبات القضا والقدر ورد على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره عليه الصلاة والسلام
ان يختم الكلام بقوله تبارك وتعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل
الا بالله تبارك وتعالى • وقال القرطبي رحمه الله تعالى لما بين ان الكفار تفرقوا بين انه تعالى هداه الى الدين
المستقيم وهو ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام **قوله تعالى** دينا نصبه من وجه • احدها انه
نصب على الحال • قال قطرب وقيل انه مصدر على المعنى اي هداني هداية دين قيم على اضمار عرفني دينا
او الزموا دينا • وقال ابو البقا رحمه الله تعالى انه مفعول بان هداه وهو غلط لان المفعول الثاني هو المجرور الى
فاكتفى به • وقال مكي رحمه الله تعالى انه منصوب من محل الى صراط مستقيم • وقيل بدل الى مقدر لدلالة هداني
الاول عليها وهي كالذي قبله في المعنى **قوله تعالى** قيما قرا الكوفيون وابن عامر بكسر القاف وفتح اليا المخففة
والباقون بفتحها وكسر اليا مشددة ومعناه القويم المستقيم وتقدم توجيه احدى القراتين في النسا والمايدة
قال الزمخشري رحمه الله تعالى هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع والتا وبلد اقيم ووصف
الدين بهذا المصدر مبالغة **قوله تعالى** ملة بدلا من دينا او منصوب باضمار اعني وحنيفا قد ذكر في
البقرة والنسا والمايدة والمعنى هداني وعرفني ملة ابراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم وصف ابراهيم
عليه الصلاة والسلام بقوله وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين **قوله تعالى** قل ان
صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين • لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويوديه وهذه
الاية الكريمة تدل على انه عليه الصلاة والسلام مودي العبادة مع الاخلاص واكده بقوله تبارك وتعالى لا شريك
له وهذا من اقوى الدلايل على ان شرط الصلاة ان ياتي بها مقرونة بالاخلاص • واختلفوا في المراد بالنسك فقيل
المراد به الذبيحة بعينها وجمع بين الصلاة وبين النحر كما في قوله تبارك وتعالى فصل لربك وانحر فقيل
المراد بالصلاة ههنا صلاة النحر • وقيل صلاة الليل • وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال النسك سبايك
الفضة كل سبيكة منها نسيكة • وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة
من الخبث وعلى هذا التاويل فالنسك كلما يتقرب به الى الله تبارك وتعالى الا ان الغالب عليه في العرف الذبح
قوله تعالى ومحياي ومماتي لله • قرا نافع ومحياي بسكون يا المتكلم وفيها الجمع بين ساكنين قال
الفارسي كقولهم التقت حلقتا البطان ولفلان ثلثا المال بثبوت الالفين وقد طعن بعض الناس على هذه
القراة بما ذكر من الجمع بين الساكنين وتعجب من كون هذا القاري يحرك يا مماتي • ويسكن يا محياي وقد ذكره
بعضهم عن نافع الرجوع عن ذلك قال ابو شامة رحمه الله تعالى ينبغي ان لا يحلى تسكين عنه • وقرا نافع
في رواية محياي بكسر اليا وهي تشبه قراة حمزة في بمصرخي وسنافي ان شا الله تعالى • وقرا ابن ابي اسحق
وعيسى والجحدري محيي بابدال الالف يا وادغامها في يا المتكلم وهي لغة هذيل وانشدوا عليها قول ابي
ذويب • سبقوا هوي واعنقوا لهواهم • فتخرموا ولكل جنب مصرع •
اعلم ان المحيا والممات لله ليس معناه انه يوتى بهما لطاعة الله عز وجل فان ذلك محال بل معنى كونهما لله
انهما حاصلان بخلق الله وذلك من اول الدلايل على ان طاعة العبد مخلوقة لله تعالى • وقال بعض
المفسرين محياي بالعمل الصالح ومماتي اذا مت على الايمان لله رب العالمين وقيل طاعتي في حياتي لله
وجزاي بعد مماتي من الله رب العالمين • واعلم انه تبارك وتعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان
يبين ان صلاته وساير عباداته وحياته ومماته كلها واقعة لله تعالى وبقدره وقضايه وحكمه

وقال القرطبي قوله تبارك وتعالى ومحياي اي ما اعمله في حياتي ومماتي اي مما اوصي به بعد مماتي لله رب العالمين
اي افرده بالتقرب بها اليه ثم ينص على انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي بهذا التوحيد
امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المسلمين لقضا الله وقدره ومعلوم انه ليس لكل مسلم فوجب ان يكون المراد
كونه اول المسلمين زمانه **فصل** قال القرطبي رحمه الله ذكر الطبري عن الشافعي رضي الله تعالى عنه ان في
قوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم الى قوله تعالى رب العالمين ما يدل على افتتاح الصلاة بهذا
الذكر فان الله سبحانه وتعالى امر نبيه صلى الله عليه وسلم به وانزله في كتابه • ثم ذكر حديث علي رضي الله تعالى عنه
كان اذا افتتح الصلاة قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلاتي
ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين **قوله تعالى** قل اغير الله ابغي
ربا الاية لما امره عليه الصلاة والسلام بالتوحيد المحض امره ان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد
وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا • وعبدة الكواكب اشركوا
والقايلون بيزدان واهرمن اشركوا • والقايلون بان المسيح ابن الله والملايكة بنات الله اشركوا • فهولا هم
فرق المشركين وكلهم يعترفون بان الله سبحانه وتعالى هو الخالق للكل لان عبدة الاصنام معترفون بان
الله سبحانه وتعالى خلق السموات والارض وكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان
باسرها واما القايلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله تبارك
وتعالى خلق الكل • فثبت ان طوايف المشركين اطبقوا على ان الله تبارك وتعالى خلق هولا الشركا • فاذا
عرف هذا فالله سبحانه وتعالى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد اغير الله ابغي مع ان هولا
اتخذوا ربا غير الله اقروا ان الله تعالى خالق كل شي وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد
شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق • ولما كان كذلك ثبت ان اتخاذهم ربا غير الله قول فاسد ودليل
باطل • الوجه الثاني اما واجب لذاته او ممكن لذاته • وثبت ان واجب الوجود واحد • وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد
الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان الامر كذلك كان الله سبحانه وتعالى ربا لكل شي • واذا ثبت هذا فنقول صريح
العقل يشهد انه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق • وهو المراد من قوله تعالى قل اغير
الله ابغي ربا وهو رب كل شي قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معنى ربا اي سيدا وهو رب كل شي وذلك ان
الكفار كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم ارجع الى ديننا قال ابن عباس رضي الله عنهما قال الوليد بن المغيرة
اتبعوا سبيلي احمل عنكم اوزاركم فقال تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره
ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يواخذ احد بذنب غيره • قال القرطبي رحمه الله واصل الوزر الثقل ومنه
قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك وهو ههنا الذنب كما قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
وقد تقدم • قال الاخفش وزر يوزر ووزر يوزر ووزر يوزر وزرا قيل نزلت ردا على العرب في الجاهلية
من مواخذة الرجل بابيه وابنه وبجريمة حليفه • قال القرطبي يحتمل ان يكون المراد بهذه الاية في الاخرة وكذلك
قبلها • واما في الدنيا فقد يواخذ بعضهم بجرم بعض لا سيما اذا لم ينه الطايع العاصي كما تقدم في حديث ابي بكر
رضي الله تعالى عنه عليكم انفسكم واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ان الله لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بانفسهم • وقالت زينب بنت جحش يا رسول الله انهلك وفينا الصالحون قال نعم اذا كثر
الخبث معناه اولاد الزنا والخبث بفتح البا اسم للزنا واوجب الله تعالى على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام
دية الخطا على العاقلة حتى لا يبطل دم المسلم وذلك بالاجماع فدل ذلك على ما قلناه • ثم بين تعالى ان
رجوع هولا المشركين الى موضع لا حاكم ولا امر الا الله تعالى وهو قوله تعالى ثم الى ربكم مرجعكم فينبيكم بما
كنتم فيه تختلفون **قوله تعالى** هو الذي جعلكم خلايف الارض • فيه وجوه احدها ان محمدا صلى
الله عليه وسلم خاتم النبيين فخلفت امته ساير الامم الخلايف جمع خليفة كالوصايف جمع وصيفة وكل
من جا بعد من مضى فهو خليفة لانه يخلفه • اي اهلك القرون الماضية وجعلكم يا امة محمد صلى الله عليه وسلم
خلفا منهم تخلفونهم في الارض وتعمرونها بعدهم • وثانيها جعلهم بعدهم يخلف بعضهم بعضا • وثالثها انهم خلفا
الله تعالى في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها **قوله تعالى** ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل
والمال والجاه والرزق ليبلوكم فيما اتاكم ليختبركم فيما رزقكم • يعني يبتلي الغني والفقير والشريف والوضيع
والحر والعبد ليظهر منكم ما يكون عليه الثواب والعقاب • ثم قال تبارك وتعالى ان ربك لسريع العقاب
لان ما هو ات فهو سريع قريب • وقيل هو الهلاك في الدنيا • وانه لغفور رحيم • قال عطا سريع العقاب
لاعدايه • غفور لاوليايه • رحيم بهم • واكد قوله لغفور باللام دلالة على سعة رحمته ولم يوكد سريع العقاب

بذلك هنا وان كان قد اكد ذلك في سورة الاعراف لان هناك المقام مقام تخويف وتهديد وبعد قصة المعتدين
في السبت وغيره فناسب تاكيد العقاب هناك واتى بصيغتي الغفران والرحمة الا بصيغة واحدة دلالة على
حلمه وسعة مغفرته ورحمته . روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من قرا ثلاث ايات
من اول سورة الانعام الى قوله تعالى ويعلم ما تكسبون وكل الله به اربعين الف ملك يكتبون مثل عبادتهم الى يوم
القيمة وينزل ملك من السماء السابعة ومعه مرزبة من حديد فاذا اراد ان يوسوس او يوحي في قلبه شيء
ضربه بها ضربة فكان بينه وبينه سبعون فاذا كان يوم القيامة يقول الرب سبحانه وتعالى امش في
ظلي وكل من ثمار جنتي واشرب من ماء الكوثر واغتسل من ماء السلسبيل فانت عبدي وانا ربك والله سبحانه وتعالى اعلم

سورة الاعراف

بسم الله الرحمن الرحيم . قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انها مكية . وقال قتادة غير قوله
تعالى واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الى قوله عز وجل يفسقون ثمان ايات . وهي مايتان وست ايات
وثلاثة الاف وثلثماية وخمس وعشرون كلمة واربعة عشر الفا وثلثماية وعشرة احرف . بسم الله الرحمن الرحيم
قوله تعالى المص قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المص انا الله افصل . وعنه انا الله اعلم وافصل وقد
تقدم الكلام على الاحرف المقطعة في اول الكتاب . وقال السدي رضي الله عنه المص على هجا قولنا في اسما الله
سبحانه وتعالى انه المصور . قال القاضي رحمه الله ليس حمل هذا اللفظ على قول انا الله افصل اولى من حمله على
قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كان العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قوله انا الله اصلح وان
كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قول المص
على هذا المعنى بعينه محض التحكم . وايضا فان جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان
تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة لكل الباطنية في سائر الفاظ القران
الكريم ما يشاكل هذا الطريق . واما قول بعضهم انه من اسما الله تعالى فابعد لانه جعله اسما لله اولى من جعله
اسما لبعض رسله من الملايكة او الانبيا على نبينا وعليهم افضل الصلاة والسلام وانما الاسم انما يصير
للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود هنا بل الحق ان قول المص اسم لقب لهذه السورة
واسما الالقاب لا تفيد هاهنا فايدة في المسميات بل هي مقام الاشارات والله تبارك وتعالى انه سمى
هذه الاحرف الشريفة المص كما ان الواحد منا اذا احدث له ولد فانه يسميه بمحمد . قوله تعالى
كتاب اي يكون خبرا عن الاحرف قبله وان يكون خبر المبتدا مضمر اي هو كتاب كذا قدره الزمخشري
ويجوز ان يكون كتاب مبتدا وانزل صفة فلا يكن خبره والفا زايدة على راي الاخفش اي كتاب
موصوف بالانزال اليك لا يكن في صدرك منه وهو بعيد جدا والقايم مقام الفاعل في انزل ضمير
عايد على الكتاب ولا يجوز ان يكون الجار لئلا تخلوا الصفة من عايد والمراد بالكتاب القران العظيم
فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو ان الله تبارك وتعالى خبره لا اله الا هو
خصه بانزال هذا القران عليه فما لم يعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة
نازلة من عند الله تبارك وتعالى بقوله لزم الدور . فالجواب نحن نعلم بمحض ان هذه السورة الكريمة
كتاب انزل اليه لانه عليه افضل الصلاة والسلام ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم ولا طالع كتابا ولم
يخالط العلما والشعرا واهل الاخبار وانقضى من عمره صلى الله عليه وسلم ولم يتفق له شي من هذه الاحوال
ثم بعد الاربعين ظهر له هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الاولين والاخرين والعقل يشهد ان هذا
لا يحصل الا بطريق الوحي من عند الله تبارك وتعالى فثبت هذا الدليل العقلي ان هذا الكتاب انزل على محمد
صلى الله عليه وسلم من عند ربه والهه عز وجل فصل احتج القايلون بخلق القران
الكريم بقوله كتاب انزل اليك فوصف بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق
بالقديم فدل على انه محدث . والجواب ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا
نزاع في كونها محدثة مخلوقة . فان قيل هب ان المراد منه الحروف الا ان الحروف اعراض غير باقية بدليل انها
متوالية وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف وصفه
بالنزول . فالجواب انه سبحانه وتعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح ثم ان الملك يطالع
تلك النقوش وينزل من السما الى الارض ويعلم محمدا صلوات الله وسلامه عليه تلك الحروف والكلمات
فكان المراد بكون تلك الحروف هو مبلغها نزل من السما الى الارض قوله تعالى الذين اثبتوا الله تعالى

مكانا تمسكوا بهذه الاية فقالوا ان كلمة من لابتدا الغاية وكلمة الى لانتها الغاية . فقوله انزل اليك يقتضي حصول
مسافة مبتداها هو الله تعالى وغايتها هو محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على انه تعالى مختص بجهة فوق
لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل . والجواب لما ثبت بالدلايل القاطعة ان المكان والجهة على الله
تعالى محال وجب حمله على التاويل وهو ان الملك انتقل قوله تعالى فلا يكن في صدرك حرج الاية
الكريمة قال مجاهد رحمه الله شك والخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم والمراد به الامة ويسمى الشك
حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن منشرح القلب . وقال ابو العالية رحمه الله حرج ضيق
والمعنى لا يضيق صدرك بسبب ان يكذبوك في التبليغ قال الكتاب فظاهره النهي ومعناه نفي الحرج عنه
صلى الله عليه وسلم اي لا يضيق صدرك ان لا يومنوا فانما عليك من البلاغ سوى الانذار به ومثله قوله
عز وجل لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مومنين قوله تعالى منه متعلق بحرج ومن سببية اي حرج
بسببه تقول حرجت اي ضقت بسببه . ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة له اي حرج كاين وصادر منه
والضمير في منه يجوز ان يعود على الكتاب وهو الظاهر ويجوز ان يعود على الانزال المدلول عليه بانزل
او على الانذار او على التبليغ المدلول عليهما بسياقة الكلام او على التكذيب الذي تضمنه المعنى والنهي في الصورة
للحرج والمراد المصادر منه مبالغة في النهي عن ذلك كانه قيل لا تتعاط اسبابا ينشا عنها حرج وهو من باب
لا ارينك هاهنا المنهي متوجه على المتكلم والمراد به المخاطب كانه قال لا تكن بحضرتي فاراك ومثله فلا يصد
عنها من لا يومن بها قوله تعالى لتنذر به في متعلق هذه اللام في لتنذر منطوق بقوله انزل على التقديم
والتاخير على تقدير كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن . وتبعه الزمخشري وابو البقا والحوفي على ذلك تكون جملة النهي
معترضة بين العلة ومعلولها وهو الذي عناه الفرا بقوله على التقديم والتاخير والثاني ان اللام متعلقة بما
تعلق به خبر الكون اذ التقدير فلا يكن حرج مستقر في صدرك لاجل الانذار كذا قاله ابو حيان عن ابن الانباري
فانه قال . وقال ابن الانباري التقدير فلا يكن في صدرك حرج منه كي تنذر به فجعله متعلقا بما تعلق به في
صدرك وكذا علقه صاحب النظم فعلى هذا لا تكون الجملة . قال شهاب الدين الذي نقله الواحدي
عن نص ابن الانباري في ذلك ان اللام متعلقة بالكون . وعن صاحب النظم ان اللام بمعنى ان وساتي بنصهما ان
شا الله تعالى فيجوز ان يكون لهما كلامان . الثالث انها متعلقة بنفس الكون وهو مذهب ابن الانباري والزمخشري
وصاحب النظم على ما نقله ابو حيان . قال ابو بكر بن الانباري ويجوز ان تكون اللام صلة للكون على معنى فلا
يكن في صدرك شي لتنذر كما يقول الرجل لا تكن ظالما لتنقص صاحبك دينه فيحمل كلام كي على الكون . قال الزمخشري
فان قلت بم تعلق به لتنذر قلت بانزل لتنذر به او بالنهي لانه اذا لم يخفهم انذرهم . وكذا اذا علم انه
من عند الله شجعه اليقين على الانذار قال ابو حيان فقوله بالنهي ظاهره انه متعلق بفعل النهي فيكون متعلقا
بقوله فلا يكن وكان في تعليق المجرور والعمل في الظرف فيه خلاف ومبناه على ان كان الناقصة هل تدل على حدث
ام لا فمن قال انها تدل على الحدث جوز ذلك ومن قال لا يدل عليه منعه . قال شهاب الدين قال الزمخشري مسبوق
الى هذا الوجه بل الليس في عبارته ما يدل على انه تعلق يكون بل قال بالنهي فقدير يد بما تضمنه من المعنى . وعلى تقدير ذلك
فالصحيح ان الافعال الناقصة كلها لها دلالة على الحدث الا ليس وقد اقمت ذلك ادلة واثبت من اقوال الناس بما
يشهد لصحة ذلك فالصحيح ان الافعال الناقصة كلها لها دلالة على الحدث كقول س وغيره في غير هذا الموضع
وقال صاحب النظم وفيه وجه اخر وهو ان تكون اللام بمعنى ان والمعنى لا يضيق صدرك ولا تضعف عن ان
تنذر به والعرب تضع هذه اللام في موضع ان كقوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم وفي موضع اخر
ليطفئوا فانهما بمعنى واحد . قال شهاب الدين هذا قول ساقط جدا كيف يكون حرف مختص بالافعال يقع موضع
اخر مختص بالاسما قوله تعالى به يجوز ان يكون في محل رفع او نصب او جر فالرفع من وجهين . احدهما انها
عطف على كتاب اي كتاب وذكرى اي تذكير فهي اسم مصدر وهذا قول الفرا . والثاني من وجهي الرفع انها خبر مبتدا
مضمر اي هو ذكرى . وهذا قول الزجاج والنصب من ثلاثة اوجه . احدها انه منصوب على المصدر بفعل من لفظه
تقديره وتذكر ذكرى اي تذكيرا الثاني انها في محل نصب نسقا على موضع لتنذر فانه موضعه نصب فيكون اذ ذاك
معطوفا على المعنى وهذا كما يعطف الحال الصريحة على الحال المووله كقوله تعالى دعانا لجنبه او قاعدا او قايما
ويكون حينئذ مفعولا من اجله كما تقول جيتك لتكرمني واحسانا الي . الثالث قال ابو البقا وبه بدا انها حال من
الضمير في انزل وما بينهما معترض وهذا سهو فان الواو مانعة من ذلك وكيف تدخل الواو على حال صريحة والجر
ايضا من وجهين احدهما العطف على المصدر المنسبك من ان المقدرة بعد لام كي والفعل والتقدير للانذار
والتذكر . والثاني العطف على الضمير في به وهذا قول الكوفيين والذي حسنه كون ذكرى في تقدير حرف

مصدر وهو أن وفعل ولو صرح بأن لحسن معها حرف الجر نحو أحسن من مررت بك وزيدا والتقدير وتذكير للمؤمنين
ويجوز أن يتعلق بمحذوف لأنه صفة لذكرى **فصل** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد موعظة للمصدقين
فإن قيل لم قيد هذا الذكر بالمؤمنين فالجواب هو نظير قوله تعالى هدى للمتقين . قال ابن الخطيب والبحث
العقلي فيه أن النفوس البشرية على قسمين بليدة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانية
ونفوس شريفة مشرقة بأنوار الإلهية بعثة الأنبياء على نبينا محمد وعليهم أفضل الصلاة والسلام في حق القسم
الأول للإنذار والتخويف فإنهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة احتاجوا إلى موقظ يوقظهم وأما
في حق القسم الثاني فتذكير وتنبيه لأنه ربما غشيها من غواشي عالم الجسم لأنواع ذهول وغفلة فإذا سمعت دعوة
الأنبياء واتصل بها أنوار أرواح رسل الله تذكرت مركزها فثبت أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب على رسوله
صلى الله عليه وسلم ليكون إنذارا في حق طائفة وذكرى في حق طائفة أخرى . واستدلوا أيضا بها على أن تخصيص
عموم القرآن بالقياس لا يجوز لأن عموم القرآن منزل من عند الله تعالى والله ألزم متابعته فوجب العمل بعموم
القرآن فلما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس وإلا لزم التناقض . وأجيبوا بأن قوله تعالى فاعتبروا أدل
على وجوب العمل بالقياس فكان العمل بالقياس عملا بما أنزل . فإن قيل لو كان العمل بالقياس عملا بما
أنزل الله تعالى لكان تارك العمل بالقياس كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون
وحيث أجمعت على عدم التكفير علمنا أن العمل بالقياس ليس عملا بما أنزل الله . وأجيبوا بأن يكون القياس
حجة ثبت بإجماع الصحابة والإجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بالعموم وهو دليل مظنون والقاطع
أولى من المظنون . وأجاب نفاة القياس بأن كون الإجماع قاطعة لما ثبت بعمومات القرآن والسنة
والفرع لا يكون أقوى من الأصل . وأجيبوا بأن الأحاديث لما تعاضدت قويت . **قوله تعالى** ولا تتبعوا
من دونه أولياء أي لا تتخذوا غيره أولياء تطيعونهم في معصية الله . **قوله تعالى** من دونه يجوز أن
يتعلق بالفعل والمعنى لا تعدلوا عنه إلى غيره من الشياطين والكهان . والثاني أنه يتعلق بمحذوف لأنه كان
في الأصل فلما تقدم نصب حالا وإليه يميل تفسير الزمخشري فإنه قال لا تتولوا من دونه من شياطين الإنس
والجن فيحملوكم على الأهواء والضمير في دونه يعود على ربكم ولذلك قال الزمخشري من دون الله
ويجوز أن يعود على ما الموصولة وأن يعود على الكتاب المنزل والمعنى لا تعدلوا عنه إلى الكتب المنسوخة
وقرأ الجحدري ابتغوا بالغين المعجمة من الابتغاء ومالك بن دينار ومجاهد ولا تبتغوا من الابتغاء
أيضا من قوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا . **قوله تعالى** قليلا ما تذكرون قد تقدم نظيره
في قوله تعالى فقليلا ما يؤمنون وهو أن قليلا نعت مصدر محذوف أي زمانا قليلا تذكرون فالمصدر
أو الظرف منصوب بالفعل بعده وما مزيدة للتوكيد وهذا إعراب جلي . وقد أجاز الحوفي أن يكون نعت مصدر
محذوف لقوله تعالى ولا تتبعوا أي ولا تتبعوا من دونه أولياء اتباعا قليلا وهو ضعيف لأنه يصير المعنى
أنهم غير منهيين عن اتباع الكثير ولكنه من جهة المعنى فلا يفهم منه . وحكى ابن عطية عن أبي علي أن
ما مصدرية موصولة بالفعل بعدها واقتصر على هذا القدر ولا بد له من تتمة فقال بعض الناس
ويكون قليل نعت زمان محذوف وذلك الزمان المحذوف في محل رفع مقدما وما المصدرية وما بعدها
بتأويل مصدر مبتدأ مؤخرا والتقدير زمنا قليلا تذكركم أي أنهم لا يقع تذكرهم إلا في بعض الأحيان
ونظيره زمنا قليلا قيامك . وقد قيل إن ما هذه نافية فهو بعيد لأن ما لا يعمل ما بعدها فيما قبلها
عند البصريين وعلى هذا التسليم فلذلك يصير المعنى ما تذكرون قليلا وليس بطائل . وهذا كما سيأتي في
قوله تعالى كانوا قليلا من الليل ما يهجعون عند من جعلها نافية وهناك وجه لا يمكن ههنا وهو أن يكون ما
مصدرية وهي وما بعدها في محل رفع الفاعلية بقليلا الذي هو خبر كان . والتقدير كانوا قليلا هجوعهم
وأما هنا فلا يمكن ذلك لعدم صحة نصب قليلا بقوله تعالى قليلا يحصل ما تذكرون به مرفوعا به ولا يجوز
أن يكون قليلا حالا من فاعل تتبعوا وما تذكرون مرفوع به أي يصير المعنى أنهم نهوا عن الاتباع في حال
قلة تذكرهم وليس بمراد . وقرأ ابن عامر قليلا ما يتذكرون بالياء تارة وبالتاء أخرى . وقرأ حمزة والكسائي
وحفص عن عاصم بتاء واحدة وتخفيف الذال والباقون بتاء وتشديد الذال . قال الواحدي
تذكرون أصله تتذكرون فأدغمت تاء تفعل في الذال لأن التاء مهموسة والذال مجهورة والمجهور أزيد صوتا
من المهموس فحسن إدغام الأنقص في الأزيد وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر . والمعنى قليلا
تذكركم . وأما قراءة ابن عامر يتذكرون بياء وتاء فوجهها أن هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أي قليلا
ما يتذكرون أي هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب . وأما قراءة الأخوين وحفص خفة الذال شديد الكاف

فقد

فقد حذفوا التاء دعما الأولى . وتقدم الكلام على ذلك في الأنعام **قوله تعالى** وكم من قرية أهلكناها الآية
لما أمر الرسول بالإنذار وأمر القوم بالقبول ذكر في هذه الآية ما في ترك المبالغة من الوعيد وفي كم وجهان
أحدهما أنها في موضع رفع بالابتداء والخبر الجملة بعدها ومن قرية تمييز . والضمير في أهلكناها عائد
على معنى كم وهي خبرية للتكثير . والتقدير وكثير من القرى أهلكناها قال الزجاج وكم في موضع
رفع بالابتداء أحسن من أن يكون في موضع نصب لأن في قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته بالنصب
والنصب جيد عربي أيضا كقوله تعالى إنا كل شيء خلقناه بقدر . ونقل أبو البقاء عن بعضهم أنه جعل أهلكناها
صفة لقرية والخبر قوله تعالى فجاءها بأسنا . قال شهاب الدين وهو سهو لأن الفاء تمنع من ذلك قال
ولو ادعى مدع زيادتها على مذهب الأخفش لم يقبل دعواه لأن الأخفش إنما يزيدها عند الاحتياج إلى زيادتها
الثاني أنها في موضع نصب على الاشتغال بإضمار فعل يفسره ما بعده ويقدر الفعل متأخرا عن كم لأن لها صدر
الكلام والتقدير وكم من قرية أهلكناها وإنما كان لها صدر الكلام لوجهين . أحدهما مضارعتها لكم الاستفهامية
والثاني أنها نقيضة رب لأنها للتكثير ورب للتقليل فحمل النقيض على نقيضه كما يحملون النظير على نظيره ولا بد
من حذف مضاف في الكلام لقوله تعالى أو هم قائلون فلأن التحذير لا يقع إلا للمكلفين وأيضا فالبيات والقائلة
لا يليق إلا بالأهل ثم منهم من قدره قبل قرية أي قبل من أهل قرية . ومنهم من قدره في أهلكناها أي أهلكنا
أهلها وهذا ليس بشيء لأن التقادير إنما تكون لأجل الحاجة والحاجة لا تدعو إلى تقدير هذا المضاف في هذين
الموضعين المذكورين لأن الإهلاك يمكن أن يقع عليها نفسها فإن القرى قد تهلك بالخسف والهدم والحريق والغرق
ونحوه إنما يحتاج إلى ذلك عند قوله فجاءها لأجل عود الضمير من قوله هم قائلون عليه فيقدر وكم من قرية
أهلكناها فجاء أهلها بأسنا . قال الزمخشري فإن قلت هل يقدر المضاف الذي هو الأهل قبل قرية أو قبل
الضمير في أهلكناها قلت إنما تقدير المضاف للحاجة فلا حاجة فإن القرية تهلك كما يهلك أهلها وإنما قدرناه
قبل الضمير في فجاءها لقوله أو هم قائلون وظاهر الآية أي مجيء البأس وبعده يقع الإهلاك وعقيبه لأن الفاء
تعطي ذلك لكن الواقع إنما هو مجيء البأس وبعده يقع الإهلاك . فمن النحاة من قال الفاء تأتي بمعنى الواو
فلا ترتيب وجعل من ذلك هذه الآية وهو ضعيف . والجمهور أجابوا عن ذلك بوجهين أحدهما أنه على حذف
الإرادة أي أردنا إهلاكها لقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فإذا قرأت القرآن إذا دخل أحدكم الخلاء فليسم الله
وقيل حكمنا بهلاكها . الثاني أن معنى أهلكناها أي خذلناهم ولم نوفقهم فنشأ عن ذلك إهلاكهم فعبر
بالمسبب عن سببه وهو باب واسع . وثم أجوبة ضعيفة منها أن الفاء هنا تفسيرية نحو توضأ فغسل وجهه ثم يديه
فليست للتعقيب . ومنها أنها للترتيب في القول فقط كأنه أخبر عن قرى كثيرة أنها أهلكها ثم قال فكان من أمرها مجيء
البأس ومنها ما قاله الفراء وهو أن الإهلاك هو مجيء البأس ومجيء البأس هو الإهلاك فلما تلازما لم يبال
بأيهما قدمت في الرتبة كقولك شتمني فأساء وأساء فشتمني والإساءة والشتم شيء واحد . فهذه ستة أقوال . واعلم
أنه إذا حذف مضاف وأقيم المضاف إليه مقامه جاز لك اعتباران أحدهما الالتفات إلى ذلك المحذوف والثاني
وهو الأكثر عدم الالتفات إليه . وقد جمع الأمران هنا فإنه لم يراع المحذوف في قوله أهلكناها فجاءها وراعاه
في قوله أو هم قائلون . هذا إذا قدرنا الحذف قبل ضمير فجاءها فإنه لم يراع إلا المحذوف فقط وهو غير الأكثر
قوله تعالى بياتا فيه ثلاثة أوجه . أحدها منصوب على الحال وهو منصوب في الأصل مصدر
يقال بات يبيت بيتا وبيتة وبياتا وبيتوتة . قال الليث البيتوتة دخولك في الليل فقوله بياتا . أي بائتين
وجوزوا أن يكون مفعولا له وأن يكون في حكم الظرف . وقال الواحدي قوله بياتا أي ليلا وظاهر هذه
العبارة أن يكون ظرفا لولا أن يقال أراد تفسير المعنى قال الفراء يقال بات الرجل يبيت بيتا
وربما قالوا بياتا . وقالوا سمي البيت بيتا لأنه يبات فيه **قوله تعالى** أو هم قائلون هذه الجملة في محل
نصب نسقا على الحال والواو هنا للتنويع لا لشيء آخر كأنه قيل أتاهم بأسنا تارة ليلا كقوم لوط وتارة
وقت القيلولة كقوم شعيب وهل يحتاج إلى تقدير واو حال قبل هذه الجملة لا خلاف بين النحويين
قال الزمخشري فإن قلت لا يقال جاء زيد هو فارس بغير واو فما بال قوله تعالى قدر بعض النحويين
الواو . ورده الزجاج وقال لو قلت جاءني زيد راجلا وهو فارس أو جاءني زيد هو فارس لم يحتج إلى الواو لأن
الذكر قد عاد على الأول والصحيح أنها إذا عطف على حال قبلها حذفت الواو استثقالا لاجتماع حرفي عطف
لأن واو الحال هي واو العطف استعيرت للوصل فقولك جاء زيد راجلا وهو فارس كلام فصيح
وارد على حده وأما جاءني زيد هو فارس فخبيث . قال أبو حيان أما بعض النحويين الذي أبهمه الزمخشري
فهو الفراء وأما قول الزجاج المثالين لم يحتج فيه إلى الواو ولأن الذكر قد عاد على الأول ففيه إبهام

فتعينه انه يمتنع دخولها في المثال الاول ويجوز في المثال الثاني فليس انتفا الاحتياج على حد سوا لانه
في الاول لامتناع الدخول وفي الثاني لكثرته لا لامتناعه قال شهاب الدين اما امتناعها في المثال الاول
فلان النحويين نصوا على ان الجملة الحالية اذا دخل عليها حرف عطف امتنع دخول واو الحال عليها والعلة فيه
المشابهة اللفظية ولان واو الحال في الاصل عاطفة ثم قال ابو حيان واما قول الزمخشري فالصحيح الى اخره
فتعليله ليس بصحيح لان واو الحال ليست بحرف عطف فيلزم من ذكرها اجتماع حرفي عطف لانها لو كانت حرف
عطف لزم ان يكون ما قبلها حالا على حال تجيها فيما لا يمكن ان يكون حالا دليل على انها ليست واو عطف ولا لحظ فيها
معنى واو عطف بقوله جا زيد والشمس طالعة فجا زيد ليس بحال فيعطف عليها جملة حال وانما هذه الواو
مغايرة لواو العطف بكل حال وهي قسم من اقسام الواو كما سياتي للقسم لم يدع في واو الحال انها بل يدعي ان اصلها
العطف ويدل على ذلك قوله استعيرت فدل قوله ذلك انها خرجت عن العطف واستعملت لمعنى اخر لكنها اعطيت حكم
اصلها في امتناع مجامعتها لعاطف اخر واما تسميتها حرف فباعتبار اصلها ونظير ذلك واو مع فانهم نصوا على ان
اصلها واو عطف ثم استعملت في المعية فكذلك واو الحال لا امتناع ان يكون اصلها واو العطف ثم قال ابو حيان
واما قوله تحسب فليس بحسنت وذلك انه بناه على ان الجملة الحالية اذا كانت اسمية وفيها ضمير ذي الحال فحذف
الواو منها شاذ وتبع في ذلك الفرا وليس بشاذ بل هو كثير في النظم والنثر قال شهاب الدين قد سبق القسم في تسمية
هذه الواو حرف عطف الفرا وابو بكر بن الانباري قال الفرا وقيل يلون فيه واو مضمرة المعنى هلكناها
فجاها باسنا بياتا او هم قايلون واستثقلوا نسقا على اثر نسق ولو قيل لكان صوابا قلت فقد تقدم ان الشيخ
نقل ان الواو ممتنعة في هذا المثال فلم يحك خلافا وهذا قول الفرا ولو قيل لكان صوابا مصرحا بالخلاف له وقال
ابو بكر اضمرت والحال لوضوح معناها كما تقول العرب لقيت عبد الله مسرعا او هو يركض فيحذفون الواو لامنهم
اللبس لان الذكر قد عاد على صاحب الحال مرارا وحرف عطف والواو كذلك فاستثقلوا جمعا بين حرفين من حروف
العطف فحذفوا الثاني قال شهاب الدين فهذا تصريح من هذين الامامين بما ذكره ابو القسم وانما ذكرت
نص هذين الامامين لاعلم اطلاعه على اقوال الناس وانه لا ياتي بغير مصطلح اهل كما يرميه به غير مرة وقايلون
من القيلولة يقال قال يقيل قيلولة فهو قايل كبايع والقيلولة الراحة والدعة في الحر وسط النهار وان لم يكن
معها نوم وقال الليث هي نومة نصف النهار قال الازهري القيلولة الراحة وان لم يكن فيها نوم
بدليل قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا والجنة لا نوم فيها قال شهاب الدين
ولا دليل فيما ذكر لان المقيل خرج عن موضوعه الاصلي الى مجرد الاقامة بدليل انه لا يراد ايضا الاستراحة في نصف
النهار في الحر فقد خرج عن موضوعه عندنا وعندكم الى ما ذكرنا والقيلولة مصدر ومثلها القايلة والقيل فصل
معنى الاية انهم جاهم باسنا وهم متوقعين له اما ليلا وهم نايمون او نهارا وهم قايلون والمراد انهم جاهم
العذاب على حين غفلة منه من غير تقدم امارة تدل على نزول ذلك العذاب فكانه قيل للكفار لا تغتروا
باسباب الامن والراحة فان عذاب الله اذا وقع وقع دفعة من غير سبق امارة قوله تعالى فما كان دعواهم
جوز في دعواهم وجهين احدهما ان يكون اسما والا ان قالوا خبرا وقد تقدم ذلك في اول الانعام ثم لم تكن
فتنتهم والثاني ان تكون دعواهم خبرا مقدما والا ان قالوا اسما موخرا كقوله فما كان جواب قومه الا ان
قالوا فكان عاقبتهما انهما في النار وما كان حجتهم الا ان قالوا ذكر ذلك الزمخشري ومكي بن ابي طالب وسبقهما
على ذلك الفرا والزجاج لكن ذلك يشكل من قاعدة اخرى ذكرها النحاة وهو ان الاسم والخبر في هذا الباب
متى خفي اعرابهما وجب تقديم الاسم وتاخير الخبر نحو كان موسى صاحبي وما كان دعاي الا ان استغفرت
قالوا لانهما كالمفعول والفاعل فمتى خفي الاعراب التزم كل في مرتبته وهذه الاية مما نحن فيه فكيف يدعى
فيها ذلك بل كيف يختاره الزجاج وقد رايت كلام الزجاج هنا فيمكن يوخذ منه جواب عن هذا
المكان وذلك انه قال الا ان الاختيار اذا كانت الدعوى في موضع رفع ان يقول فما كان دعواهم فلما
كان دعواهم دل على ان الدعوى في موضع نصب غير انه يجوز تذكير الدعوى وان كانت رفعا ثم هنا يقال
تذكير الفعل فيه قرينة مرجحة لاسناد الفعل الى ان قالوا ولو كان مسندا للدعوى لكان الارجح كانت كما قال وهو
قريب من قولك ضربت موسى سلمى تقدمت المفعول لقرينة تانيث الفعل وايضا فان ثم قرينة اخرى وهي ان
كون الاعرف والدعوى تكون بمعنى الدعا وبمعنى الادعا والمقصود بها ههنا تحمل الامرين جميعا ويحتمل
ايضا ان يكون بمعنى الاعتراف فمن مجيها بمعنى الدعا ما حكاه الخليل اللهم اشركنا في صالح دعوى المسلمين
يريد صالح دعايهم وانشدوا وان بدلت رجلي دعوتك اشتفي بدعواك من بدل بها
فهموزة ومنه قوله تعالى فما زالت تلك دعواهم وقال الزمخشري ويجوز فما كان استغاثتهم الا قولهم

هذا

هذا لانه لا يستغاث تعالى بغيرهم من قولهم دعواهم بالكعب وقال ابن عطية ويحتمل الاية ان يكون المعنى فما آلت
دعاويهم التي كانت في حال كفرهم كقول الشاعر ولقد شهدت قيس فما كان نصرها قتيبة الا عضها بالاباهم
منصوب بدعواهم وقوله تعالى انا كنا وخبرها في موضع رفع خبرا لانا وان وما في خبرها لا محل لو قوعه صلة
لان وان وما في خبرها في محل رفع او نصب على حسب ما تقدم من كونها اسما وخبرا ومعنى الاية انهم لم يقدروا
على رد العذاب وكان حاصل امرهم الاعتراف بالجناية حين لا ينفع الاعتراف قوله تعالى فلنسئلن
الذين ارسل اليهم القايم مقام الفاعل الجار والمجرور وفي كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر الرسول
اولا بالتبليغ ثم امر الامة بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك المبالغة وذكر نزول العذاب في الدنيا اتبعه بنوع
اخر من التهديد وهو انه تعالى يسال الكل عن كيفية اعمالهم يوم القيامة الثاني انه تعالى لما قال فما كان دعواهم اذ
جاهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه انه لا يقتصر على الاعتراف منهم يوم القيمة بل يضاف اليه انه تعالى يسال
الكل عن كيفية اعمالهم وبين ان هذا السوال لا يختص باهل العقاب بل هو عام واهل العقاب والثواب ونظيره فوربك
لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون فان قيل المقصود من السوال ان يخبر المسول عن كيفية اعماله وقد اخبر عنهم
انهم يقرون بانهم كانوا ظالمين فما فايدة السوال بعده وايضا قال تعالى بعد هذه الاية فلنقصن عليهم بعلم
فاذا كان يقصه عليهم بعلم فما معنى هذا السوال فالجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين مقصرين سيلوا
بعد ذلك عن سبب الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل فما فايدة في سوال الرسل مع العلم
بانهم لم يصدر عنهم تقصير البتة فالجواب لانهم اذا بينوا انهم لم يصدر عنهم تقصير البتة التقصير كله فيتضاعف
اكرام الله للرسل لوجوب براتهم عن جميع التقصير ويتضاعف الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان ذلك
التقصير كان منهم قوله تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمعنى انه ليبين للقوم ما ستروه فاعلنوه من اعمالهم
وبين الوجوه التي من اجلها اقدموا على تلك الاعمال وقوله بعلم في موضع الحال من الفاعل والبا للمصاحبة اي لنقصن
على الرسل والمرسل اليهم حال كوننا ملتبسين بالعلم ثم اكد هذا المعنى بقوله تعالى وما كنا غايبين اي ما غاب
من علمه شي من اعمالهم وذلك يدل على ان الاله لا يكمل الا اذا كان عالما بجميع الجزئيات حتى يمكنه ان يميز المطيع عن
العاصي والمحسن عن المسي فان قيل كيف الجمع بين قوله تعالى فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين وبين قوله
تعالى فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان وقوله تعالى ولا يسال عن ذنوبهم المجرمون فالجواب من وجوه
احدها ان القوم لا يسالون عن الاعمال لان الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسالون عن الدواعي التي دعتهم
الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم وثانيها ان السوال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد
يكون لاجل التوبيخ والاستفادة لقول القايل الم اعطك وقوله تعالى ولا يسال عن ذنوبهم المجرمون فالجواب
من وجوه احدها الم اعهد اليكم يا بني ادم وقول الشاعر الستم خير من ركب المطايا فاذا
عرف هذا فيقول الله تعالى لا يسال احد لاجل الاستفادة والاسترشاد ويسالهم لاجل توبيخ الكفار
واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتسالون ثم قال تعالى ولا يتسالون فان الاية الاولى
تدل على ان المسالة الحاصلة تدل بينهم اذا كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا قوله واقبل بعضهم على بعض
يتلاومون وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسالون معناه انه لا يسال بعضهم بعضا على سبيل اللطف
والشفقة لان اللطف يوجب الميل والرحمة والاكرام وثالثها ان يوم القيمة يوم طويل ومواقفه كثيرة فاخبر
عن بعض الاوقات بحضور السوال وعن بعضها وهذه الاية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده المرسلين
والمرسل اليهم ويبطل قول من زعم انه لا حساب على الانبيا والكفار قوله تعالى والوزن يومئذ الحق لانه
الوزن مبتدا وفي الخبر وجهان احدهما هو الظرف اي الوزن كاين او مستقر يومئذ يوم اذ يسال الرسل والمرسل
اليهم فحذف الجملة المضاف اليها اذ وعوض منها التنوين هذا مذهب الجمهور خلافا للاخفش وفي الحق على هذا
الوجه ثلاثة اوجه احدها انه نعت للوزن اي الوزن الحق في ذلك الثاني انه خبر مبتدا محذوف كانه جواب
سوال مقدر من قايل يقول ما ذلك الوزن فقيل هو الحق لا الباطل الثالث انه بدل من الضمير المستكن في الظرف
وهو غريب ذكره مكي والثاني من وجهي الخبر ان يكون الخبر الحق ويومئذ على هذا فيه وجهان احدهما
انه منصوب على الظرف ناصبه الوزن اي يقع الوزن ذلك اليوم والثاني انه مفعول به على السعة وهذا
الثاني ضعيف جدا لا حاجة اليه ولما ذكر ابو البقا كون الحق خبرا وجعل يومئذ ظرفا للوزن قال
ولا يجوز على هذا ان يكون صفة لئلا يلزم الفصل بين الموصول وصلته قال شهاب الدين فان الفصل
فان التركيب القراني انما جاء فيه الحق بعد تمام الموصول بصلته واذا تم الموصول بصلته جاز ان يوصف
تقول ضربك زيدا يوم الجمعة الشديد حسن فالشديد صفة لضربك فان يوم كون الصفة محلها ان يقع بعد

الموصوف وبليه فكانها تقدمته في التقدير تحصل الفصل تقديرا فان هذا لا يلتفت اليه لان تلك المعمولات
من تتمة الموصول فلم يتم الا الموصول • وعلى تقدير اعتقاد ذلك فالمانع من ذلك ايضا صيرورة المبتدا بلا خبر
لانك اذا جعلت يومئذ ظرفا للوزن والحق صفته فاين خبره • فهذا لو سلم من المانع الذي ذكره كان فيه هذا
المانع الاخر • وقد طول مكي بذكر تقدير تقديم الحق على يومئذ وما خرج عنه باعتبار الاعرابات المتقدمة
وهذا لا حاجة اليه لانا مقيدون في القران بالاتيان بنظمه • وذكر ايضا انه يجوز نصبه يعني الله لو قرئ به لكان
جائزا وهذا ايضا لا حاجة اليه **قوله تعالى** موازينه فيها قولان • احدهما انه جمع ميزان الالة التي يوزن
بها وانما جمع لكل انسان ميزان يخصه على ما جاء في التفسير او جمع باعتبار الاعمال الكثيرة • وعبر عن الحال بالمحل
والثاني انها جمع موزون وهي الاعمال والجمع حينئذ ظاهر • وقيل انما جمع الميزان وفي قوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة لانه لا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق
بالقول ميزان • وقال الزجاج انما جمع الموازين ههنا لوجهين • ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون
خرج الى مكة راكبا البغال • والثاني ان الموازين ههنا جمع موزون لا انه جمع ميزان • قال القرطبي والموازين
جمع ميزان واصله موازن قلبت الواو يا لكسرة ما قبلها **فصل** قال مجاهد والاعمش والضحاك رحمهم
الله تعالى المراد بالميزان العدل والقضا • وذهب الى هذا القول من المتاخرين قالوا لان لفظ الوزن على هذا
المعنى سائغ في اللغة لان العدل في الاخذ والاعطا لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن
كناية عن العدل ويويد ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا
قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه
مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة قال الشاعر

قد كنت عند لقائكم ذا قوة • عندي لكل مخاصم ميزانه

اي عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل • واذا ثبت هذا فنقول المراد من الاية هذا
المعنى • والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشي ومقادير الثواب والعقاب
لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت ووزن المعدوم محال وايضا فبتقدير
بقائها كان وزنها محالا • واجيب بان فايدته ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيمة منزه عن الظلم والجور
وفايدة وضع الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل الموقف فان رجحت الحسنات ازداد فرحه وسروره
وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه • وقال القرطبي الصحيح ان المراد بالميزان وزن اعمال العباد
فان قيل الموزون صحايف الاعمال وصور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال • فنقول ان المكلف
يوم القيامة اما ان يكون مقرا بان الله تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ
كفاه حكم الله بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرفه رجحان
كفة الحسنات على كفة السيات او بالعكس من حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان على
سبيل العدل والانصاف • فثبت ان هذا الوزن لا فايدة فيه • وقال اكثر المفسرين اراد وزن الاعمال
بالميزان وذلك ان الله سبحانه وتعالى ينصب ميزانا وكفتان كل كفة بقدر ما بين المشرق والمغرب واختلفوا
في كيفية الوزن فقال بعضهم توزن صحايف الاعمال • وروي ان رجلا تنشر عليه تسعة وتسعون
سجلا كل سجل مد البصر فيخرج له فيها بطاقة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة • وقيل يوزن الاشخاص
روي عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيمة فلا يزن عند
الله جناح بعوضة • وقيل توزن الاعمال روي ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فيؤتى بالاعمال الحسنة
على صورة حسنة وبالاعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع في الميزان والحكمة في وزن الاعمال امتحان عباده
بالايمان به في الدنيا واقامة الحجة عليهم في العقبى **قوله تعالى** ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون هذه الاية تدل على ان اهل القيمة فريقان منهم من تزيد
حسناته على سياته ومنهم من تزيد سياته على حسناته • واما القسم وهو الذي تكون حسناته متعادلة فانه غير
موجود • قال اكثر المفسرين المراد بمن خفت موازينه الكافر لقوله تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا
باياتنا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بايات الله الا كونه كافرا بها منكرا وهذا هو الكافر
وروي انه اذا خفت حسنات المومن يخرج سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاقة كالانملة فيلقيها
في كفة الميزان التي فيها حسناته فترجح فيقول ذلك العبد المومن للنبي صلى الله عليه وسلم وشرف

وكرم

وكرم وبجل ومجد وعظم ديما ابدا بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك فمن انت فيقول انا نبيك
وهذه صلواتك التي كنت تصلي علي وقد وفيتك احوج ما تكون اليها ذكره الواحدي في البسيط والخبر
الذي تقدم ايضا من انه تعالى يلقى في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله وهذا قول ابن عباس
واكثر المفسرين رضي الله تعالى عنهم وقال ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين حضره لعمر بن الخطاب رضي الله
تعالى عنه في وصيته انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم الحق في الدنيا وثقله عليهم وحق
لميزان يوضع فيه الحق غدا ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم الباطل
في الدنيا وخفته عليهم وحق لميزان يوضع فيه الباطل غدا ان يكون خفيفا **قوله تعالى** بما كانوا متعلق
بخسروا وما مصدرية وباياتنا متعلق بيظلمون قدم عليه الفاصلة وتعدى بيظلمون بالبا اما لتضمنه معنى التكذيب
نحو كذبوا باياتنا واما لتضمنه معنى الجحد نحو وجحدوا بها **قوله تعالى** ولقد مكناكم في الارض الاية
الكريمة لما امر الخلق بمتابعة الانبيا على نبينا محمد وعليهم الصلاة والسلام ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو
قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها وبعذاب الاخرة وهو السوال ووزن الاعمال رغبهم في قبول دعوة
الانبيا في هذه الاية بطريق اخر وهو انه ذكر كثرة نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال عز
وجل ولقد مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا او ملكناكم والمراد بالتمكين والقدرة **قوله تعالى**
وجعلنا لكم يجوز ان يكون جعل بمعنى خلق فيتعدى لواحد فيتعلق الجار بجعل او بمحذوف على انها حال من
معايش لانها لو تاخر الجار ان يكونا وصفين ويجوز ان يكون التصيرية فيتعدى لاثنين اولهما معايش احد
الجارين والاخر اما حال فيتعلق بمحذوف واما متعلق بنفس الجعل وهو الظاهر ومعايش جمع معيشة وفيها
ثلاثة مذاهب سيبويه والخليل ان وزنها مفعلة بضم العين او مفعلة بكسرها فعلى الاول جعلت الضمة كسرة
ونقلت الى فاء الكلمة وقياس قول الاخفش في هذا النحو ان يغير الحرف لا الحركة فمعيشة هذه شاذة اذ كان ينبغي
ان يقال فيها معوشة واما على قولنا ان اصلها معيشة بكسر العين فلا شذوذ فيها ومذهب الفراء ان وزنها مفعلة بفتح
العين وليس بشي والمعيشة اسم لما يعاش به اي يحيا وقال الزجاج المعيشة ما يتوصلون به الى المعيش وهي في الاصل
مصدر لعاش يعيش عيشا وعيشة قال تعالى في عيشة راضية ومعاشا قال تعالى وجعلنا النهار معاشا قال رؤبة

اليك اشكو شدة المعيش • وجهد اعوام نتفن ريشي

والعامة على معايش بصريح
اليا وهو الصواب لان اليا في المفرد اصلية فلا تقلب همزة وروى خارجة عن نافع معائش بالهمز وقال النحويون هذه غلط لانه لا يهمز عندهم الا ما كان
فيه حرف المد زائدا نحو صحايف ومدائن واما المعايش فاليا اصل لانها من المعيش قال الفارسي عن ابي عثمان
اصل اخذ هذه القراة عن نافع قال ولم يكن يدري العربية قال شهاب الدين وقد فعلت العرب مثل
هذا فهمزوا منائر ومصائب جمع منارة ومصيبة والاصل مناور ومصاوب وقد غلط سيبويه من قال مصائب ويعني
بذلك انه غلط بالنسبة الى مخالفة الجادة وهذا كما تقدم عنه انه قال واعلم ان بعضهم مغلط فيقول انهم اجمعون
ذاهبون قال ومنهم من ياتي بها على الاصل فيقول مصاوب ومناور وهذا كما قالوا في جمع مقال ومقام مقاوم
ومقاول في رجوعهم العين الى اصلها قال وانشد النحويون على ذلك • واني لقوام لدى مقاوم • لم يكن جريرولا مولى جرير يقومها
ووجه همزها انهم شبهوا الاصلي بالزائد فتوهموا في جمع مسيل مسيلان توهموه على انه زنة قضيب وقضبان وقالوا في جمعه
امسلة كانهم توهموا انه زنة رغيف وارغفة وانما مسيل وزنه تفعل لانه من سيلان الما وانشدوا على مسيل وامسلة قول
ذويب الهذلي • بواد لا انيس به وامسلة فذاتها خليف • وقال الزجاج جميع نحاة البصرة تزعم ان همزها
خطا ولا اعلم لها وجها الا التشبيه بصحيفة وصحايف ولا ينبغي التعويل على هذه القراة قال شهاب الدين وهذه
القراة ولم ينفرد بها نافع بل قراها جماعة جلة معه فانها منقولة عن ابن عباس الذي قرا على جماعة من الصحابة كعثمان
وابي الدردا ومعاوية رضي الله تعالى عنهم وقد سبق ذلك في الانعام وقد قرا بها قبل ظهور اللحن وهو عربي صحيح وقرا
بها ايضا زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما وهو على جانب من الفصاحة والعلم الذي لا يدانيه الا القليل وقرا بها ايضا
الاعمش والاعرج وكفى بهما في الاتقان والنقل وقد نقل الفراء ان قلب هذه اليا تشبيها لها بصحيفة وقد جاوان
كان قليلا وقوله تعالى قليلا ما تشكرون كقوله تعالى قليلا ما تذكرون **قوله تعالى** ولقد خلقناكم ثم صورناكم
الاية الكريمة لما ذكر كثرة نعم الله تعالى اتبعه بذكر انه خلق ابانا وجعله مسجود الملائكة • والانعام على الاب
يجري مجرى الانعام على الابن واختلف الناس في ثم هذين الموضعين فمنهم من لم يلتزم فيها ترتيبا وجعلها بمنزلة
الواو فان خلقنا وتصويرنا بعد قوله تعالى للملائكة اسجدوا ومنهم من قال هي للترتيب لا في الزمان بل للترتيب في الاخبار
ولا طايل في هذا ومنهم من قال هي للترتيب الزماني وهذا هو موضوعها الاصل ومنهم من قال الاولى للترتيب الزماني
والثاني للترتيب الاخباري واختلف عبارة القايلين بانها للترتيب في الموضعين فقال بعضهم انها على حذف مضافين

والتقدير ولقد خلقنا اباكم ثم صورنا اباكم ثم قلنا ويعني بابينا ادم عليه الصلاة والسلام والترتيب الزماني هنا ظاهر بعد التقدير وقال بعضهم الخطاب في خلقناكم وصورناكم لسيدنا ادم عليه الصلاة والسلام وانما خاطبه بطبيعة الجمع وهو واحد تعظيما له ولانه اصل الجمع والترتيب ايضا واضح وقال مجاهد المعنى خلقناكم في ظهر ادم عليه الصلاة والسلام ثم صورناكم حين اخذنا عليكم الميثاق رواه عنه ابن جريج وابن ابي نجيح قال النحاس وهذا احسن الاقوال يذهب بانه خلقهم في ظهر ادم عليه الصلاة والسلام ثم صورهم حين اخذ عليهم الميثاق ثم كان السجود بعد ذلك ويؤيد هذا قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم وفي الحديث انه اخرجهم امثال الذر واخذ عليهم الميثاق وقال بعضهم المخاطب بنو ادم والمراد بهم ابوهم وهذا من باب الخطاب لشخص والمراد به غيره كقوله تعالى واذ نجيناكم من ال فرعون الى اخره وانما المنجي والذي كان يسام سوء العذاب اسلافهم وهذا مستفيض في لسانهم وانشدوا على ذلك

اذا افتخرت يوما تميم بقوسها ۝ وزادت على ما وطدت من مناقب

فانتم بذي قار امالت سيوفكم ۝ عروش الذين استرهنوا قوس حاجب

وهذه انما كانت في اسلافهم والترتيب واضح على هذا ومن قال ان الاولى للترتيب الزماني والثانية للترتيب الاخباري اختلفت عباراتهم ايضا فقال بعضهم المراد بالخطاب الاول ادم عليه الصلاة والسلام وبالثاني ذريته والترتيب الزماني واضح وثم الثانية للترتيب الاخباري وقال بعضهم ولقد خلقناكم في ظهر ادم عليه الصلاة والسلام ثم صورناكم في بطون امهاتكم وقال بعضهم ولقد خلقنا ارواحكم ثم صورنا اجسامكم وهذا غريب نقله القاضي ابو يعلى في المعتمد وقال بعضهم خلقناكم نطفا في اصلاب الرجال ثم صورناكم في ارحام النسا وقال بعضهم ولقد خلقناكم في بطون امهاتكم وصورناكم فيها بعد الخلق بشق السمع والبصر فثم الاولى للترتيب الزماني والثانية لترتيب الاخباري اي ثم اخبركم انا قلنا للملائكة وقيل ان ثم الثانية بمعنى الواو اي وقلنا فلا يكون للترتيب وقيل فيه تقديم وتاخير تقديره ولقد خلقناكم يعني ادم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ثم صورناكم وقال بعضهم الخلق في اللغة عبارة عن التقدير وتقدير الله تعالى عن علمه بالاشيا ومشيئته لتخصيص كل شي بمقدار معين فقوله تعالى خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم وقوله تعالى صورناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل كائن يحدث الى يوم القيمة فخلق الله تعالى عبارة عن حكمه ومشيئته والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشيا في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى ادم عليه الصلاة والسلام وامر الملائكة بالسجود قال ابن الخطيب وهذا التاويل اقرب من سائر الوجوه وقد تقدم الكلام في هذا السجود واختلاف الناس فيه في سورة البقرة **قوله تعالى** الا ابليس تقدم الكلام عليه في البقرة وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملائكة لانه مخلوق من نار والملائكة من نور ولا يستكبرون عن عبادته ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملائكة ليسوا من الجن وابليس من الجن والملائكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليقة الجن وابوهم كما ان ادم عليه الصلاة والسلام اول خليقة الانس وابوهم وابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم قال الحسن ولما كان ابليس مامورا مع الملائكة استثناه الله تعالى وكان اسم ابليس عزازيل لعنه الله شيئا اخر فلما عصى اسماه بذلك وكان مومنا عابدا في السما حتى عصى الله فاهبط الى الارض **قوله تعالى** لم يكن هذه الجملة استئنافية لانها جواب سوال مقدر وهذا كما تقدم في قوله تعالى في البقرة ابى وتقدم ان الوقف على ابليس اخزاه الله وقيل فائدة هذه الجملة التوكيد لما اخرجه الاستثنا من نفي سجود ابليس وقال ابو البقا انها في محل نصب على الحال اي الا ابليس حال كونه ممتنعا من السجود وهذا كما تقدم له في البقرة من ان ابى في موضع نصب على الحال **قوله تعالى** ما منعك الا ان تسجد لا هذه فيها وجهان اظهرهما انها زائدة قال الزمخشري لا في ان لا تسجد صلة بدليل قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي مثلها في لئلا يعلم اهل الكتاب بمعنى ليعلم ثم قال فان قلت ما فائدة زيادتها قلت توكيد معنى الفعل الذي تدخل عليه وتحقيقه كانه قيل ليتحقق علم اهل الكتاب وما منعك ان تحقق السجود وتلزمه نفسك اذ امرتك وانشدوا على زيادة لا قول الشاعر

ابى جوده لا البخل واستعجلت به ۝ نعم من فتى لا يمنع الجود نائله

يروى البخل بالنصب والجر فالنصب على ظاهر الدلالة فزيادتها ولا حجة في هذا البيت على زيادة لا لان رواية النصب تتخرج على وجهين احدهما ان يكون لا مفعولا بها والبخل بدل منها لان لا تقال في المنع فهي مؤدية للبخل والثاني انها مفعول بها ايضا والبخل مفعول من اجله والمعنى ابى جوده لفظ لا لاجل البخل اي كراهة البخل

ويؤيد

ويؤيد عدم الزيادة رواية الجر قال ابو عمرو بن العلا الرواية فيه بخفض البخل لان لا تستعمل في البخل وانشدوا ايضا على زيادتها قول الاخر

افعنك لا برق كان وميضه ۝ غداة تشيمه كالضرام المثقب

عزاب تشيمه ضرام مثقب ۝ يريد افعنك برق وقد خرجه ابو حيان على احتمال كونها عاطفة وحذف المعطوف والتقدير افعنك لا عن غيرك وكون لا في الاية زائدة هو مذهب الكسائي والفرا والزجاج وما ذكرنا من كون البخل بدلا من لا ولا مفعولا بها هو مذهب الزجاج وحكى بعضهم عن يونس قال كان عمرو بن العلا يجر البخل ويجعل لا مضافة اليه اراد ابى جوده لا التي هي للبخل لان لا قد تكون للبخل وللجود فالتي للبخل معروف والتي للجود انه لو قال اسع الحق ولا تعط المساكين فقال لا كان جودا قال شهاب الدين يعني فيكون الاضافة للتبيين لان لا صارت مشتركة فميزها بالاضافة وخصصها به وقد طرف جيد من زيادة لا في اواخر الفاتحة وزعم جماعة ان لا في هذه الاية الكريمة غير زائدة لكن اختلفت عباراتهم في تصحيح معنى ذلك فقال بعضهم في الكلام حذف يصح به النفي والتقدير ما منعك فاحوجك ان لا تسجد وقال بعضهم ما الجاك ان لا تسجد وبعضهم من امرك ومن قال لك ان لا تسجد او ما دعاك ان لا تسجد قالوا ويكون هذا استفهاما على سبيل الانكار ومعناه ما منعك عن ترك السجود ويكون كقول القايل لمن ضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي ادينك ام عقلك ام جارك والمعنى انه لم يوجد هذه الامور وما امتنعت من ضربي وقال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكانه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة الله حالة عظيمة يتعجب منها ويسال الداعي اليها وهذا قول من يتحرج من نسبة الزيادة الى القران وقد تقدم تحقيقه وان معنى الزيادة على معنى يفهمه اهل العلم والا فكيف يدعى زيادة في القران بالعرف العام وهذا ما لا يقوله احد من المسلمين وما استفهامية في محل رفع بالابتدا والخبر الجملة بعدها اي اي شي منعك وان في محل نصب او جر لانها على حرف الجر اذ التقدير ما منعك من السجود وان في محل نصب او جر لانها على حذف الجار التقدير واذ منصوب بتسجد اي ما منعك من السجود في وقت امري اياك به **فصل** احتجوا بهذه الاية الكريمة على ان الامر يفيد الوجوب لانه تعالى ذم ابليس على ترك ما امر به ولو لم يفد الامر الوجوب لما كان مجرد من ترك المامور به يوجب الذم فان قيل فالواجب ان هذه الاية الكريمة تدل على ان ذلك الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان الجميع يجب ان يكون كذلك فالجواب ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله تعالى اذ امرتك مذكور في معرض التعليل وهو الامر من حيث انه امر موجب للذم **فصل** واحتجوا ايضا بهذه الاية الشريفة على ان الامر يقتضي الفور قالوا لانه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب الذم بترك السجود في الحال **قوله تعالى** خلقتني من نار لا محل لهذه الجملة لانها كالتفسير والبيان للخيرية ومعناه انا لم اسجد لادم لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بالسجود لذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى وهو قوله انا خير منه بان خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار شرف علوي لطيف علوي يابس مجاور للسموات قوته التاثير والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة للحياة واما الارضية فالبرد واليبس وهما يناسبان الموت والحياة اشرف من الموت وايضا فسن النمو والشباب لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحياة حاصلا في هذين الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسبين للارضية لا جرم كان هذا الوقت ارذل اوقات عمر الحيوان واما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول يوجب شرف الفروع واما بيان ان الاشرف لا يجوز بخدمة الادون فانه تقرر في العقول ان من امر ابا حنيفة والشافعي رضي الله تعالى عنهما وسائر اكابر الفقها بخدمة نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا تقرير شبهة ابليس لعنه الله والجواب عنها ان يقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة اولها ان النار افضل من التراب وهذا قد تقدم فيه قال محمد بن جرير رضي الله تعالى عنه ظن الخبيث ان النار خير من الطين ولم يعلم ما جعل الله تعالى له من الفضل وقد فضل الطين على النار وقالت الحكما للطين فضل على النار من وجوه منها ان من جوهر الطين الرزانة والوقار والحلم والصبر وهو الداعي لسيدنا ادم عليه الصلاة والسلام بعد السعادة التي سبقت له الى التوبة والتواضع والتضرع فاورثه الاجتبا والتوبة والهداية ومن جوهر النار الخفة والطيش والحدة والارتفاع وهو الداعي لابليس لعنه الله بعد الشقاوة التي سبقت له الى الاستكبار والاصرار فاورثه اللعنة والشقاوة ولان الطين سبب جمع الاشيا والنار سبب تفرقها ولان الطين سبب الحياة لا حياة للاشجار والنبات الا به والنار سبب للهلاك ولان التراب يكون منه فيه ارزاق الحيوان واقواتهم ولباس

قوله تعالى انا خير منه اعلم ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد يطلب الداعي الذي دعاه الى ترك السجود ويحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه صح

العباد زينتهم دلالات مما بثهم والنار لا يكون فيها شي من ذلك وايضا مفتقر الى التراب وليس التراب مفتقر اليها فان المحل الذي لا يكون معكوسا من التراب او فيه نهي لفقره الى التراب وهو غني عنها وايضا ان النار وان حصل بها بعد المنفعة فالشر كامن فيها لا يصدها عنه لا جلبها ولولا الحابس لها لافسدت الحرث والنسل وان التراب للخير والبركة كامن فيه كلما قلب ظهرت بركته وخيره فاين احدهما من الاخر وايضا فان الله تعالى اكثر ذكر الارض في كتابه وذكر منافعها وخلقها وانه جعلها مهادا وفراشا وبساطا وقرارا وكفاتا للاحيا والاموات ودعا عباده الى التفكر فيها والنظر في اياتها وعجايب ما اودع فيها ولم يذكر النار الا في معرض التخويف الا موضعا او موضعين ذكرها بانها تذكرة ومتاعا للمقوين بذكره بنار الاخرة ومتاعا لبعض افراد الناس وهي المقوين النازلون بالقوا وهي الارض الخالية اذا نزلها المسافر يمتنع بالنار من منزله فاين هذا من اوصاف الارض وايضا فان الله تعالى وصف الارض بالبركة في مواضع من كتابه واخبر انه بارك فيها وقدر فيها اقواتها وقال تعالى ونجيناه ولوطا الى الارض التي باركنا فيها وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها ولسليمان الريح عاصفة تجري بامره الى الارض التي باركنا فيها. واما النار فلم تخبر بان جعل فيها بركة اصلا بل المشهور انها مذهبة البركات ماحقة لها فاين المبارك في نفسه من المزيلة البركة وما حقها وايضا فان الله تعالى جعل الارض محل بيوته الذي يذكر فيها اسمه ويسبح له فيها بالغدو والاصال زيد البيت الحرام الذي جعله قياما للناس مباركا وهدى للعالمين وايضا فان الله تعالى اودع في الارض محل بيوته الذي يذكر فيها اسمه ويسبح له فيها بالغدو والاصال زيد البيت الحرام الذي جعله قياما للناس مباركا وهدى للعالمين وايضا فان الله تعالى ودع في الارض من المنافع والمعادن والانهار والثمرات والحيوان ما لم يودع في النار شيا منه الى غير ذلك. واما المقدمة الثانية وهي من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتدا لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المومن والمومن من الكافر والنور من الظلمة كما في الزناد والظلمة من النور وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا فالتكليف انما تناول الحي بعد انتهايه الى حد العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا فالمفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى الى الحبشي المومن مفضل على القرشي الكافر.

فصل احتج من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس جايز لما استوجب ابليس هذا التعنيف الشديد والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز. وبيانه ان قوله للملايكة اسجدوا لادم خطاب عام يتناول جميع الملايكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من ادم ومن كان اشرف من غيره فانه لا يومر بخدمته لان هذا الحكم ثابت في جميع النظاير ولا معنى للقياس الا ذلك. فثبت ان ابليس لم يعمل في هذه الواقعة شيا الا تخصيص العموم بالقياس فاستوجب بذلك الذم الشديد. فدل على تخصيص النص بالقياس لا يجوز ايضا فالاية تدل على صحة هذه المسالة من وجه اخر وهو ان ابليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وصف ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على الله تعالى ودلت هذه الاية الكريمة على ان التكبر على الله تعالى يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاوليا والادخال في زمرة الملعونين فدل ذلك على تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد بما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس وكفر بقياسه الفاسد فمن قاس الدين بشي من رايه قرنه الله مع ابليس. والجواب ان القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور لما قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من كان مخلوقا من النور المحض لمن كان مخلوقا من الارض لان النور اشرف من النار وهذا القياس يقتضي قبح كل واحد من الملايكة بالسجود لادم فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وانه باطل. اما القياس الذي يخصص مدلول النص العام لم قلتم انه باطل. ويمكن انه يجاب بان يقال انه لو كونه اشرف من غيره يقتضي قبح ان يلجا الاشرف الى خدمة الادنى اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملايكة فقد رضوا بذلك فلا باس به واما ابليس فانه لم يومر باسقاط هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص بالقياس جايز لما استوجب الذم العظيم فلما استوجب الذم العظيم علمنا ان ذلك

انما كان لاجل ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز.

فصل قوله تبارك وتعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لا شك ان قايل هذا القول هو الله عز وجل وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين لا شك ان قايل هذا القول ابليس ومثل هذه المناظرة بين الله وبين ابليس مذكور في سورة ص. واذا ثبت هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبيا عليهم الصلاة والسلام مكالمة مع الله تعالى مثل ما اتفق لابليس وقد عظم الله تعالى شرف سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام بقوله عز وجل وكلمه ربه وكلم الله موسى تكليما فاذا كانت المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم يوجب الشرف العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشريف لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام. والجواب من وجهين احدهما قال بعض العلما انه تعالى قال ذلك لابليس بواسطة على لسان بعض الملايكة لانه ثبت ان غير الملايكة لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة. الثاني انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة على وجه الاهانة بدليل قوله تعالى اخرج انك من الصاغرين وتكلم مع الانبيا عليهم الصلاة والسلام على سبيل الاكرام والتعظيم بدليل قوله تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام وانا اخترتك وقوله عز وجل واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام.

قوله تعالى فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها الضمير في منها قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد من الجنة لانه كان من سكانها قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كانوا في جنة عدن لا في الخلد وقيل يعود على السما لانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه وسوس اليهما وهو في السما ولان الهبوط انما يكون من ارتفاع وقيل يعود الى الارض امر ان يخرج الى جزاير البحار ولا يدخل في الارض الا كالسارق وقيل يعود على الرتبة المنيفة والمنزلة الرفيعة وقيل يعود على الصورة والهيئة التي كان عليها لانه كان مشرق الوجه فعاد مظلما.

قوله تعالى فاخرج تاكيد لاهبط اذ هو بمعناه وقوله تعالى فيها لا مفهوم له يعني انه لا يتوهم ان يجوز ان يتكبر في غيرها ولما اعتبر بعضهم هذا المفهوم احتاج الى تقدير عطف معطوف كقوله تعالى تقيكم الحر قال والتقدير فما يكون لك ان تتكبر فيها ولا في غيرها انك من الصاغرين الاذلا والصغار الذل والاهانة.

قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون من قبورهم وهي النفخة الاخيرة عند قيام الساعة والضمير يعود على بني ادم لدلالة السياق عليهم كما دل على ما عاد عليه الضمير ان في منها وفيها كما تقدم.

قوله تعالى قال انك من المنظرين قال بعض العلما انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في اية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحيا كلهم وقال اخرون لم يوقت الله تعالى له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله تعالى في الاية الاخرى الى يوم الوقت المعلوم المراد الوقت المعلوم في علم الله تعالى قالوا والدليل على صحته ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته واذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغرا بالقبيح وذلك غير جايز على الله. واجاب الاولون بان تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيمة لا يقتضي اغراه لانه تعالى كان يعلم انه يموت على اقبح انواع الكفر والفسق سوا اعلمه وقت موته او لم يعلمه فلم يكن ذلك الاعلام موجبا بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياه عليهم الصلاة والسلام انهم يموتون على الطهارة والعصمة ولم يكن ذلك موجبا اغراهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم سوى عن فهم تلك الحالة او لم يعلم فهم تلك الحالة فانهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف فلاجرم لم يكن ذلك التعريف اغرا بالقبيح فكذلك هاهنا.

قوله تعالى فبما اغويتني في هذه البا وجهين احدهما قسمية وهو الظاهر اي فبقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الصراط المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم الماثم ويدل على انها باء القسم قوله تعالى في سورة ص فبعزتك لاغوينهم والثاني انها سببية وبه بدا الزمخشري قال فبما اغويتني فبسبب اغوايك اياي لاقعدن لهم ثم قال والمعنى فبسبب وقوعي في الغي لاجتهدن في اغوايهم حتى يفسدوا بسببي كما فسدت بسببهم فان قلت بم تعلقت البا فان تعلقها بلاقعدن تصدر عنه لام القسم لا تقول والله بزيد لامرن قلت تعلقت بفعل القسم المحذوف تقديره فبما اغويتني اقسم بالله لاقعدن اي بسبب اغوايك اقسم ويجوز ان تكون البا للقسم اي فاقسم باغوايك لاقعدن قال شهاب الدين وهذان الوجهان سبقه اليهما ابو بكر بن الانباري وذكر عبارة قريبة من هذه العبارة وقال ابو حيان وما ذكر ان اللام يصدر عن تعلق البا بلاقعدن ليس حكما مجمعا عليه بل في ذلك خلاف قال شهاب الدين اما الخلاف فنعم لكنه خلاف ضعيف لا يعتد به وابو القسم والشيخ نفسه قد قال عند قوله تعالى لمن تبعك منهم لاملان في قراة من كسر اللام في لمن ان ذلك لا يجيزه الجمهور وسياتي قريبا ان شا الله تعالى وما يحتمل ثلاثة اوجه اظهرها انها مصدرية اي فباغوايك اياي والثاني انها استفهامية يعني انه

استفهم عن السبب الذي اغواه به فقال فباي شي من الاشيا اغويتني ثم استانف جملة اقسم فيها بقوله لاقعدن
وهذا ضعيف عند بعضهم او ضرورة عند اخرين من حيث ان ما الاستفهامية اذا جرت حذفت الفها
ولا يثبت الا في شذوذ وذكروا لهم عما تسال او ضرورة كقوله • على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في رماد •
والثالث انها شرطية وهو قول ابن الانباري ونصه قال رحمه الله ويجوز ان يكون ما بتاويل الشرط والبا
من صلة الاغوا والفا المضمرة جواب الشرط والتقدير فباي شي اغويتني فلاقعدن لهم صراطك فتضمر
الفا جواب الشرط كما تضمرها في قولك الى ما اومات اني قابله وبما امرت اني سامع مطيع وهذا الذي قاله
ضعيف جدا فانه على تقدير صحة معناه يمتنع من حيث الصناعة فان فا الجزا لا تحذف الا في ضرورة شعر
كقوله • من يفعل الحسنات الله يشكرها • والشر بالشر عند الله مثلان • اي فالله وكان المبرد لا يجوز ذلك
ضرورة ايضا وينشد البيت المذكور من يفعل الخير فالرحمن يشكره • فعلى هذا راي ابي بكر يكون قوله لاقعدن
جواب قسم محذوف فيقدر دخول الفا على نفس جملة القسم مع جوابها تقديره فبما اغويتني فوالله والاغوا
ايقاع الغي في القلب اي بما اوقعت في قلبي من الغي والفساد والاستكبار وقد تقدم في البقرة لاقعدن
هذا تتميم مذهبه **قوله تعالى** صراطك في نصبه ثلاثة اوجه احدها انه منصوب على اسقاط الخافض
قال الزجاج ولا اختلاف بين النحويين ان على محذوفة كقولك ضرب زيد الظهر والبطن اي على الظهر
والبطن الا ان هذا الذي قاله الزجاج وان كان ظاهره الاجماع ضعيف من حيث ان حرف الجر لا يطرد حذفه بل هو
مخصوص بالضرورة او بشذوذ كقوله • تمرون الديار ولم تعوجوا • لولا الاسى لعصا • فلو ان العابدات ...
والثاني انه منصوب على الظرف والتقدير لاقعدن لهم في صراطك وهذا ايضا ضعيف لان صراطك ظرف
مكان مختص والظرف المكاني المختص لا يصل اليه الفعل بنفسه بل بفي تقول صليت في المسجد ونمت في السوق ولا
تقول صليت المسجد الا فيما استثني في كتب النحو وان ورد غير ذلك كان شاذا كقولهم • رجع ادراجه • وذهب مع
الشام حاجته او ضرورة كقوله • جزا الله بالخيرات ما فعلت بكم • رفيقين قالا خيمتي ام معبد • اي قالا
في خيمتي وجعلوا نظير الاية في نصب المكان المختص قول الاخر
لدن بهز الكف يعسل متنه • فيه كما عسل الطريق الثعلب • وهذا البيت انشده النحاة على انه
ضرورة وقد شذ ابن الطراوة عن مذهب النحاة فجعل الصراط والطريق في هذين الموضعين مكانين مبهمين وهذا
قول مردود لان المختص من الامكنة ما له اقطار تحويه وحدود تحصره والطريق من هذا القبيل الثالث انه منصوب
على المفعول به لان الفعل قبله وان كان قاصرا فقد ضمن معنى فعل متعد التقدير لالزمن صراطك المستقيم
بقعودي عليه **فصل** قول ابليس عليه اللعنة فبما اغويتني على انه اضاف اغوا العباد الى نفسه
فالاول دل على مذهب اهل الجبر والثاني يدل على مذهب القدر وهذا على انه كان متحيرا في هذه المسئلة وقد
يقال انه كان يعتقد ان الاغوا لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي هو
الله تعالى قطعا للتسلسل واختلفوا في تفسير هذه الكلمة فقال اهل السنة الاغوا ايقاع الغي في القلب
والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد ان الحق والباطل انما يقع في القلب من الله تعالى
واما المعتزلة فلهم ههنا مقامات احدها ان يفسروا الغي بما ذكرناه ويعتذروا عنه بوجوه منها قالوا هذا
قول ابليس فهب ان ابليس اعتقد ان خالق الغي والجهل هو الله الا ان قول ابليس ليس بحجة ومنها قالوا انه تعالى
لما امره بالسجود لادم عليه الصلاة والسلام فعند ذلك ظهر غيه فجاز ان يضيف ذلك الى الله بهذا المعنى
وقد يقول القايل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عنده ومنها ان قوله رب بما اغويتني اي
لعنتني والمعنى انك لما لعنتني بسبب ادم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس في قلوبهم ومنها ان المعنى
بما اغويتني اي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لاقعدن لهم المقام الثاني ان يفسروا الاغوا بالهلاك
ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وويلا ومنه قولهم غوى الفصيل اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه
ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم ان الله يريد ان يهلككم بعنادكم الحق
فهذا جميع الوجوه المذكورة قال ابن الخطيب ونحن لا نبالغ في بيان ان المراد من الاغوا في هذه الاضلال
لان حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى
وذلك لان الغاوي لا بد له من مغو والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوقا اخر او الله تعالى والاول باطل
لان العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني ايضا باطل والا لزم التسلسل او الدور والثالث هو المقصود
فصل المراد من قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم انه يواظب على الافساد ويواظبه لا يفتر عنها
ولهذا ذكر القعود لان من اراد المبالغة في تكميل امر قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه المقصود ومواظبته على

الافساد

الافساد وهي مواظبته على الوسوسة بحيث لا يفتر عنها قال المفسرون معنى لاقعدن لهم اي بالصد عنه وتزيين
الباطل حتى يهلكوا كما هلك او يضلوا كما ضل ويخيبوا كما خاب • فان قيل ان هذه الاية دلت على ان ابليس كان
عالما بالدين الحق لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراطه هو دينه الحق ودلت على ان ابليس كان
عالما بان الذي هو عليه من الاعتقاد هو محض الغواية والضلالة لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما
اغويتني واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية ويكون مضادا
للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا اما من
علم انه باطل وضلالة يستحيل ان يختاره ويرضى به ويعتقده • فالجواب ان من الناس من قال كفر
ابليس كفر عناد لا كفر جهل ومنهم من قال كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك
المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده **فصل** احتج اهل السنة بهذه الاية الكريمة على
انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا دنياه لان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله تعالى انه
انما يستمهله لاغوا الخلق واضلالهم والله تعالى عالم بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فثبت ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة
يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه
من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب عليه شي من رعاية المصالح ومما يقوي ذلك انه تعالى
بعث الانبيا عليهم الصلاة والسلام دعاة الخلق الى الحق وعلم من حال ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال
ثم انه تعالى امات الانبيا عليهم الصلاة والسلام الذين يدعون الخلق الى الحق وابقى ابليس وساير الشياطين الذين يدعون
الى الكفر والباطل ومن كان يريد المصالح امتنع منه ان يفعل ذلك • قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه
المسالة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس
لكان يضل ايضا ويدل على ذلك قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وانه لو ضل به احد لكان بقاؤه
مفسدة قال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة فان هذه الزيادة
من الشهوة لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة
في الثواب فكذا ههنا بسبب بقا ابليس الامتناع من القبايح اشد واشق ولكن لا ينتهي حد الالجا والاكراه والجواب
اما قول الجبائي فضعيف لانه لا بد ان يزين القبايح في قلب الكافر ويحسنها له ويذكره ما في القبايح من اللذات ومن المعلوم
ان حال الانسان مع هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا لحاله عند عدم التذكير والتزيين ويدل على ذلك القرآن فان الانسان
اذا حصل له جلسا يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه له ويسهلون له طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته فانه
لا يكون في الاقدام على ذلك كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين والعلم بذلك ضروري واما قول
ابي هاشم فضروري البطلان لانه اذا صار هذا التذكير والتزيين حاصلا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك
سعيا في الغاية في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة لنا في المسالة الاخرى في ان الله تعالى لا يراعي
المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي يقدر ان بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعذاب الابد
ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه بزيادة تلك المشقة وحصول هذه من الثواب شي لا حاجة
اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا مصالح العباد لاستحال ان يهمل الاكمل
الاعظم لاجل زيادة لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على الله شي اصلا **قوله
تعالى** لاتينهم جملة معطوفة على جواب القسم ايضا واخبر انه بعد ان يقعد على الصراط ياتي من هذه الجهات
الاربع ونوع حرف الجر فجر الاولين بمن والثانيين بعن لنكتة ذكرها الزمخشري قال رحمه الله فان قلت كيف
قيل من بين ايديهم ومن خلفهم بحرف الابتدا وعن ايمانهم وعن شمايلهم بحرف المجاوزة قلت المفعول فيه عدي اليه
الفعل نحو تعديته الى المفعول به فكما اختلفت حروف التعدية في ذلك اختلفت في هذا وكانت لغة تؤخذ ولا تقاس
وانما يفتش عن صحة موقعها فقط فلما سمعناهم يقولون جلس عن يمينه وعلى شماله قلنا معنى على يمينه تمكن من
جهة اليمين تمكن المستعلي من المستعلى عليه ومعنى عن يمينه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملاصق له
منحرفا عنه ثم كثر حتى استعمل في المتجافي وغيره كما ذكرنا في تعال ونحوه من المفعول به قولهم رميت على القوس
وعن القوس لان السهم يبعد عنها ويستعليها اذا وضع على كبدها للرمي ويبتدي الرمي منها فلذلك قالوا اجلس
بين يديه وخلفه بمعنى في لانهما ظرفا الفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول
جيته من الليل تريد بعض الليل قال شهاب الدين هذا كلام من رسخت قدمه في فهم كلام العرب وقال ابو
حيان وهو كلام لا باس به فلم يوفه حقه ثم قال وانما خص بين الايدي والخلف بحرف الابتدا الذي هو امكن في

الاتيان لان همًا ما يجيء لما العدو بينهما فينال فرصته وقدم بين الايدي على الخلف لانها الجهة التي يدل على اقدام العدو وبساله في مواجهة قرنه والخلف جهة غدره ومخاتلته وجهالة القرن بمن يغتاله ويتطلب غرته وغفلته وخص الايمان والشمائل بالحرف الذي يدل على المجاوز لانهما ليسا باغلب ما ياتي منهما العدو وانما يجاوز اتيانه الى العدو للجميع التي هي اغلب في ذلك وقدمت الايمان على الشمائل لانها هي الجهة القوية في ملاقاة العدو وبالايمان البطش والدفع والقرن الذي ياتي من جهتها ابسل واشجع اذ جاء من الجهة التي هي اقوى في الدفع والشمائل ليست في القوة والدفع كالايمان والشمائل جمع شمال وهما الجارحتان ويجمعان في القلة على افعل قال ✽ ياتي لها من ايمن واشمل ✽ والشمائل يعبر بها عن الاخلاق والشيم يقال له شمائل حسنة ويعبر عن الحسنات باليمين وعن السيئات بالشمال لانهما منشأ الفعلين الحسن والسيء ويقولون اجعلني في يمينك لا في شمالك قال

فصل

وانّي في يمنى يديك جعلتني ✽ فافرح ام صيرتني في شمالك

يكنون بذلك عن عظم المنزلة عند الشخص وخستها وقال

رأت بني العلات لما تظافروا ✽ يحوزون سهمي بينهم في الشمائل

والشمائل جمع شمال بفتح الشين وهو الريح قال امرؤ القيس

وهبت له ريح بمختلف الصوى ✽ صبا وشمال في منازل قفال

والالف في الشمال زائدة ولذا تزاد فيها الهمزة ايضا بعد الميم وقبلها فيقولون شمأل وشامل يدل على ذلك كله سقوطه في التصريف قال شملت الريح اذا هبت شمالا **فصل** قال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من بين ايديهم من قبل دنياهم يعني انها في قلوبهم ومن خلفهم من قبل الاخرة فاقول لا بعث ولا جنة ولا نار وعن ايمانهم من قبل حسناتهم وعن شمائلهم من قبل سيئاتهم قال ابن الانباري قول من قال الايمان كناية عن الحسنات والشمائل كناية عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى ابو عبيدة عن الاصمعي انه قال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خست منزلته قال انت عندي بالشمال وقال الحكم والسدي من بين ايديهم من قبل الدنيا يزينها لهم ومن خلفهم من قبل الاخرة يثبطهم عنها وعن ايمانهم من قبل الحق يصدهم عنه وعن شمائلهم من قبل الباطل يزينه لهم وقال قتادة اتاهم من بين ايديهم فاخبرهم انه لا بعث ولا جنة ولا نار ومن خلفهم من امر الدنيا فزينها لهم ودعاهم اليها وعن ايمانهم من قبل حسناتهم بطأهم عنها وعن شمائلهم زين لهم الشهوات والمعاصي ودعاهم اليها وقال مجاهد من بين ايديهم وعن ايمانهم من حيث يبصرون ومن خلفهم وعن شمائلهم من حيث لا يبصرون وقال ابن جريج معنى قوله من حيث يبصرون اي يخطئون وحيث لا يبصرون اي لا يعلمون انهم يخطئون وقيل من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل وعن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وقال حكماء الاسلام ان في البدن قوى اربعة وهي الموجبة لفوات السعادات الروحانية فالقوة الاولى الخيالية يحصل فيها المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ واليه الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي يمين البدن واليه الاشارة بقوله وعن ايمانهم والقوة الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب واليه الاشارة بقوله وعن شمائلهم فهذه القوى الاربعة التي يتولد عنها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الاربع لم تقدر على القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وروي عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن آدم بطريق الاسلام فقال اتدع دين آبائك فعصاه فاسلم ثم قعد بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال تقاتل فتقتل ويقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل فهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها في القلب فان قيل لم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم فالجواب انا ذكرنا ان القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية وهي موضوعة في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فيروى ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة **قوله تعالى** ولا تجد اكثرهم شاكرين الوجد هنا يحتمل ان يكون بمعنى اللقاء او بمعنى العلم اي لا تلقى اكثرهم شاكرين فشاكرين حال على الاول او مفعول ثان على الثاني وهذه الجملة تحتمل وجهين

احدهما ان تكون استئنافية اخبر اللعين بذلك لظنه قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه او لانه علمه بطريق قبل لانه كان قد رأى ذلك في اللوح المحفوظ ويحتمل ان تكون داخلة في حيز ما قبلها من جواب القسم فتكون معطوفة على قوله لاقعدن اقسم على جملتين مثبتتين واخرى منفية **قوله تعالى** اخرج منها مذءوما مدحورا مذءوما مدحورا حالان من فاعل اخرج عند من يجيز تعدد الحال لذي حال واحدة ومن لا يجيز ذلك فمدحورا حال ومن فاعل اخرج عند من يجيز تعدد الحال لذي حال واحدة ومن لا يجيز ذلك فمدحورا صفة لمذءوما او هي حال من الضمير في الحال قبلها فيكون الحالان متداخلين ومذءوما مدحورا اسما مفعول من ذأمه ودحره فاما ذأمه فيقال بالهمزة ذأمه يذأمه كرأمه يرأمه وذامه يذيمه كباعه يبيعه من غير همز وعليه قولهم لن تعدم الحسناء ذاما يروى بهمزة ساكنة والف وعلى اللغة الثانية قول الشاعر

تبعتك اذ عيني عليها غشاوة ✽ فلما انجلت قطعت نفسي اذيمها

فمصدر المهموز ذأم كرأس واما غير مصدر المهموز فسمع فيه ذام بالف وحكى ابن الانباري فيه ذيما كبيع قال تعالى ذامت الرجل اذامه وذمته اذيمه وذمته اذومه ذما بمعنى وانشد

واقاموا حتى ابيروا جميعا ✽ في مقام وكلهم مذموم

والذام العيب ومنه المثل المتقدم لن يعدم الحسناء ذاما اي كل امرأة حسناء لابد ان يكون فيها عيب وقالوا ان اردت ان تذيمه فمدهه اي تعيبه فامدحه فابدل الحاء هاء وقيل الذام الاحتقار ذامت الرجل اي احتقرته قاله الليث وقيل الذام الذم قاله ابن قتيبة وابن الانباري رحمهما الله تعالى قال امية

وقال لابليس رب العباد ✽ اخرج دحيرا لعينا مذءوما

والجمهور على مذءوما بالهمز وقرأ ابو جعفر والاعمش والزهري مذوما بواو واحدة دون همز وفيها تحتمل وجهين احدهما ولا ينبغي ان يعدل عنه انه تخفيف مذءوما في القراءة الشهيرة بان القيت الحركة على الذال الساكنة وحذفت الهمزة على القاعدة المستقرة في تخفيف مثله فوزن الكلمة آل الى مفول لحذف العين والثاني ان هذه القراءة ماخوذة من لغة من يقول ذمته اذيمه كبعته ابيعه وكان من حق اسم المفعول من هذه اللغة مذيم كمبيع قالوا الا انه ابدلت الواو من الياء على حد قولهم مكول في مكيل مع انه من الكيل ومثل هذه القراءة في احتمال الوجهين قول امية بن ابي الصلت في البيت المتقدم انشده الواحدي على لغة ذام بالف يذيمه بالياء وليته جعله محتملا للتخفيف من لغة الهمز والدحر الطرد والابعاد يقال دحره يدحره دحرا ودحورا ومنه ويقذفون من كل جانب دحورا وقول امية بن ابي الصلت في البيت المتقدم لعينا دحيرا وقوله ايضا

وباذنه سجدوا لآدم كلهم ✽ الا لعينا خاطئا مدحورا

وقال الآخر

دحرت بني الحصيب الى قديد ✽ وقد كانوا ذوي اشر وفخر

قال ابن عباس مذءوما اي ممقوتا وقال قتادة مذءوما مدحورا اي لعينا شقيا وقال الكلبي مذءوما ملوما مدحورا مقصيا من الجنة ومن كل خير **قوله تعالى** لمن تبعك في هذه اللام وفي من وجهان اظهرهما ان اللام الموطئة للقسم المحذوف ومن شرطية في محل رفع بالابتداء ولاملأن جواب القسم المدلول عليه بلام التوطئة وجواب الشرط محذوف لسد جواب القسم مسده وقد تقدم ايضاحه مرارا والثاني ان اللام لام الابتداء ومن موصولة وتبعك صلتها وهي في محل رفع بالابتداء ايضا ولاملأن جواب قسم محذوف وذلك القسم المحذوف وجوابه في محل رفع خبرا لهذا المبتدأ والتقدير للذي تبعك منهم والله لاملأن جهنم منكم فان قلت اين العائد من الجملة القسمية الواقعة خبرا عن المبتدأ قلت هو متضمن في قوله منكم لانه لما اجتمع ضمير غيبة وخطاب غلب على ما عرف وفتح اللام هو قراءة العامة وقرأ عاصم في رواية ابي بكر في بعض الطرق والجحدري بكسرها وخرج على ثلاثة اوجه احدها وبه قال ابن عطية انها تتعلق بقوله لاملأن كانه قال لاجل من تبعك منهم وظاهر هذا انها متعلقة بالفعل بعد لام القسم قال ابو حيان ويمتنع ذلك على قول الجمهور ان ما بعد لام القسم لا يعمل فيما قبلها والثاني ان اللام متعلقة بالذأم والدحر والمعنى اخرج بهاتين الصفتين لاجل اتباعك ذكره ابو الفضل الرازي في كتاب اللوامح على شاذ القراءات قال شهاب الدين ويمكن ان تجيء المسألة من باب الاعمال لان كلا من مذءوما ومدحورا يطلب هذا الجار عند هذا القائل من حيث المعنى ويكون الاعمال للثاني كما هو مختار البصريين للحذف من الاول والثالث ان يكون هذا الجار خبرا مقدما والمبتدأ محذوف تقديره لمن تبعك منهم هذا الوعيد فقوله لاملأن لان هذا القسم وجوابه وعيد ولهذا اراد الزمخشري بقوله بمعنى لمن تبعك منهم الوعيد وهو قوله لاملأن جهنم على ان لاملأن في محل الابتداء ولمن تبعك خبره قال ابو حيان فان اراد ظاهر كلامه فهو خطأ على مذهب البصريين لان قوله لاملأن جملة هي جواب قسم محذوف فمن حيث كونها جملة فقط لا يجوز ان تكون مبتدأة ومن حيث كونها جوابا للقسم المحذوف يمتنع ايضا لانها اذ ذاك من هذه الحيثية لا موضع لها من الاعراب ومن حيث كونها مبتدأة لها موضع من الاعراب ولا يجوز ان يكون للجملة لها موضع من الاعراب لا موضع من الاعراب وهو محال لانه يلزم ان يكون في موضع رفع لا في موضع رفع لدخول عامل عليها وذلك لا يتصور قال شهاب الدين بعد ان قال الزمخشري بمعنى لمن تبعك الوعيد وهو لاملأن كيف يحسن ان يرد بعد ذلك فيقال ان اراد ظاهر كلامه كيف يريده مع التصريح بتأويله هي بنفسه

واما قوله على ان لاملان في محل الابتدا فانما قاله لانه دال على الوعد الذي هو في محل الابتدا فنسب الى الدال ماينسب الى المدلول من جهة المعنى وقول الشيخ ايضا ومن حيث كونها جوابا للمحذوف يمتنع ايضا الى اخره كلام يتجمل عليه لانه لا يريد جملة الجواب فقط البتة انما يريد الجملة القسمية برمتها وانما استغنى بذكرها عن ذكر قسمها لانها ملفوظ بها وقد تقدم ما يشبه الاعتراض الاخير عليه وجوابه واما قول الشيخ ان يكون الجملة لها موضع من الاعراب لا موضع لها من الاعراب الى اخر كلامه كله شيء واحد ليس فيه معنى زايد **قوله تعالى** اجمعين تاكيد واعلم ان الاكثر في اجمع واخواتها انها المستعملة في التاكيد انما يوتى بها بعد كل نحو فسجد الملايكة كلهم اجمعون وفي غير الاكثر قد يجي بدون كل كهذه الاية الكريمة فان اجمعين تاكيد لمنكم ونظيرها فيما ذكرنا قوله تعالى ان جهنم لموعدهم اجمعين

فصل

قال ابن الانباري الكناية في قوله تعالى لمن تبعك على قوله ولد ادم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد ادم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الاية على ان التابع والمتبوع متفقان في ان جهنم تملا منهما فكان الكافر تبعه فكذلك الفاسق فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الاية انه تعالى يملا جهنم ممن تبعه وليس في الاية ان كل من تبعه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ودلت هذه الاية الكريمة ان جميع اهل البدع والضلالات يدخلون جهنم لان كلهم متابعون ابليس لعنه الله واخزاه **قوله تعالى** ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنة الاية الكريمة قد تقدم الكلام على هذه الاية في سورة البقره فالكلام هنا على حرف واحد وهو قوله تبارك وتعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا بالواو وقال ههنا بالفا والسبب فيه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفا تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفا نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الاعراف ذكر النوع الثاني تقدم في البقرة وقال في البقره رغدا وهو هنا محذوف لدلالة الكلام عليه **قوله تعالى** فوسوس لهما اي فعل الوسوسة لاجلهما والفرق بين وسوس له ووسوس اليه ان وسوس له معنى وسوس لاجله كما تقدم ووسوس اليه القى اليه الوسوسة والوسوسة الكلام الخفي المكرر ومثله الوسواس وهو صوت الحلي والوسوسة ايضا الخطرة الردية ووسوس لا يتعدى الى مفعول بل لازم كقولنا ولولت المراة ووعوع الذيب ويقال رجل موسوس بكسر الواو ولا يقال بفتحها قاله ابن الاعرابي وقال غيره يقال موسوس له وموسوس اليه وقال الليث الوسوسة حديث النفس والصوت الخفي من ريح يهز قصبا ونحوه كالهمس قال تبارك وتعالى ونعلم ما توسوس به نفسه وقال رؤبة بن العجاج يصف صيادا

وسوس يدعو مخلصا رب الفلق • لما دنا للصيد دياس الوهق

اي لما اراد الصيد وسوس في نفسه ايخطي ام يصيب وقال الازهري وسوس ووزوز بمعنى واحد فان قيل كيف وسوس لهما وادم في الجنة وابليس اخرج منها فالجواب قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السما والى الجنة بالقوة الفوقية التي جعلها الله له وقال ابو مسلم الاصفهاني بل كان ادم وابليس في الجنة لان هذه كانت جنات الارض والذي يقوله بعض الناس ان ابليس دخل في جوف الحية في الجنة فتلك القصة ركيكة ومشهوره وقال اخرون ان ادم وحوى ربما قربا من باب الجنة وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب احدهما من الاخر فحصل الوسوسة هناك فان قيل ان ادم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوه فكيف قبل قوله فالجواب المواظبة والمداومة اثر كلامه عنده فقال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين اي حلف لهما واعتقدا ان احدا لا يحلف كاذبا فلذلك قبل قوله **قوله تعالى** ليبدي لهما في لام ليبدي قولان اظهرهما انها لام العلة على اصلها لان قصد الشيطان ذلك وقال بعضهم اللام للصيرورة والعاقبة وذلك ان الشيطان لم يكن يعلم انهما يعاقبان بهذه العقوبة الخاصة فالمعنى ان امرهما ال الى ذلك والجواب انه يجوز ان يعلم ذلك بطريق من الطرق المتقدمة في قوله ولا تجد اكثرهم شاكرين ومعنى قوله تعالى ليبدي لهما اي ليظهر لهما ما غطي وستر عنهما من عوراتهما **قوله تعالى** ما ووري ما بمعنى موصولة بمعنى الذي وهو مفعول ليبدي اي ليظهر الذي ستر وقرا الجمهور ووري بواوين صريحتين وهو ماض مبني للمفعول اصله واري كضارب فلما بني للمفعول ابدلت الالف واوا كضورب قالوا والاولى فا والثانية زايدة وقرا عبد الله اوري بابدال الاولى همزة وهو بدل جايز لا واجب وهذه قاعدة كلية وهي انه اذا اجتمع في اول الكلمة واوان وتحركت الثانية او كان لها نظير متحركة وجب ابدال الاولى همزة تخفيفا فمثال النوع الاول اويصل واواصل تصغير واصل وتكسيره فان الاصل وويصل وواصل فاجتمع واوان في المثالين ثانيتهما متحركة فوجب ابدال الاولى همزة ومثال النوع الثاني اولى فان اصلها وولى فالثانية ساكنة لكنها قد تتحرك في الجمع في قولك اوالي كفضلى وفضل فان لم تتحرك ولم تحمل على متحرك جاز الابدال كهذه الاية الكريمة ومثله ووطي

اوطي

اوطي وقرا يحيى بن وثاب وري بواو واحدة مضمومة وراء مكسورة وكانه من الثلاثي المتعدي ويحتاج الى نقل ان ورى كذا بمعنى واريته والمواراة الستر ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لما بلغه موت ابي طالب لعلي رضي الله تعالى عنه اذهب فواره ومنه قول الاخر

على صدى اسود المواري • في الترب امسى وفي الصفيح

وقد تقدم تحقيق هذه المادة والجمهور على قراءة سواتهما بالجمع من غير نقل ولا ادغام وقال مجاهد والحسن سوتهما بالافراد بالجمع وتشديد الواو بالعمل المتقدم وقرا ايضا سواتهما بالجمع الا انه نقل حركة الهمزة الى الواو من غير عمل اخر وكل ذلك ظاهر فمن قرا بالجمع فيحتمل وجهين الاظهر انه ما وضع الجمع موضع كراهية اجتماع تثنيين والجمع اخو التثنية فلذلك ناب منابها كقوله تعالى صغت قلوبكما وقد تقدم تحقيق هذه القاعدة ويحتمل ان يكون الجمع هنا على حقيقته لان لكل واحد منهما قبلا ودبرا والسوات كناية عن ذلك فهي اربع فلذلك جي بالجمع ويويد الاول قراءة الافراد فانه لا يكون كذلك الا والموضع موضع تثنية نحو مسح اذنيه ظاهرهما وباطنهما

فصل

دلت هذه الاية الكريمة على ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول **قوله تعالى** ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين هذا استثنا مفرغ وهو مفعول من اجله تقديره البصريون الا كراهة ان تكونا وقدره الكوفيون الا ان لا تكونا وقد تقدم مرارا ان قول البصريين اولى لان اضمار الاسم احسن من اضمار الحرف وقرا الجمهور ملكين بفتح اللام وقرا علي وابن عباس والحسن والضحاك ويحيى بن كثير والزهري وابن حكيم عن ابن كثير ملكين بكسرها قالوا ويويد هذه القراة قوله في موضع اخر هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى والملك يناسب الملك بالكسر واتى بقوله من الخالدين ولم يقل او تكونا خالدين مبالغة في ذلك لان الوصف بالخلود لهم من الملايكة او من الملك فان قولك فلان من الصالحين ابلغ من قولك صالح وكانت من الكاذبين

فصل

هذا الكلام يمكن ان يكون ذكره ابليس مخاطبة لادم وحوى ويمكن ان يكون بوسوسة اوقعها في قلبهما والامران مرويان الا ان قولها الاغلب انه كان على سبيل المخاطبة بدليل قوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين ان ابليس قال لهما هذا الكلام واراد به ان اكلتما تكونا بمنزلة الملايكة او تكونا من الخالدين ان اكلتما فرغبهما بان اوهمهما ان من اكلها كان كذلك وانه تعالى انما نهاكما عنها لكيلا تكونا بمنزلة الملايكة ولا مخلدين وفي الاية الكريمة سوالات السوال الاول كيف اطمع ابليس ادم ان يكون ملكا عند الاكل من الشجرة مع شاهد الملايكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا المعنى احد ما يدل على ان الملايكة الذين سجدوا لادم عليه الصلاة والسلام هم ملايكة الارض اما ملايكة السموات وسكان العرش والملايكة المقربون لم يسجدوا لادم البتة ولو كانوا قد سجدوا له لكان هذا القطع فاسدا محالا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم قال ان ادم عليه الصلاة والسلام علم ان الملايكة لا يموتون الى يوم القيمة ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقا وضعف هذا بانه لو كان المطلوب من الملايكة هو الخلود فحينيذ لا يبقى فرق بين قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين وثالثها قال الواحدي كان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يقرا ملكين بكسر اللام ويقول ما طمعا في ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الى ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من جهة الملك ويدل على هذا قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى وضعف هذا الجواب من وجهين الاول هب انه حصل الجواب على هذه القراة فهل يقول ابن عباس ان تلك القراة المشهورة باطلة او لا يقول ذلك والاول باطل لان القراة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى التقدير فالاشكال باق لان على تلك القراة يكون التطمع قد وقع في ان يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملايكة وحينيذ يعود السوال الوجه الثاني انه تعالى جعله مسجود الملايكة واذن له في ان يسكن الجنة وان ياكل منها رغدا حيث شا ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة السوال الثاني هل تدل هذه الاية على ان درجة الملايكة اكمل وافضل من درجة النبوة والجواب انا اذا قلنا ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم تدل على ذلك لان ادم عليه الصلاة والسلام حين طلب الوصول الى درجة الملايكة ما كان من الانبيا وان كان هذه الواقعة قد وقعت في زمن النبوة فلعله رغب في ان يصير من الملايكة في القوة والقدرة والقوة وفي خلقة الذات بان يصير جوهرا نورانيا وان يصير من سكان العرش والكرسي فعلى هذا فلا دلالة في الاية على ذلك السوال الثالث نقل عن عمرو بن عبيد قال الحسن في قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السوال انه كيف يلزم التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك القول والجواب ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه الصلاة والسلام لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك منكرا للبعث والقيامة وانه كفر ولقايل ان يقول لا نسلم انه

يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر • وبيانه من وجهين الاول ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام
فانه مع ما ذكره • والثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم
بانه تعالى هل يميت هذا المكلف ولا يميته علم انه لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت ادم انه يميت
الخلق ولما لم يوجد الدليل السمعي بان ادم عليه الصلاة والسلام لا يجوز دوام البقا فلهذا السبب رغب فيه وعلى
هذا التقدير فالسؤال غير لازم • السؤال الرابع قد ثبت بما سبق ان ادم وحوى عليهما الصلاة والسلام
لو صدقا ابليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقاه قطعا او لم يحصل القطع فهل يقولون انهما
ظنا ان الامر كما قال او ينكرون هذا الظن ايضا • فالجواب ان المحققين انكروا هذا التصديق قطعا وظنا كما نجد
انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما نشتهيه وان لم نعتقد الامر كما قال • السؤال الخامس
قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا الترغيب والتطميع وقع بمجموع الامرين او باحدهما والجواب
الترغيب في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على طريق التخيير **قوله تعالى**
وقاسمهما المفاعلة تحتمل ان تكون على بابها قال الزمخشري وكانه قال لهما اقسم لكما اني لمن الناصحين وقالا له
تجعل ذلك مقاسمة بينهم واقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها واخرج قسم ابليس على وزن المفاعلة لانه
اجتهد فيها اجتهاد المقاسم وقال ابن عطية وقاسمهما اي حلف لهما وهي مفاعلة اذ قبول المحلوف له وانباله
على معنى اليمين كالقسم • وتقريره وان كان بادي الرأي يعطي انها من واحد ويحتمل ان يكون فاعل بمعنى افعل كباعده
وابعده وذلك ان قوله الحلف انما كان من ابليس دونهما وعليه قول خالد بن زهير
وقاسمهما بالله جهدا لانتم • الذ من السلوى اذا ما نشورها • **فصل** قال
قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المؤمن بالله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما
وانا اعلم احوالا كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فاقبلا قولي ارشدكما وابليس لعنه الله اول من حلف بالله كاذبا
فلما حلف ظن ادم عليه الصلاة والسلام ان احدا لا يحلف بالله الا صادقا فاغتر به **قوله تعالى** لكما لمن
الناصحين يجوز في لكما ان يتعلق بما بعده على ان ال معرفة لا موصولة وهذا مذهب ابي عثمان وعلى انها موصولة
ولكنها تسومح في الظرف وعديله ما لا يتسامح في غيرهما اتساعا فيهما لدورانهما في الكلام وهو رأي بعض البصريين
وانشد • ربيته حتى اذا تمعددا • كان جزائي بالعصا ان اجلدا • فبالعصي متعلق باجلد وهو صلة ان
وان ذلك جائز مطلقا ولو في المفعول به الصريح وهو رأي الكوفيين • وانشدوا • وشفاء عيك خابرا ان تسلي •
اي ان تسال خابرا او انه متعلق بمحذوف على البيان اي اعني لكما كقوله وسقيا لك ورعيا او يتعلق بمحذوف مدلول
عليه بصلة ال اي اني ناصح لكما ومثل هذه الاية الكريمة اني لعملكم من القالين وكانوا فيه من الزاهدين وجعل
ابن مالك ذلك مطردا في مسالة ال الموصولة اذا كانت مجرورة بمن ونصح يتعدى لواحد تارة بنفسه وتارة
بحرف الجر او التعدى بنفسه او كل منهما اصل الراجح الثالث وزعم بعضهم ان المفعول في هذه الافعال محذوف
وان المجرور باللام هو الثاني فاذا قلت نصحت لزيد فالتقدير نصحت لزيد الرأي وكذلك شكرت له صنيعه وكلت
له طعامه ووزنت له متاعه فهذا مذهب رابع وقال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك انما يقولون نصحت لك
وانصح لك وقد يجوز نصحتك قال النابغة • نصحت بني عوف فلم يتقبلوا • رسولي ولم تنجح لديهم رسائلي •
وهذا يقوي ان اللام اصل والنصح بذل الجهد في طلب الخير خاصة وضده الغش واما نصحت لزيد ثوبه فمتعد
لاثنين لاحدهما بنفسه وللثاني بحرف الجر باتفاق وكان النصح الذي بذل الجهد في الخير ماخوذ من احد معنيين
اما من نصح اي اخلص ومنه ناصح العسل اي خالصه ومعنى نصحه اخلص له الود • واما من نصحت الجلد والثوب اذا احكمت
خياطتهما • ومنه الناصح للخياط والنصاح للخيط فمعنى نصحه اي احكم رايه فيه ويقال نصحه نصوحا ونصاحة
قال تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا بضم النون في قراءة ابي بكر • وقال الشاعر في نصاحة
احببت حبا خالطته نصاحة • وذلك كذاهب وذهاب **قوله تعالى** فدلاهما بغرور
الباء للحال اي مصاحبين للغرور او مصاحبا للغرور فهي حال اما من الفاعل او من المفعول ويجوز ان تكون الباء سببيه
اي دلاهما بسبب ان غرهما فالغرور مصدر حذف فاعله ومفعوله والتقدير بغروره اياهما وقوله تعالى فدلاهما
يحتمل ان يكون من التدلية من معنى دلى دلوه في البير والمعنى اطمعهما قال ابو منصور الازهري لهذه الكلمة
اصلان احدهما ان يكون الرجل العطشان يدلي رجله في البير لياخذ الما فلا يجد فيها ما فوضع التدلية موضع
الطمع فيما لا فائدة فيه يقال دلاه • قال ابو جندب الهذلي
احص فلا اجير ومن اجر • فليس كمن يدلى بالغرور • وان يكون من الدال والدالة وهي الجراة اي جراهما قال
اظن الحلم دل على قومي • وقد يستجهل الرجل الحليم • وعلى الثاني يكون الاصل دللهما

فاستقل توالي ثلاثة امثال فابدل الثالث حرف لين كقولهم تظنيت في قولهم تظننت وتقضيت في تقضضت
وقال • تقضي البازي اذا البازي كسر • **فصل** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فدلاهما بغرور
اي غرهما باليمين • وكان سيدنا ادم عليه الصلاة والسلام يظن ان احدا لا يحلف كاذبا بالله تعالى وعن ابن عمر
رضي الله تعالى عنهما انه كان اذا راى من عبيده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكانوا يفعلون ذلك طلبا للعتق
فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا الله انخدعنا له قيل معناه ما زال يخدعه ويكلمه بزخرف القول
باطل وقيل حطهما من منزلة الى حالة المعصية ولا يكون التدلي الا من العلو الى السفل **قوله تعالى** فلما ذاقا
الشجرة الذوق وجود الطعم بالفم ويعبر به عن الاكل • وقيل الذوق مس الشيء باللسان او بالفم يقال منه ذاق ذوقا
مثل صام يصوم صوما ونام ينام نياما وهذه الاية الكريمة تدل على انهما تناولا اليسير قصدا الى معرفة طعمه ولولا
انه تعالى ذكر في اية اخرى انهما اكلا منها لكان هذه الاية لا تدل على الاكل لان الذائق قد يكون ذائقا من دون ان اكل
قوله تعالى بدت لهما سواتهما اي ظهرت لهما عوراتهما وزال اللباس عنهما روي عن ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما انه قال قبل ان ازدردا احدهما العقوبة وهي ان ظهرت عوراتهما حتى ابصر كل واحد منهما ما وري
عنه من عورة صاحبه وكانا لا يريان ذلك **قوله تعالى** وطفقا طفق من افعال الشروع كاخذ وجعل
وانشا وعلق وهب وانبرى فهذه تدل على التلبس باول الفعل وحكمها حكم افعال المقاربة من كون خبرها لا يكون
الا مضارعا ولا يجوز ان يقترن بان فانها لانها للشروع وهي حال للاستقبال وقد يقع الخبر جملة اسمية كقوله •
وقد جعلت قلوص بني سهيل • من الاكوار مرتعها قريب • وشرطية باذا كقول عمر فجعل الرجل اذا لم
يستطع ان يخرج ارسل رسولا • ويقال طفق بفتح الفا وكسرها • وطبق بالباء الموحدة ايضا والالف
اسمها ويخصفان خبرها • وقرا ابو السماك وطفقا بفتح الفا • وقرا الزهري يخصفان بضم حرف المضارعة
من اخصف وهي تحتمل وجهين احدهما ان يكون بمعنى فعل • والثاني ان تكون الهمزة للتعدية والمفعول
على هذا محذوف اي يخصفان انفسهما اي يجعلان انفسهما • وقرا الحسن والاعرج ومجاهد وابن وثاب
يخصفان بفتح الياء وكسر الخاء والصاد مشددة والاصل يختصفان فادغمت التاء في الصاد ثم اتبعت الخاء
الصاد في حركتها نظير هذه القراءة في يونس وليس نحو يهدي ويخصمون • وروى الزمخشري عن الحسن كذلك
الا انه فتح الخاء ولم يتبعها للصاد وهي قراءة يعقوب وابن بريدة • وقرا عبد الله يخصفان بضم الياء والخاء وكسر
الصاد مشددة وهي من خصف بالتشديد الا انه اتبع الخاء للياء قبلها في الحركة وهي قراءة عسرة النطق وبدل
على ان اصلها خصف بالتشديد قراءة بعضهم يخصفان كذلك الا انه فتح الخاء على اصلها والخصف الخرز في
النعال وهو وضع طريق على اخرى وخرزهما والمخصف ما يخصف به وهو الاشفى قال رؤبة انها كالمخصف
والخصفة ايضا الحلة للتمر والخصف للثياب الغليظة خصفت الخصفة نسجتها والاخصف الخصيف طعام
يبرق واصله ان يوضع لبن ونحوه في الخصفة فيتلون بلونها • وقال العباس رضي الله تعالى عنه يمدح النبي
صلى الله عليه وسلم • طبت في الظلال وفي مستودع حيث يخصف الورق • يشير الى الجنة اي حيث
يخرز ويطابق بعضها فوق بعض **فصل** قال المفسرون جعلا يخصفان يرقعان ويلزقان ويصلان
عليهما من ورق الجنة وهو ورق التين حتى صار كهيئة الثوب قال الزجاج يجعلان ورقة على ورقة ليسترا
سواتهما وروى ابي بن كعب رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ادم عليه الصلاة والسلام
رجلا طوالا كانه نخلة سحوق كثير شعر الراس فلما وقع بالخطيئة بدت له سوءته وكان لا يراها فانطلق هاربا
في الجنة فعرضت شجرة من شجر الجنة فحبسته بشعره فقال لها ارسليني فقالت لست بمرسلتك فناداه
ربه عز وجل يا ادم امني تفر قال لا يا رب لكني استحييتك وفي الاية دليل على ان كشف العورة قبيح من لدن
ادم عليه السلام الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة **قوله تعالى**
عليهما وقال ابو حيان الاولى ان يعود الضمير في عليهما على عورتيهما كانه قيل يخصفان على سواتيهما وعاد
بضمير الاثنين لان الجمع يراد به اثنان ولا يجوز ان يعود الضمير على ادم لانه تقرر في علم العربية انه لا يتعدى
فعل المضمر المتصل المنصوب لفظا او محلا في غير باب ظن وفقد وعدم ووجد لا يجوز زيد
ضربه ولا ضرب به زيد ولا زيد مر به ولا مر به زيد فلو جعلنا الضمير في عليهما عائدا على ادم وحوى عليهما السلام
للزم من ذلك تعدي يخصف الى الضمير المنصوب محلا وقد رفع الضمير المتصل وهو الالف في يخصفان
فان اخذ ذلك على حذف مضاف مراد جاز ذلك وتقديره يخصفان على بدنيهما قال شهاب الدين فيما ذكر
وهزي اليك واضمم اليك جناحك • وقول الشاعر • وهون عليك فان الامور • بكف الاله مقاديرها
وقال اخر • دع عنك نهبا صيح في حجراته • ولكن حديثا ما حديث الرواحل **قوله تعالى**

من ورق ويحتمل وجهين ان يكون من لابتدا الغاية وان يكون للتبعيض **قوله تعالى** وناداهما ربهما لم يصرح باسمه للعلم به وقوله تعالى الم انهكما يجوز ان تكون الجملة التقريرية حسرة الندا ولا محل لها ويحتمل ان يكون ثم قول محذوف هي معمولة له اي فقال الم انهكما قال فهذه الجملة في محل نصب لقول مقدر ذلك القول حال تقديره وناداهما قايلا ذلك ولكما متعلق بعدو لما فيه من معنى الفعل ويجوز ان يكون متعلقه محذوف على انها حال من عدو ولو انها لو تاخرت لجاز ان يكون وصفا له **فصل** معنى قوله تعالى الم انهكما من تلكما الشجرة يعني عن الاكل منها واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال ابن عباس رضي الله عنهما بين العداوة حيث ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم **قوله تعالى** قالا ربنا ظلمنا انفسنا ضررناها بالمعصية وتقدم تفسيرها في سورة البقرة وانها تدل على صدور الذنب منه عليه الصلاة والسلام لا انا نقول هذا انما صدر عنه قبل النبوة. وفي قوله تعالى قالا ربنا فايدة حذف حرف الندا تعظيم المنادي وتنزيهه قال مكي وندا الرب معنى التعظيم والتنزيه وذلك ان الندا فيه صرف عن معنى الامر لانك اذا قلت يا زيد فمعناه تعالى يا زيد ادعوك فحذفت يا من ندا الرب لتزول معنى الامر وبعض لان يا يوكده ويظهر معناه فكان في حذف يا الاجلال والتعظيم والتنزيه وذلك ان الندا فيه صرف عن معنى الامر لانك اذا قلت يا زيد فمعناه **قوله تعالى** وان لم تغفر هذا شرط حذف جوابه لدلالة جواب القسم المقدر عليه. فان قيل حرف الشرط لام الموطية للقسم مقدرة كقوله وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن ويدل على ذلك كثرة ورود لام الموطية قبل اداة الشرط في كلامهم وتقدم اعراب ما بعد ذلك في البقرة **قوله تعالى** قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو الاية الكريمة وهذا خطاب يجب ان يتناول الثلاثة الذين تقدم ذكرهم وهم ادم وحوى عليهم الصلاة والسلام وابليس عليه اللعنة فالعداوة ثابتة بين الجن والانس لا تزال البتة **قوله تعالى** قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون الكناية عايدة الى الارض المذكورة في قوله ولكم في الارض وقرا الاخوان وابن ذكوان تخرجون منها وفي الجاثية فاليوم لا يخرجون منها وفي الزخرف كذلك وفي اول الروم وكذلك تخرجون ومن اياته قراوا الجميع مبنيا للفاعل والباقون قراوا مبنيا للمفعول وعن ابن ذكوان واحترز باول الروم من قوله تعالى اذا انتم تخرجون فانه قرى مبنيا للفاعل من غير خلاف ولم يذكر بعضهم موافقة ابن ذكوان للاخوين في الجاثية والقراتان واضحتان **قوله تعالى** يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا الاية الكريمة في نظم الاية وجهان. احدهما انه تعالى لما بين انه امر ادم وحوى بالهبوط الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين بعده انه تعالى انزل كلما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن جملة ما يحتاج في الدين والدنيا اللباس. والثاني انه تعالى لما ذكر واقعة ادم في انكشاف العورة وانه كان يخصف على عورتيهما اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق ليستروا به عورتهم ونبه به على تنكرو الاشيا التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس اي انزل اسبابه فعبر بالسبب عن المسبب. وقيل معنى انزل اي خلقنا لكم. وقيل كل بركات الارض منسوبة الى السما كقوله تعالى وانزلنا الحديد وانما يستخرج الحديد من الارض وقوله سبحانه وتعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج. وسبب هذه الاية انهم كانوا في الجاهلية يطوفون بالبيت عراة ويقولون كيف نطوف في ثياب عصينا الله فيها فكان الرجال يطوفون بالنهار والنسا بالليل عراة قال قتادة كانت المراة تطوف وتضع يدها على فرجها وتقول.

اليوم يبدو بعضه او كله ۞ وما بدا منه فلا احله

فامر الله تعالى بالستر فقال سبحانه وتعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم يستر عوراتكم واحدها سوءة سميت بها لانه يسوء صاحبها انكشافها فلا تطوفوا عراة **قوله تعالى** يواري في محل نصب صفة للباسا وقوله تعالى وريشا يحتمل ان يكون من باب عطف الصفات والمعنى انه وصف اللباس بشيين مواراة السوءة والزينة وعبر عنها بالريش لان الريش زينة للطاير كما ان اللباس زينة للادميين ولذلك قال الزمخشري والريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته ويحتمل ان يكون من باب عطف الشي على غيره اي انزلنا عليكم لباسين لباسا موصوفا بالمواراة ولباسا موصوفا بالزينة وهذا اختيار الزمخشري فانه قال بعدما حكينا عنه انفا اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سوآتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال تعالى لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال وعلى هذا فالكلام في قوة حذف موصوف واقامة صفته مقامه فالتقدير ولباسا ريشا اي ذا ريش **فصل** قال القرطبي رحمه الله تعالى استدل كثير من العلما بهذه الاية الشريفة على وجوب ستر عوراتهم وذلك على الامر بالستر ولا خلاف في وجوب ستر العورة واختلفوا في العورة ما هي فقال ابن ابي ذيب هي من الرجل القبل والدبر فقط وهو قول اهل الظاهر ابن علية والطبري لقوله تعالى لباسا

يواري

يواري سوآتكم وقوله لباسوآتهما وقوله ليريهما سوآتهما وفي البخاري عن انس رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حسر الازار عن فخذه حتى اني انظر الى بياض فخذ نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال مالك السرة بعورة واكره له حواب يكشف فخذه وقال الشافعي ليست السرة ولا الركبتان من العورة على الصحيح وقال ابو بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام كل شي من الحرة عورة حتى ظفرها وهو مروي عن احمد بن حنبل وعورة الامة بين السرة والركبة وام الولد والمعتق بعضها كالحرة والريش فيه قولان احدهما انه اسم لهذا الشي المعروف والثاني انه مصدر يقال راشه يريشه ريشا اذا جعل فيه الريش فينبغي ان يكون الريش مشتركا بين المصدر والعين وهذا هو التحقيق وقرا عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسلمي وعلي بن الحسين وابنه زيد وابو رجا وزر بن حبيش وعاصم وابو عمرو في روايتهم رضي الله تعالى عنهم ورياشا وفيها تاويلان. احدهما وبه قال الزمخشري انه جمع ريش فيكون كشعب وشعاب وذيب وذياب وقدح وقداح والثاني انه مصدر ايضا فيكون ريش ورياش مصدرين لراشه الله ريشا ورياشا اي انعم عليه وقال الزجاج هما اللباس فعلى هذا هما اسمان للشي الملبوس كما قالوا لبس ولباس وجوز الفرا ان يكون رياش جمع وان يكون مصدرا فاخذ الزمخشري باحد القولين وغيره بالاخر وانشدوا. ريشي منكم وهواي معكم. وان كانت زيارتكم لماما وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شي يعيش به الانسان من متاع او مال او ماكول فهو ريش ورياش وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب والاثاث والريش قد يطلق على ساير الاموال. قال ابن عباس والضحاك والسدي وريشا يعني مالا يقال تريش الرجل اذا تمول. وقيل الريش الجمال كما تقدم اي ما يتجملون به من الثياب **قوله تعالى** ولباس التقوى قرا نافع وابن عامر والكساي لباس بالنصب والباقون بالرفع فالنصب نسقا على لباسا اي انزلنا لباسا مواريا وزينة وانزلنا ايضا لباس التقوى وهذا يقوي كون ريشا صفة ثانية للباسا الاول اذ لو اراد انه صفة لباس ثان لابرز موصوفه كما ابرز هذا اللباس المضاف للتقوى. واما الرفع فمن خمسة اوجه. احدها ان يكون لباس مبتدا وذلك مبتدا ثان وخير خبر الثاني والثاني وخبره خبر الاول والرابط هنا اسم الاشارة وهو احد الروابط الخمسة المتفق عليها ولنا رابط سادس فيه خلاف تقدم التنبيه عليه وهذا الوجه هو اوجه الاعاريب في هذه الاية الكريمة. الثاني ان يكون لباس خبر مبتدا محذوف اي وهو لباس التقوى وهذا قول ابي اسحق وكان المعنى هذه الجملة التفسير للباس المتقدم وعلى هذا فيكون قوله ذلك جملة اخرى من مبتدا وخبره وقدره مكي باحسن من تقدير الزجاج فقال وستر العورة لباس التقوى. الثالث ان يكون ذلك فصلا بين المبتدا وخبره وهذا قول الحوفي ولا نعلم ان احدا من النحاة اجاز ذلك الا ان الواحدي قال ومن قال ان ذلك لغو لم يكن على قوله دلالة لانه يجوز ان يكون على احد ما ذكرنا قال شهاب الدين فقوله لغو هو قريب من القول بالفصل لان الفصل لا محل له من الاعراب على قول جمهور النحويين من البصريين والكوفيين الرابع ان يكون لباس مبتدا وذلك بدل منه او عطف بيان له او نعت وخير خبره وهو قول الزجاج وابي علي وابي بكر ابن الانباري الا ان الحوفي قال وانا ارى ان لا يكون ذلك نعتا للباس التقوى لان الاسما المبهمة اعرف مما فيه الالف واللام وما اضيف الى الالف واللام وسبيل النعت ان يكون مساويا للمنعوت واقل منه تعريفا فان كان قد تقدم قول احد به فهو سهو قال شهاب الدين اما القول به فقد قيل به كما ذكرته عن الزجاج والفارسي وابن الانباري ونص عليه ابو علي في الحجة ايضا وذكره الواحدي وقال ابن عطية هو انبل الاقوال وذكر مكي الاحتمالات الثلاثة اعني كونه بدلا او بيانا او نعتا ولكن ما بحثه الحوفي صحيح من حيث الصناعة ومن حيث ان الصحيح في ترتيب المعارف ما ذكر من كون الاشارات اعرف من ذي الادا ولكن قد يقال ان القايل بكونه نعتا لا يجعله اعرف من ذي الالف واللام. الخامس جوز ابو البقا ان يكون لباس مبتدا وخبره محذوف اي ولباس التقوى ساتر عوراتكم وهذا تقدير لا حاجة اليه واسناد الانزال الى اللباس اما لان الانزال بمعنى خلق كقوله وانزلنا الحديد وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج واما على تسمية اهل العلم التدريج وذلك انه ينزل اسبابه وهو الما الذي هو سببه في نبات القطن والكتان والرعي الذي ياكله البهايم ذوات الصوف والشعر والوبر الذي يتخذ منها اللباس ونحوه قول الشاعر. اقبل في المستن من سحابه اسنمة الابال في ربابه. يجعله جابالاسنمة التي للابل الاسل الما كان سببا في تربيتها وقريب منه قول الاخر. اذا نزل السماء بارض قوم. رعيناه وان كانوا غضابا وقال الزمخشري جعل ما في الارض منزلا من السما لانه قضي ثم وكتب ومنه وانزل لكم من الانعام ثمانية وقال ابن عطية وايضا فخلق الله وافعاله انما هو من علو في القدر والمنزلة وقد تقدم الكلام عليه اول الاية وفي قراءة عبد الله وابي ولباس التقوى خير باسقاط ذلك وهو تقوية للقول بالفصل والبدل وعطف وقرا النحوي ولبوس بالواو ورفع السين. فاما الرفع ما تقدم في لباس واما لبوس فلم يثبتوها هل هي بفتح اللام فيكون مثل قوله تعالى

وعلمناه صنعة لبوس لكم وبضم اللام على انه جمع وهو مشكل الا انه يحتمل ان يكون جمع لبس بكسر اللام بمعنى ملبوس **قوله تعالى** ذلك من ايات الله مبتدا وخبر والاشارة به الى جميع ما تقدم من انزال اللباس والريش ولباس التقوى وقيل هو اشارة لاقرب مذكور وهو لباس التقوى **فصل** اختلفوا في لباس التقوى فقيل هو نفس الملبوس وقيل غيره واما الاول ففيه وجوه احدها هو اللباس المواري للسوءة وانما اعاده الله تعالى ليخبر عنه بانه لان اهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالعري في الطواف بالبيت فجرى هذا التكرير مجرى قول القائل

قد عرفتك الصدق في ابواب البر والصدق خير لك من غيره

فيعيد ذلك الصدق ليخبر عنه بذلك المعنى وثانيها لباس التقوى هو الدروع والجواشن والمغافر وما يتقى به في الحرب وثالثها لباس التقوى ما يلبس لاجل اقامة الصلاة ورابعها هو الصوف والثياب الخشنة التي يلبسها اهل الورع واما القول الثاني فيحمل قوله لباس التقوى على المجاز وقال قتادة والسدي وابن جريج هو الايمان وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو العمل الصالح وقال عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه السمت الحسن وقال الكلبي العفاف والتوحيد لان المؤمن لا تبدو عورته وان كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال عروة بن الزبير هو خشية الله وقال الحسن وسعيد هو الحيا لانه يبعث على التقوى وانما حمل لفظ اللباس على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشيا وقوله تعالى ذلك خير قال ابو علي الفارسي معناه ولباس التقوى خير لصاحبه اذا اخذ به واقرب الى الله تعالى مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى كما اضيف الى الجوع في قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع وقوله تعالى ذلك من ايات الله اي الدالة على فضله ورحمته على عباده لعلهم يذكرون النعمة **قوله تعالى** يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان الاية الكريمة اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبيا عليهم الصلاة والسلام حصول العبرة لمن يسمعها فالله تعالى لما ذكر قصة ادم عليه الصلاة والسلام وبين فيها عداوة الشيطان لادم واولاده اتبعها بتحذير اولاده من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بلغ بكيده ولطف وسوسته الى ان قدر على ادم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال المضار في حق بني ادم اولى فقوله تعالى لا يفتننكم هو نهي للشيطان في الصورة والمراد نهي المخاطبين عن متابعته والاصغا اليه والمعنى لا يصرفنكم الشيطان عن الدين كما فتن ابويكم بالاخراج من الجنة وقد تقدم تقدم في معني ذلك في قوله تعالى فلا يكن في صدرك وقرا ابن وثاب وابراهيم لا يفتنكم بضم حرف المضارعة من افتن بمعنى حمله على الفتنة وقرا زيد بن علي بغير نون توكيد **قوله تعالى** كما اخرج نعت لمصدر محذوف اي لا يفتننكم فتنة مثل فتنة اخراج ابويكم ويجوز ان يكون التقدير لا يخرجنكم بفتنته اخراجا مثل اخراجه ابويكم وابويكم واحده اب للمذكر وابة للمونث فعلى هذا يكون ابوان **فصل** قال الكعبي هذه الاية الكريمة حجة على من نسب المعاصي الى الله تعالى لانه تعالى نسب خروج ادم وحوى عليهم الصلاة والسلام وسائر وجوه المعاصي الى الشيطان وذلك يدل على ان الله تعالى بري عنها فيقال له لم قلتم ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا الى الله تعالى فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبين لذلك العمل كان منسوبا الى الله تعالى ولما اجرى عادته بان يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه لتلك الاعمال عند ذلك الكافر كان منسوبا الى الشيطان **فصل** ظاهر الاية الكريمة يدل على انه تعالى انما اخرج ادم وحوى عقوبة لهما على تلك الزلة وظاهر قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه تعالى خلقهم لخلافة الارض وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع بين الوجهين وجوابه انه ربما قيل حصل بمجموع الامرين وانه خلقه ليجعله خليفة في الارض وجعل سبب الى الارض واخراجه من الجنة هو الزلة **قوله تعالى** ينزع جملة في محل نصب على الحال وفي صاحبها احتمالان احدهما انه الضمير في اخراج العائد على الشيطان واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يباشر ذلك لانه كان بسبب منه والثاني انه الابوين وجاز الوجهان لان المعنى يصح على كل من التقديرين والصناعة مساعدة لذلك فان الجملة مشتملة على ضمير الابوين وعلى ضمير الشيطان قال ابو حيان فلو كان بدل ينزع نازعا تعين الاول لانه اذ ذاك لو جوز الثاني لكان وصفا جرى على غير من هو له فكان يجب ابراز الضمير وذلك على مذهب البصريين قال شهاب الدين يعني انه يفرق بين الاسم والفعل اذا جريا على غير ما هما له في المعنى فان كان اسما كان مذهب البصريين ما ذكر وان كان فعلا لم يحتج الى ذلك وتقدم الكلام على هذه المسئلة وان ابن مالك سوى بينهما وان حكايته فيها كلام مشكل وجي بلفظ ينزع مضارعا على انه حكاية حال لانها قد وقعت وانقضت والنزع الجذب للشيء بقوة

عن مقره ومنه تنزع الناس اعجاز نخل منقعر ومنه نزع القوس ويستعمل في الاعراض نزع العداوة والمحبة من القلب ونزع فلان كذا اسلبه ومنه والنازعات غرقا لانها تنزع ارواح الكفرة بشدة ومنه المنازعة وهي المخاصمة والنزع عن الشيء كف عنه والنزوع الاشتياق الشديد ومنه نزع الى وطنه ونزع الى مذهب كذا نزعة وانزع القوم نزعت ابلهم الى مواطنها ورجل انزع اي زال شعره والنزعتان بياض يكتنف الناصية والنزعة ايضا الموضع من راس الانزع ولا يقال امراة نزعا اذا كان بها ذلك بل يقال زعرا وبير نزوع اي قريبة القعر لانها ينزع منها باليد **فصل** اختلفوا في اللباس الذي نزع عنهما فقيل النور وقيل التقوى وقيل ثياب الجنة وهذا اقرب لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود تاكيد التحذير لبني ادم واللام في قوله تعالى ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله تعالى ليبدي لهما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يرى ادم سوءة حوى وترى حوى سوءة ادم **قوله تعالى** انه يراكم هو وقبيله وهو تاكيد للضمير المتصل ليسوغ العطف عليه كذا عبارة بعضهم قال الواحدي اعاد الكناية ليحسن العطف لقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قال شهاب الدين ولا حاجة الى التاكيد في مثل هذه الصورة لصحة العطف اذ الفاصل هنا موجود وهو كاف في صحة العطف فليس نظير اسكن انت وزوجك الجنة وقد تقدم بحث في اسكن انت وزوجك وهو انه ليس من باب العطف على الضمير لمانع ذكرته وقبيله المشهور قراته بالرفع نسقا على الضمير المستتر ويجوز ان يكون نسقا على الموضع عند من يجيز ذلك ولا سيما عند من يقول يجوز ذلك بعد الخبر باجماع ويجوز ان يكون مبتدا محذوف الخبر فيحصل في رفعه ثلاثة وقرا اليزيدي وقبيله نصبا وفيها تخريجان احدهما انه منصوب نسقا على اسم ان لفظا ان قلنا ان الضمير عائد على الشيطان وهو الظاهر والثاني انه مفعول معه اي يراكم مصاحبا لقبيله والضمير في انه فيه وجهان اظهرهما انه للشيطان والثاني انه ضمير الشان وبه قال الزمخشري ولا حاجة تدعو الى ذلك والقبيل الجماعة يكونون من ثلاثة فصاعدا من جماعة شتى قاله ابو عبيد وجمعه قبل والقبيلة الجماعة من اب واحد فليست القبيلة تانيث القبيل لهذه المغايرة قال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال هو وقبيله اي هو ومن خلق من قبيله قال القرطبي قبيله جنوده وقال مجاهد يعني الجن والشياطين وقال ابن زيد نسله وقيل جيله **قوله تعالى** من حيث لا ترونهم من لابتدا غاية الروية وحيث ظرف لمكان انتفا الروية ولا ترونهم في محل خفض باضافة الظرف اليه هذا هو الظاهر في اعراب هذه الاية ونقل عن ابي اسحق كلام مشكل نذكره لئلا يتوهم صحته من راه قال ابن اسحق ما بعد حيث صلة لها وليست بمضافة اليه قال الفارسي هذا غير مستقيم ولا يصح ان يكون ما بعد حيث صلة لها لانه اذا كان صلة لها وجب ان يكون للموصول فيه ذكر كما ان في سائر صلات الموصول ذكر للموصول فخلوا الجملة التي بعد حيث من ضمير يعود على حيث دليل على انها ليست صلة لحيث واذا لم تكن صلة كانت مضافة فان قيل نقدر العايد في هذا كما تقدر في الموصولات فاذا قلت رايتك حيث زيد قايم كان التقدير حيث قايمه ولو قلت رايتك حيث قام زيد فيه ثم اتسع في الحرف فحذف كما يحذف في قولك زيد الذي ضربت اي الذي ضربته فالجواب لو اريد ذلك لجاز استعماله دليل على انه ليس اصلا له قال شهاب الدين اما ابو اسحق لم يعتقد كونها موصولة بمعنى الذي لا يقول بذلك احد وانما زعم انها ليست مضافة للجملة بعدها فصارت كالصلة لها اي كالزيادة وهو كلام متهافت فالرد عليه من هذه الحيثية لا من حيثية اعتقاده لكونها موصولة ويحتمل ان يكون مراده ان الجملة لما كانت من تمام معناها بمعنى انها مفتقرة لها كافتقار الموصول لصلته اطلق هذه العبارة ويدل على ذلك انه حكى ذكر في علة بنايها افتقارها الى ان ما بعدها من تمامها كالصلة والموصول الا انه يرى انها مضافة لما بعدها وقرا من حيث لا ترونه بالافراد وذلك يحتمل وجهين احدهما ان يكون الضمير عائدا على الشيطان دون قبيله لانه هو راسهم وهم تبع له ولانه المنهي اول الكلام والثاني ان يعود عليه وعلى قبيله ووحد الضمير اجراء له مجرى اسم الاشارة في قوله تعالى عوان بين ذلك ونظير هذه القراءة قول روبه

فيها خطوط من سواد وبلق ‎ ‎ كانه في الجلد توليع البهق

وقد تقدم هذا البيت بحكاية معه في البقرة **فصل** معنى الاية الكريمة ان الشيطان يراكم يا بني ادم هو وقبيله وجوده وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو وولده وقال قتادة قبيله الجن والشياطين من حيث لا ترونهم قال مالك بن دينار ان عدوا يراك ولا تراه لشديد المونة الا من عصم الله قال اهل السنة رضي الله عنهم انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك في عيون الانس وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن لرقة اجسام الجن ولطافتها والوجه في رويته الجن والانس كثافة اجسام الانس والوجه في ان يرى بعض الجن بعضا ان الله تعالى يقوى شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد تعالى في قوة ابصارنا على هذه الحالة لرايناهم

وعلى هذا يكون نظر الانس للجن من فوق عند المعتزلة اما على ازدياد كثافة الجن او على زيادة قوة ابصار الانس وقوله من حيث لا ترونهم يتناول الاوقات الاستقبالية من غير تخصيص **فصل** قال بعض العلماء لو قدر الجن على تغيير صورهم انفسهم باي صورة شاؤا وارادوا لوجب ان يرتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذي اشاهده واحكم عليه بانه ولدي او زوجتي صور نفسه بصورة ولدي او زوجتي وعلى هذا التقدير يرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الانس وازالة عقلهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين البشر فلم يفعلون ذلك في حق البشر وفي حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه ويؤكد ذلك قوله ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد قال ابليس لعنه الله اعطينا اربعا نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى **قوله تعالى** انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون يحتمل ان يكون جعل بمعنى صير اي صيرنا الشياطين اولياء وقال الزجاج جعل هنا بمعنى وصف وهذا لا يعرف في جعل وكان فرارا من اسناد جعل الشياطين اولياء للمؤمنين الى الله تعالى وكانها نزعة اعتزالية وللذين متعلق باولياء لانه في معنى الفعل ويجوز ان يتعلق بمحذوف لانه صفة لاولياء **فصل** معنى اولياء اي اعوانا وقرناء للذين لا يؤمنون قال الزجاج سلطناهم يزيدون في غيهم كقوله تعالى ارسلنا الشياطين عليهم حتى اضلوهم واغووهم وقالت المعتزلة معنى قوله تعالى جعلنا الشياطين للذين لا يؤمنون هو انا حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن قالوا ومعنى قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال **لمن** يربط الكلب في داره ولا يمنعه من الوثوب على الداخل انه ارسله عليه كلبا **والجواب** ان القائل اذا قال ان فلانا جعل هذا الثوب ابيض واسود لم يفهم منه انه حكم به انه حصل السواد والبياض فيه فكذلك هاهنا وجب حمل الجعل على التاثير لا على مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال فيكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قولهم انه قوله تعالى انا ارسلنا على الكافرين اي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم زيدا وعمروا لم يمنع بعضهم عن بعض لا يقال انه ارسل بعضهم على بعض بل لفظ الارسال انما يصدق اذا كان تسلط بعضهم على البعض بسبب من جهة فكذا هاهنا **قوله تعالى** واذا فعلوا فاحشة هذه الجملة الشرطية لا محل لها من الاعراب لانها استئنافية وهو الظاهر وجوز ابن عطية ان تكون داخلة في حيز الصلة لعطفها عليها قال ابن عطية ليقع التوبيخ بصفة قوم قد جعلوا امثالا للمؤمنين اذا شبه فعلهم فعل الممثل بهم **قوله** تعالى وجدنا يحتمل ان يكون العلمية اي علمنا طريقتهم انها هذه ويحتمل ان يكون بمعنى لقينا فيكون عليها مفعولا ثانيا على الاول وحالا على الثاني **قوله تعالى** اذا فعلوا فاحشة قال ابن عباس ومجاهد رضي الله تعالى عنهم هي طوافهم بالبيت عراة وقال عطاء الشرك وقيل ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرها وهو اسم لكل فعل قبيح بلغ النهاية في القبح فالاولى ان يحكم بالتعميم وفيه اضمار معناه واذا فعلوا فاحشة فنهوا عنها قالوا وجدنا عليها اباءنا فقيل ومن اين اخذ اباؤكم قالوا الله امرنا بها واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يعتقدون ان تلك الافعال فواحش ثم يزعمون ان الله تعالى امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك الاشياء في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات والله تعالى امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك الفواحش بامرين احدهما قولهم انا وجدنا عليها اباءنا والثاني ان الله امرنا بها فاما الحجة الاولى ذكر الله تعالى عنها جوابا لانها محض التقليد وهي طريقة فاسدة في عقل كل احد لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان التقليد حقا لزم الحكم بان كل واحد من المتناقضين حق وذلك باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لم يذكر الله تعالى الجواب عنه واما الحجة الثانية وهي قولهم والله امرنا بها فقد اجاب الله تعالى بقوله سبحانه قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمعنى انه لما ثبت على لسان الانبياء والرسل كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن القول بان الله امرنا بها **قوله تعالى** ان الله لا يامر بالفحشاء حذف المفعول الاول للعلم اي لا يامر احدا او لا يامركم يا مدعين ذلك **فصل** قالت المعتزلة ودل قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اشارة الى انه لما كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يامر الله به وهذا يقتضي ان كونه في نفسه فحشاء مغايرا لتعلق الامر والجواب لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يامر بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح التعليل **قوله تعالى** اتقولون على الله ما لا تعلمون والمعنى ان قولكم ان الله امركم بهذه الافعال اما انكم سمعتم كلام الله تعالى ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحي عن الانبياء اما الاول فباطل بالضرورة واما الثاني

فباطل بالضرورة واما الثاني فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة مع كفار قريش وهم كانوا ينكرون لاصل النبوة واذا كان كذلك فلا طريق لهم الى العلم باحكام الله تعالى فكان قولهم ان الله امرنا بها قولا على الله بما لا يعلمون وانه باطل **قوله تعالى** ما لا يعلمون مفعول به وهذا مفرد في قوة الجملة لان ما لا يعلمون بما يتقولونه على الله تعالى كلام كثير كتحريم البحائر وتسييب السوائب وطوافهم عراة الى غير ذلك **فصل** استدل بهذه الاية نفاة القياس لان الحكم المثبت بالقياس مظنون غير معلوم فلم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد تقدم الجواب عن مثل هذه الدلالة **قوله تعالى** قل امر ربي بالقسط حذف المفعول من قوله امر ربي قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما امر ربي بلا اله الا الله لقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله تعالى قائما بالقسط وقال الضحاك بالتوحيد وقال مجاهد والسدي بالعدل **قوله تعالى** واقيموا فيه وجهان اظهرهما انه معطوف على الامر المقدر اي الذي ينحل اليه المصدر وهو القسط وذلك ان القسط مصدر فهو ينحل لحرف مصدري وفعل فالتقدير قل امر ربي بان اقسطوا واقيموا وكان المصدر ينحل لان والفعل الماضي نحو عجبت من قيام زيد وخرج من ان قام ولان والفعل المضارع كقولها • للبس عباءة وتقر عيني • اي لان البس عباءة وتقر لذلك ينحل لان وفعل امر لان توصل بالثلاث الصيغ الماضي والمضارع والامر بشرط التصرف وقد تقدم تحقيق هذه المسئلة واشكالها وجوابه وهذا بخلاف ما فانها لا توصل بالامر بخلاف كي لا توصل الا بالمضارع فلذلك لا ينحل المصدر وفعل امر والى كي وفعل مضارع او ماض او مضارع وقال الزمخشري واقيموا وجوهكم وقيل اقيموا وجوهكم اي اقصدوا عبادته وهذا من الزمخشري يحتمل تاويلين احدهما ان يكون قوله اراد به انه مقدر غير هذا الملفوظ به فيكون اقيموا معمولا لقول امر مقدر وان يكون معطوفا على قوله امر ربي فانه معمول لقل وانما اظهر الزمخشري قل مع اقيموا لتحقق عطفيته على امر ربي ويجوز ان يكون قوله معطوفا على امر محذوف تقديره قل اقبلوا واقيموا وقال الجرجاني صاحب النظم نسق الامر على الخبر وجاز ذلك لان قوله قل امر ربي قول لان الامر لا يكون الا كلاما والكلام قول وكانه قال قل يقول ربي اقسطوا واقيموا معنى انه عطف على المعنى ومسجد هنا يحتمل ان يكون زمانا ومكانا قال الزمخشري في وقت كل سجود وكان من حق مسجد مسجد بفتح العين لضمها في المضارع وله في هذا الشذوذ اخوات كثيرة مذكورة في التصريف **فصل** قال مجاهد والسدي يعني اقيموا وجوهكم عند كل مسجد وجهوا حيث ما كنتم في الصلاة الى الكعبة وقال ابن عباس والضحاك رضي الله عنهم اذا حضرت الصلاة عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم اصلي في مسجدي وقيل معناه اجعلوا سجودكم لله خالصا والسبب في ذكر هذين القولين ان اقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القبلة وقد تكون بالاخلاص في تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور بعده فلو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين وذلك لا يستقيم • فان قيل لم لا يستقيم ذلك اذا علق الاخلاص بالدعاء فقط **فالجواب** لما امكن رجوعه اليهما جميعا لم يجز قصره على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين نعم كلما يسمى دينا واذا ثبت هذا فاختلفوا في هذا عند كل مسجد هل المراد منه زمانا لعلوه او مكانا على ما تقدم **قوله تعالى** مخلصين حال من فاعل ادعوه والدين مفعول به باسم الفاعل وله متعلق بمخلصين ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال من الدين والمراد واعبدوه مخلصين له الطاعة والعبادة قال الخطيب المراد به اعمال الصلاة وسماها دعاء لان الصلاة في اللغة عبارة عن الدعاء ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين **قوله تعالى** كما بدأكم الكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف تقديره تعودون عودا مثل ما بدأكم وقيل تقديره تخرجون خروجا مثل ما بدأكم ذكرهما مكي والاول اليق بلفظ الاية الكريمة وقال ابن الانباري موضع الكاف في كما نصب بتعودون وهو على مذهب العرب في تقديم مفعول عليه اي تعودون كما ابتدأ خلقكم قال الفارسي كما بدأكم تعودون ليس على ظاهره اذ ظاهره تعودون على البدء وليس المعنى تشبيههم بالبدء انما المعنى على اعادة الخلق كما ابتدأ فتقدير كما بدأكم تعودون كما بدأ خلقكم اي يحيي خلقكم عودا كبدئه وكما انه لم يعن بالبدء ظاهره من غير حذف المضاف اليه كذلك لم يعن بالعود من غير حذف الذي هو الخلق فلما حذف قام المضاف اليه مقام الفاعل فصار الفاعلين مخاطبين كما انه لما حذف المضاف من قوله كما بدأ خلقكم صار المخاطبون مفعولين في اللفظ قال شهاب الدين يعني ان الاصل كما بدأ خلقكم يعود خلقكم فحذف الخلق في الموضعين فصار المخاطبون في الاول مفعولين بعد ان كانوا مجرورين بالاضافة ايضا وبدأ بالهمز انشأ واخترع ويستعمل بهذا المعنى ثلاثيا ورباعيا على افعل فالثلاثي كهذه الاية الكريمة

وقد جمع بين الاستعمالين في قوله تعالى اولم يروا كيف يبدي الله الخلق هذا فيما يتعدى بنفسه واما ما يتعدى
بالبا نحو بدات بكذا بمعنى قدمته وجعلته اول الاشيا يقال منه بدات وابتدات به وحكى الراغب ايضا انه يقال
من هذا ابتدات به على افعل وهو غريب وقولهم ابتدات من ارض كذا اي ابتدات منها بالخروج والبدا السيد
سمي بذلك قيل لانه يبدا في العد اذا عد السادات وذكروا وعليه قوله
وجيت قبورهم بدا ولما ۞ فناديت القبور فلم يجبنه ۞ اي جيت قبور قومي سيدا ولم اكن سيدا
لكن بموتهم صرت سيدا وهذا نظير لقول الاخر ۞ خلت الديار فسدت غير مسود ۞ ومن العنا تفردي بالسودد
فصل قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الله تعالى بدا خلق بني ادم مومنا وكافرا كما قال
جل وعلا هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن ثم يعيدهم يوم القيمة كما خلقهم مومنا وكافرا قال
جابر يبعثون على ما ماتوا عليه روى جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يبعث كل عبد على ما مات عليه المومن على ايمانه والكافر على كفره وقال ابو العالية عادوا على علمه فيهم
وقال سعيد بن جبير كما كتب عليكم تكونون ۞ وقال محمد بن كعب من ابتدا الله خلقه على الشقوة صار
اليها وان عمل عمل اهل السعادة كما ان ابليس كان يعمل بعمل اهل السعادة ثم صار الى الشقاوة ومن ابتدا
خلقه على السعادة صار اليها وان عمل عمل اهل الشقاوة كما ان السحرة كانت تعمل بعمل اهل الشقاوة
فصاروا الى السعادة ۞ روى سهل بن سعد رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان العبد
ليعمل فيما يرى الناس بعمل اهل الجنة وانه من اهل النار وانه ليعمل فيما يرى الناس بعمل اهل النار وانه من اهل
الجنة وانما الاعمال بالخواتيم ۞ وقال محمد ومجاهد كما بداكم وخلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيا كذلك تعودون
احيا يوم القيمة كما قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده قال قتادة بداهم من التراب والى التراب
يعودون ونظيره منها خلقناكم وفيها نعيدكم واعلم انه تعالى امر بكلمة القسط وهي لا اله الا الله ثم امر
بالصلاة ثانيا ثم بين ان الفايدة في الاتيان بهذه الاعمال انما تظهر في الاخرة ونظيره قوله تعالى لموسى
انني انا الله لا اله الا انا واقم الصلاة لذكري ان الساعة اتية **قوله تعالى** فريقا هدى وفريقا
حق عليهم الضلالة في نصب فريقا وجهان احدهما انه منصوب بهدى بعده وفريقا الثاني منصوب
باضمار فعل يفسره قوله حق عليهم الضلالة من حيث المعنى والتقدير فاضل فريقا حق عليهم الضلالة
قال القرطبي وانشد سيبويه
اصبحت لا احمل السلاح ۞ ولا املك راس البعير ان نفرا
والذيب اخشاه ان مررت به ۞ وحدي واخشى الرياح والمطرا ۞ قال الفرا ولو كان مرفوعا لجاز وقدره
الزمخشري وخذل الاجل مذهبه والجملتان الفعليتان في محل نصب على الحال من فاعل بداكم حال كونه هاديا
فريقا ومضلا اخر وقد مضمرة عند بعضهم ويجوز على هذا الوجه ايضا ان تكون الجملتان الفعليتان
مستانفتين فالوقف على تعودون على هذا الاعراب تام بخلاف ما اذا جعلتهما حالين فالوقف على قوله
الضلالة ۞ الوجه الثاني ان ينتصب فريقا على الحال من فاعل تعودون اي تعودون مهديا وفريقا حقا
عليه الضلالة وتكون الجملتان الفعليتان على هذا في محل نصب على النعت لفريقا وفريقا ولا بد حينيذ من
حذف عايد على الموصوف من هدى اي فريقا هداهم ولو قدرته هذا بلفظ الافراد لجاز اعتبارا بلفظ فريق
الا ان الاحسن الاول لمناسبة قوله وفريقا عليهم والوقف حينيذ على قوله الضلالة ويويد اعرابه حالا
قراة ابي بن كعب تعودون فريقين فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة ففريقين نصب على الحال وفريقا
بدل او منصوب باضمار فعل يفسره حق عليهم الضلالة كما تقدم تحقيقه في كل منهما وهذه الاوجه كلها ذكرها
ابن الانباري فانه قال كلاما حسنا قال رحمه الله انتصب فريقا وفريقا على الحال من الضمير الذي في تعودون
يريد تعودون كما ابتدا خلقكم مختلفين بعضكم اشقيا وبعضكم سعدا فاتصل فريق وهو نكرة بالضمير
الذي في تعودون وهو معرفة فقطع عن لفظه وعطف الثاني عليه قال ويجوز ان يكون الاول منصوبا على
الضمير والثاني منصوبا بحق عليهم الضلالة لانه بمعنى اضلهم كما يقول القايل عبد الله اكرمته وزيدا احسنت
اليه فينصب زيدا باحسنت اليه بمعنى نفعته وانشد ۞ اتغلبه الفوارس ام رياحا ۞ عدلت بهم طهية والخشابا
يا ليت ضيفكم الزبير وجاركم اياي لبس حبله بحبالي ۞ فنصب اياي بقوله لبس حبله بحبالي اذ كان
معناه خالطني وقصدني قال شهاب الدين يريد بذلك انه منصوب بفعل مقدر من معنى الثاني لا من
لفظه هذا وجه التنظير والى كون فريقا منصوبا بهدى وفريقا منصوبا نحو ذهب الفرا وجعله نظير
قوله تعالى يدخل من يشا في رحمته والظالمين اعد لهم عذابا اليما **قوله تعالى** انهم اتخذوا اجاز مجرى

التعليل

التعليل وان كان استينافا لفظا ويدل على ذلك قراة عيسى بن عمر والعباس بن الفضل وسهل بن شعيب انهم
بفتح الهمزة وهي نص في العلية اي حقت عليهم الضلالة لاتخاذهم الشياطين اوليا ولم يسند الاضلال
الى ذاته المقدسة وان كان هو الفاعل لها تحسينا للفظ وتعليما لعباده الادب وعليه وعلى الله قصد
السبيل ومنها جاير ۞ فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصلا بخلق
الله تعالى ابتدا ۞ فالجواب ان مجموع القدرة والداعي توجب الفعل والداعية التي دعتهم الى ذلك الفعل
هو انهم اتخذوا الشياطين اوليا **فصل** احتج اهل السنة رضي الله تعالى عنهم بهذه الاية الكريمة
على ان الهدى والضلال من الله تعالى قالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم
الضلال اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الذي يحق عليهم دون غيرهم
اذ العبد لا يستحق ان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يامر اولياه باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة
الحدود والمستحق وفي ذلك زوال الثقة بالنبوات ۞ وهذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا
هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي ذكروه يصير المعنى انه تعالى سيهديهم في المستقبل ولو قال ان
هذا المراد انه تعالى حكم في الماضي انه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانه قد بين
بالدليل القاطع ان الهدى والضلال ليسا الا من الله تعالى والثاني هب ان المراد من الهداية والضلال حكم
الله بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد ضده وعكسه والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله
محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور ذلك من العبد محالا **قوله تعالى** ويحسبون انهم مهتدون
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد ما امر لهم عمرو بن لحي وهذا بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع في
باطل فهو مستحق للذم سوا حسب كونه هدى او لم يحسب ذلك وهذه الاية تدل على ان الكافر الذي يظن انه في دينه
على الحق والجاحد المعاند سوا وتدل ايضا على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم
والقطع لانه تعالى ذم الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك **قوله
تعالى** يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد الاية لما امر باقامة الصلاة بقوله تعالى واقيموا وجوهكم عند
كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة اتبعه بذكر اللباس قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان اهل
الجاهلية من قبايل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم من
يقول نفعل ذلك تفاولا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب وكانت المراة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها
تستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يطوفون في ثيابهم ولا ياكلون الا قوتا قال
الكلبي كانت بنو عامر لا ياكلون في ايامهم من الطعام الا قوتا ولا ياكلون دسما يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون
يا رسول الله نحن احق ان نفعل ذلك فنزلت هذه الاية الكريمة وكلوا يعني اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا بتحريم
ما احل الله لكم من اللحم والدسم انه لا يحب المسرفين الذين يفعلون ذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما كل ما شيت
والبس ما شيت ما اخطاتك خصلتان سرف ومخيلة ۞ قال علي بن الحسين بن واقد قد جمع الله الطب كله في
نصف اية كلوا واشربوا ولا تسرفوا **فصل** المراد من الزينة لبس الثياب لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن
يعني الثياب والزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزين باخذ الثياب في الجمع والاعياد
سنة فوجب حمل الزينة على ستر العورة ۞ وقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة لبس الثياب التي تستر العورة وقد
امر بها بقوله خذوا زينتكم والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس فغير واجب فوجب حمل
الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان فدل على وجوب ستر العورة عند اقامة الصلاة ۞ فان قيل انه قد عطف
قوله كلوا واشربوا وذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا ۞ فالجواب لا يلزم من ترك
الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه فالاكل والشرب قد يكونان واجبان في الجملة ۞ فان قيل هذه الاية وردت
في المنع من الطواف حال العري ۞ فالجواب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا ثبت ذلك فقوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد تقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلاة لان الزينة تترك العمل في القدر الذي لا يجب ستره
من الاعضا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ **قوله تعالى** وكلوا واشربوا مطلق يتناول جميع المطعومات
والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها الحل في كل الاوقات الا ما خصه الدليل المنفصل فالعقل يوكد ذلك لان
الاصل في المنافع الحل والاباحة **فصل** قال القرطبي دلت الاية الكريمة على وجوب ستر العورة وعلى اباحة الاكل
والشرب ما لم يكن سرفا فاما ما يدعو الحاجة اليه وهو ما يسد الجوع ويسكن الظما مندوب اليه عقلا وشرعا لما فيه من حفظ
النفس وحراسة الحواس فلذلك ورد الشرع بالنهي عن الوصال لانه يضعف الجسد ويضعف عن العبادة **قوله
تعالى** ولا تسرفوا قيل المراد انه ياكل ويشرب بحب ولا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول

مقدارا كبيرا يصرفه وقال ابو بكر الاصم المراد بالاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع وحرموا على انفسهم في الحج اشيا احلها الله تعالى لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمل على المنع مما يجوز وينبغي وقوله تعالى انه لا يحب المسرفين نهاية في التهديد لان كل ما يحبه الله يبقى محروما عن الثواب لان محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه مقدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب **قوله تعالى** قال القرطبي لما بين انهم حرموا به ثلثا انفسهم ما لم يحرمه الله الحسن عليهم بين اباحة الزينة والمراد به اللباب اذا قدر عليه صاحبه وقيل جهولا وهذا استفهام معناه التوبيخ والانكار واذا كان للانكار فلا جواب له اذ لا يراد به استعلام ولذلك نسب مكي الى الوهم في زعمه قل هي للذين الى اخره جوابه **قوله تعالى** زينة الله قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واكثر المفسرين رحمهم الله المراد به اللباس الذي يستر العورة وقيل هي جميع انواع الزينة فيدخل فيه جميع انواع الملبوس ويدخل تحته تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحته تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحته المركوب وانواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كلما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات ويدخل تحته التمتع بالنسا والطيب روي عن عثمان بن مظعون انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث النفس عزمت ان اختصي فقال مهلا يا عثمان ان خصا امتي الصيام فقال ان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المساكين فتعطيه افضل من ذلك قال ان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله فقال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها فقال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة ان كان له ولد ومات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال ان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل امرني بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي فمات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي يعني في يوم القيامة وهذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة ويدل على ان جميع الزينة مباح ماذون فيه الا ما خصه الدليل **فصل** هذه الاية الكريمة تقتضي حل كل المنافع وهو اصل معتبر في جميع الشريعة لان كل واقعة يعتبر ان يكون النفع فيها خالصا او راجحا او يتساوى فيها الضرر والنفع او يرتفعا اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين يجب الحكم ببقا ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الاية فان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الاول وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الاية الكريمة دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والتحريم ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلا تحت هذا النص **فصل** قال نفاة القياس لو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص او لا فحينئذ يكون ضايعا لان هذا النص مستقل به وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القران وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى شي اخر **قوله تعالى** قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة الاية الكريمة قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا اي بحقها من توحيد الله تعالى والتصديق له فان الله ينعم ويرزق فان وحد المنعم عليه وصدقه فقد عرف بحق النعمة وان كفر فقد امكن الشيطان من نفسه وقيل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا غير خالصة لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيمة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل للذين امنوا ولغيرهم فالجواب لينبه على انها خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة وان الكفرة تبع لهم كقوله ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وسياتي له اجوبة اخر في اخر الاية والمراد التنبيه على ان هذه النعم انما تصفو عن الشوايب يوم القيمة **قوله تعالى** خالصة قرا نافع رفعا والباقون نصبا من وجهين احدهما ان تكون مرفوعة على خبر المبتدا وهو هي وللذين امنوا متعلق بخالصة وكذلك يوم القيمة وقال مكي ويكون قوله للذين تبيينا فيتعلق هذا بمحذوف كقولهم سقيا لك وجزعا له وفي الحياة الدنيا متعلق بامنوا والمعنى قل الطيبات خالصة للمومنين يوم القيمة اي تخلص يوم القيمة لمن امن في الدنيا وان كانت مشتركا فيها بينهم وبين الكفار في الدنيا وهو معنى حسن وقيل المراد بخلوصها لهم يوم القيمة انهم لا يعاقبون عليها والى

تفسير هذا المعنى سعيد بن جبير الثاني ان يكون خبرا بعد خبر والخبر الاول قوله تعالى للذين امنوا قاله الزجاج واستحسنه ابو علي وفي الحياة الدنيا على هذا متعلق بما تعلق به الجار من الاستقرار المقدر ويوم القيمة معمول خالصة كما مر في الوجه الذي قبله والتقدير قل الطيبات مستقرة او كاينة للذين امنوا في الحياة الدنيا وهي خالصة يوم القيمة وان كانوا في الدنيا يشاركهم الكفار فيها ولما ذكر ابو حيان هذا الوجه لم يعلق في الحياة الا بالاستقرار ولو علق بامنوا كما تقدم في الوجه قبله لكان حسنا واما النصب فمن وجه واحد وهو الحال والمعنى انها ثابتة للذين امنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيمة وللذين امنوا خبر هي فيتعلق بالاستقرار المقدر وسياتي انه متعلق باستقرار خاص في بعض التقادير عند بعضهم وفي الحياة الدنيا على ما تقدم من تعلقه بامنوا او بالاستقرار المتعلق به للذين ويوم القيمة متعلق ايضا بخالصة والتقدير قل الطيبات كاينة او مستقرة للمومنين في الحياة حال كونهم مقدرا خلوصها لهم يوم القيمة وسمى الفرا نصبها على القطع فقال خالصة نصب على القطع وجعل خبر هي في اللام التي في قوله للذين ويعني بالقطع الحال وجوز ابو علي ان يتعلق في الحياة الدنيا بمحذوف على انه حال والعامل ما يعمل في الذين امنوا وجوز الفارسي وتبعه مكي ان يتعلق بالطيبات وجوز الفارسي وحده ان يتعلق بالرزق ومنع مكي ذلك قال لانك قد فرقت بينهما بقوله تعالى قل هي للذين امنوا يعني ان الرزق مصدر فالمتعلق به من تمامه كما هو من تمام الموصول وقد فصلت بينه وبين معموله بجملة اجنبية وسياتي جوابه عن اعتراض به عن الاخفش وجوز الاخفش ان يتعلق في الحياة باخرج اي اخرجها في الحياة الدنيا ورد الناس بانه يلزم منه الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي وهو قوله والطيبات من الرزق وقوله تعالى قل هي للذين امنوا وذلك انه لا يعطف على الموصول الا بعد تمام صلته ومما قد عطفه على موصوف الموصول قبل تمام صلته لان التي اخرج صفة لزينة والطيبات عطف على زينة وقوله هي للذين جملة اخرى فقد فصلت على هذا التقدير بشيئين قال الفارسي كالمجيب عن الاخفش ويكون ذلك وان فصل بين الصلة والموصول بقوله هي للذين امنوا لان ذلك كلام يشد الصلة وليس باجنبي منها جدا كما اجاز ذلك في قوله تعالى والذين كسبوا السيات جزا سيئة بمثلها وترهقهم ذلة معطوف على كسبوا داخل في الصلة قال شهاب الدين هذا وان ساعد فيما ذكر فلا يبعد في الاعتراض وهو العطف على موصوف الموصول قبل تمام صلته اذ هو اجنبي منه وايضا فلا نسلم ان هذه الاية نظير اية يونس فان الظاهر في اية يونس انه ليس فيها فصل بين ابعاض الصلة وقوله لان جزا سيئة بمثلها معترض وترهقهم عطف على كسبوا قلنا ممنوع بل جزا سيئة بمثلها هو خبر الموصول فيعترض بعدم الرابط بين المبتدا والخبر فيجاب بانه محذوف وهو من احسن المحذوف لانه مجرور بمن التبعيضية وقد نص على ان ما كان كذلك له حذف وحسن والتقدير والذين كسبوا السيات جزا سيئة منهم بمثلها فجزا سيئة مبتدا ومنهم صفتها وبمثلها خبره والجملة خبر الموصول وهو نظير قولهم السمن منوان بدرهم اي منوان منه وسياتي لهذه مزيد بيان ومنع مكي ان يتعلق في الحياة الدنيا بزينة قال لانها قد نعتت والمصدر واسم الفاعل متى نعتا لا يعملان لبعدهما عن شبه الفعل قال ولانه يفرق بين الصلة والموصول لان نعت الموصول ليس من صلته قال شهاب الدين لان زينة مصدر فهي في قوة حرف موصول وصلته وقد تقرر انه لا يتبع الموصول الا بعد تمام صلته فقد تحصل في تعلق الذين امنوا ثلاثة اوجه ان يتعلق بخالصة او بمحذوف على انها خبر او بمحذوف على انها البيان وفي تعلق في الحياة الدنيا سبعة اوجه احدها ان يتعلق بامنوا الثاني ان يتعلق بمحذوف على انها حال الثالث ان يتعلق بما تعلق به للذين امنوا الرابع ان يتعلق باخرج بحرم الخامس ان يتعلق باخرج السادس بقوله الطيبات السابع ان يتعلق بالرزق ويوم القيمة له متعلق واحد وهو خالصة والمعنى انها وان اشتركت فيها الطايفتان دنيا فهي خالصة للمومنين فقط اخرى فان قيل اذا كان الامر على ما زعمت من معنى الشركة بينهم في الدنيا فكيف جا قوله تعالى قل هي للذين امنوا وهذا مؤذن ظاهر بتقدير الشركة فقد اجابوا عن ذلك من اوجه احدها ان في الكلام حذفا تقديره قل هي للذين امنوا ولغيرهم في الحياة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو القاسم الكرماني كانه دل على المحذوف قوله بعد ذلك خالصة يوم القيمة اذ لو كانت خالصة لهم في الدارين لم يخلص بها احدهما والثاني ان للذين امنوا ليس متعلقا بكون مطلق بل بكون مقيد يدل عليه المعنى والتقدير قل هي غير خالصة للذين امنوا لان المشركين شركاؤهم خالصة لهم يوم القيمة قاله الزمخشري ودل على المقيد مقابله وهو قوله خالصة يوم القيمة الثالث ما ذكره الزمخشري وسبقه اليه التبريزي قال فان قلت هلا قيل للذين امنوا ولغيرهم قلت التنبيه على انها خلقت للذين امنوا ولغيرهم قلت التنبيه على انها خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة فان الكفرة تبع لهم كقوله سبحانه وتعالى ومن كفر فامتعه قليلا قال التبريزي ولم يذكر الشركة بينهم وبين الذين اشركوا في الدنيا تنبيها على انه انما خلقها للذين امنوا بالاصالة والكفار تبع لهم وكذلك خاطب المومنين هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وهذا الثالث في الحقيقة ليس جوابا ثالثا انما هو تبيين لحسن المعطوف في عدم ذكره مع المعطوف عليه ثم قال

تبارك وتعالى كذلك نفصل الايات وقد تقدم وقوله تعالى لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا
الى ذلك بتحصيل العلوم النظرية قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان
تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لما بين في الاية الاولى ان الذين حرموه ليس بحرام بين في هذه
الاية الكريمة انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيها الاثم ، واختلفوا في الفرق بينهما فقيل الفواحش عبارة
عن الكباير لان قبحها قد تفاحش اي تزايد والاثم عبارة عن الصغاير والمعنى انه حرم الكباير والصغاير وطعن
القاضي في هذا بان ذلك يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد ، واقل الفواحش ما يجب الحد
والاثم ما لا حد فيه ، وقيل الفاحشة اسم الكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سوا كان صغيرا او كبيرا ، وفايدته انه لما
حرم الكبيرة اردفه بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصورة على الكبيرة وهذا اختيار القاضي ، وقيل
ان كانت الفاحشة وان كانت بحسب اهل اللغة اسما لكل ما يتفاحش ويتزايد في امر من الامور الا انه في العرف
مخصوص بالزنا ويدل على ذلك قوله تعالى في الزنا انه كان فاحشة ، ولان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا
ذلك واذا قيل فلان فاحش فهم منه انه يشتم الناس بالفاظ الوقايع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فعلى هذا
يكون ما ظهر منها اي الذي يقع منها علانية وما بطن الذي يقع سرا على وجه العشق والمحبة ، وقيل ما ظهر من الزنا
الملامسة والمعانقة وما بطن الدخول وقد تقدم الكلام فيه في اخر السورة قبلها ، واما الاثم فالظاهر انه الذنب
وقيل هو الخمر هنا قاله الفضل وانشد القايل في ذلك

نهانا رسول الله ان نقرب الزنا ، وان نشرب الخمر الذي يوجب الوزرا

وانشد الاصمعي

ورحت حزينا ذاهل العقل بعدهم ، كاني شربت الاثم او مسني الخبل

قال وقد يسمى الخمر اثما وانشد القايل

شربت الاثم حتى ضل عقلي ، كذاك الاثم يذهب بالعقول

ويروى عن ابن عباس والحسن البصري رضي الله عنهم قالا الاثم الخمر ، قال الحسن وتصديق ذلك قوله
تعالى قل فيهما اثم كبير ، والذي قاله الحذاق ان الاثم ليس من اسما الخمر ، قال ابن الانباري الاثم لا يكون اسما
للخمر لان العرب لم تسم الخمر اثما لا في الجاهلية ولا في الاسلام وقول ابن عباس والحسن رضي الله عنهم لا ينافي
ذلك لان الخمر سبب الاثم بل هي معظمه فانها مرجعة الى الفتن وكيف يكون ذلك وكانت الخمر حين نزول هذه السورة
الكريمة مكية وتحريم الخمر انما كان في المدينة بعد احد وقد شربها جماعة من الصحابة يوم احد وماتوا شهدا
وهي في اجوافهم وانما انشده الاصمعي من قوله شربت الاثم فقد نصوا على انه مصنوع واما غيره فالله اعلم وقال
بعض المفسرين الاثم الذنب والمعصية وقال الضحاك رحمه الله الاثم الذنب الذي لا حد فيه قوله تعالى والبغي
بغير الحق اعلم ان الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكباير وبالاثم جميع الذنوب قالوا الا ان البغي والشرك
لا بد وان يدخلا تحت الفواحش وتحت الاثم وانما خصهما الله تعالى بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب
كما في قوله تبارك وتعالى وملايكته وجبريل وميكال وفي قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن
نوح واما الذين خصوا الفاحشة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك غير داخلين تحت الفواحش والاثم
وانما البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وقد يراد بالبغي عن الشرط ، كالخوارج
سلطان الوقت ، فان قيل البغي لا يكون الا بغير الحق والفايدة في ذكر هذا الشرط فالجواب من وجهين
الاول ان قوله تعالى بغير الحق حال وهي حال موكدة لان البغي لا يكون الا بغير الحق والثاني انه مثل قوله
تبارك وتعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على ايذا الناس بالقتل والقهر الا ان يكون
لكم فيه حق فحينئذ يخرج عن ان يكون بغيا قوله تعالى وان تشركوا بالله منصوب المحل نسقا على مفعول
حرم اي وحرم اشراككم عليكم ومفعول الاشراك ما لم ينزل به سلطانا وقد تقدم بيانه في الانعام وقال
الزمخشري ما لم ينزل به سلطانا تهكم بهم لانه لا يجوز ان ينزل برهانا ان يشرك به غيره قوله تعالى
وان تقولوا على الله نسق على ما قبله اي وحرم تقولكم عليه من غير علم وقد تقدم الكلام عليه في هذه السورة
عند قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا اتقولون على الله ما لا تعلمون ، فان قيل كلمة انما تفيد الحصر انما حرم ربي
كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشيا ، فالجواب ان قلنا ان الفاحشة محمولة على مطلق الكباير
والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر فنقول الجنايات
محصورة في خمسة ، احدها الجنايات على الانساب فهذا انما يحصل بالزنا والمراد بقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش
وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليه الاشارة بقوله تعالى والاثم وثالثها ورابعها الجنايات

علي

على النفوس والاموال واليه الاشارة بقوله تعالى والبغي بغير الحق وخامسها الجنايات على الاديان وهي من
وجهين احدهما الطعن في توحيد الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى وان تشركوا بالله والثاني الطعن في
احكامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هذه الاشيا وكانت
البواقي كالفروع في التوابع لا جرم كان ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما يفيد الحصر فان قيل
الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله عنه فصار تقدير الاية الكريمة انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفايدة
فالجواب كون الفعل فاحشة انما هو عبارة عن اشتماله في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه فسقط
السوال قوله تعالى ولكل امة اجل الاية لما بين الحلال والحرام واحوال التكاليف بين لكل واحد اجلا معينا
اي مدة واجلا وقال ابن عباس وعطا والحسن رضي الله عنهم وقت نزول العذاب بهم وقوله عز وجل
ولكل امة خبر مقدم ولا حاجة الى حذف مضاف كما زعم بعضهم ان التقدير ولكل احد من امة اجل اي عمر كانه
توهم ان كل احد له عمر مستقل وان هذا مراد الاية الكريمة ومراد الاية الشريفة اعم قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم قال بعضهم كل موضع في القران العظيم من شبه هذا التركيب فان الفا داخلة على اذا الا في يونس فاني حكمها
واما ساير المواضع فقال انها عطف جملة على اخرى بينهما اتصال وتعقيب فكان الموضع موضع وقرا الحسن وابن
سيرين اجالهم جميعا قوله تعالى لا يستاخرون جواب اذا والمضارع المنفي بلا اذا وقع جوابا لاذا
فالظاهر جاز ان يتلقا بالفا وان لا يتلقى بها قال ابو حيان ولا ينبغي ان يعتقد ان بين الفا والفعل بعدها
اسما مبتدا فتصير الجملة اسمية ومتى كانت كذلك وجب ان يتلقا بالفا واذا الفجايية وساعة نصب على الظرف
وهي مثل في قلة الزمان قوله تعالى ولا يستقدمون هذا مستانف معناه الاخبار بانهم لا يسبقون
اجلهم المضروب لهم بل لا بد من استيفايهم اياه كما انهم لا يتاخرون عنه اقل زمان وقال الحوفي رحمه الله وغيره
انه معطوف على لا يستاخرون وهذا لا يجوز لان اذا انما يترتب عليها وعلى ما بعدها الا المستقبلة لا الماضية
والاستقدام بالنسبة الى مجي الاجل متقدم كلمته فكيف يترتب عليه ويصير هذا من باب الاخبار الضروريات
التي لا يجهل احد معناه فيصير نظير قولك ان قمت فيما ياتي قمت فيما مضى ومعلوم ان قيامك
في المستقبل لم يتقدم قيامك هذا وقال الواحدي ان قيل ما معنى هذا مع استحالة التقديم
على الاجل وقت حضوره وكيف يحسن التقديم مع هذا الاجل قيل هذا على المقاربة لان العرب تقول
جاء الشتا اذا قرب وقته ومع مقاربة الاجل يتصور الاستقدام وان كان لا يتصور مع الانقضا والمعنى
لا يستاخرون عن اجالهم اذا انقضت ولا يستقدمون عليها اذا قاربت الانقضا وهذا بنا منه على انه معطوف
على لا يستاخرون وهو ظاهر قول المفسرين رحمهم الله تعالى فصل في المراد بهذا الاجل قولان قال
ابن عباس والحسن ومقاتل رضي الله عنهم المراد به نزول العذاب على امة كذبت رسولها والثاني ان المراد
بهذا الاجل قوله تعالى يا بني ادم اما ياتينكم رسل منكم الاية الكريمة لما بين احوال التكاليف وان لكل امة
اجلا معينا بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وان كانوا متمردين وقعوا في
اشد العذاب ، قيل بني ادم مشركي العرب وقد تقدم اعراب نظيره في البقرة وهي ان الشرطية ضمت اليها
ما موكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزا هذا الشرط هو الفا وما بعده من الشرط والجزا في قوله
فمن اتقى واصلح ومنكم صفة لرسل ولذلك يقصون وقدم الجار على الجملة لانه اقرب الى المفرد وفيها قال مقاتل اراد
بالرسل الرسول عليه الصلاة والسلام وانما قال رسله وان كان خطابا للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خاتم
الانبيا لانه اجرى الكلام على ما يقتضيه سنة الله في الامم ، وقيل اراد جميع الرسل وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع
لعذرهم واتم للحجة عليهم من جهات ، احدها ان معرفتهم بما يليق بقدرته يكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات
التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله تبارك وتعالى وبقدرته وبهذا السبب قال جل وعلا ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابنا الجنس بخلاف من لا يكون من الجنس فانه لا
يحصل معه الالف قوله تعالى يقصون عليكم اياتي قيل الايات القران العظيم ، وقيل الدلايل ، وقيل الاحكام
والشرايع والاولى دخول الكل فيه لان الرسل اذا جاوا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاقسام قوله تعالى
فمن يحتمل ان تكون شرطية وان تكون موصولة فان كان الاول كانت هي وجوابها جوابا للشرط الاول كما تقدم
وهي مستقلة بالجواب دون الجملة التي بعد جوابها وهي والذين كذبوا وان كان الثاني كانت هي وجوابها والجملة التي
كلاهما جوابا للشرط كانه قسم جواب قوله اما ياتينكم الى مصدق ومكذب وجزا كل منهما وقد تقدم تحقيق هذا في البقرة
وحذف جواب اتقى واصلح اختصارا للعلم بها اي اتقى ربه واصلح عمله او اقتصارا فمن كان من اهل التقوى
والصلاح من غير نظير الى معلوم كقوله تعالى هو اغنى واقنى ولكن لا بد من تقدير رابط بين هذه الجملة ،

وبين الجملة الشرطية والتقدير فمن اتقى منكم والذين كذبوا منكم وقرا ابى والاعرج فاتيكم بالتاء نوقا نظير الى نقص بالتانيث ايضا **فصل** المعنى لا خوف عليهم بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون على ما فاتهم فى الدنيا لان حزنهم على عقاب الاخرة يرتفع بما حصل لهم من زوال الخوف فيكون كالعادة وحمله على الفايدة اولى واختلف العلما رضى الله عنهم فى ان المومنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف وحزن عند اهوال القيمة فقال بعضهم لا يلحقهم لهذه الاية الكريمة ولقوله تبارك وتعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم الاكبر لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى اى من شدة الخوف واجاب هولاء عن هذه الاية الكريمة بان معناها ان امرهم يوول الى فرح وسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك ان يوول امرك الى العافية والسلامة وان كان فى الوقت باس **قوله تعالى** والذين كذبوا باياتنا اى الايات التى تجى بها الرسل عليهم الصلاة والسلام واستكبروا اى ابوا وتكبروا عن الايمان بها وذكر الاستكبار لان كل كاذب وكافر متكبر قال سبحانه وتعالى انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذه الاية تدل على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يخلد فى النار لانه تبارك وتعالى قال ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يخلدون فى النار **قوله تعالى** فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا وهذا يرجع الى قوله والذين كذبوا اى فمن اظلم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب بما قاله والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثانى هو الحكم بانكار ما وجد فالاول يدخل فيه قول من اثبت الشريك لله تعالى من الاصنام والكواكب والقايلون ومن اثبت لله تعالى البنات والبنين ويدخل من اضاف الاحكام الباطلة الى الله تعالى والثانى يدخل قول من انكر كون القران العظيم كتابا نازلا من عند الله وقول من انكر نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله تعالى** اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب • قيل المراد بذلك النصيب هو العذاب قال الحسن والسدى اى ما كتب لهم فى اللوح المحفوظ من العذاب وسواد الوجوه وزرقة العيون قال عطية عن ابن عباس رضى الله عنهما كتب لمن يفترى على الله تعالى سواد الوجه قال تعالى ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة • وقيل المراد به بالنصيب ان اهل الذمة يجب علينا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم ونذب عنهم وقال ابن عباس وسعيد ابن جبير ومجاهد رضى الله عنهم ما سبق لهم من السعادة والشقاوة فان قضى الله تعالى لهم بالختم على الشقاوة ابقاهم على كفرهم وان قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم الى الايمان • وقال الربيع وابن زيد ومحمد بن كعب القرظى رضى الله عنهم ما كتب لهم من الارزاق والاعمار والاعمال فاذا فنيت وانقرضت جاءتهم رسلنا يتوفونهم **قوله تعالى** حتى اذا حتى هنا غاية واذا وما فى حيزها وتقدم الكلام عليها هى جارة او حرف ابتدا وتقدم عبارة الزمخشرى فيها اذا كانت حرف ابتدا فقال ابن درستويه حتى جارة وتتعلق بما قبلها تعلق حروف الجر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والجملة بعدها فى محل جر وقال الجمهور اذا كانت حرف ابتدا فليست جارة بل حرف ابتدا فقط وان كان معناها الغاية كقول القايل فى ذلك

سريت بهم حتى تكل مطيهم • وحتى الجياد ما يقدن بارسان • وقول الاخر فى ذلك

فما زالت القتلى تمج دماءها • بدجلة حتى ماء دجلة اشكل •

وقال صاحب التحرير حتى هنا ليست للغاية بل هى ابتدا وخبره تسامح فى العبارة يريد بل الجملة بعدها ثم الجملة التى فى هذا المكان ليست ابتدا وخبرا بل هى جملة فعلية وهى قالوا واذا معمولة لها وممن ذهب الى انها هنا ليست للغاية الواحدى لانه حكى فى معنى الاية الكريمة اقوالا ثم قال نقل هذا القول معنى حتى لانها فى الغاية وعلى القولين الاولين ليست حتى فى هذه الاية الكريمة للغاية لقوله تعالى حتى اذا بما قبله بل هذا ابتدا اخبر عنهم كقوله فى ذلك

فيا عجبا حتى كليب امسى • كان اباها نهشل ومشاجع •

وهذا غير مرضى منه لمخالفته للجمهور وقوله لا تعلق لها بما قبلها ممنوع على جميع الاقوال التى ذكرها والظاهر انها انما تتعلق بقوله ينالهم نصيبهم **فصل** قال الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والى واما هذه لغات الزيادة الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعان تفصل بينها وبين اواخر الاسما التى نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها حرف لا يتصرف وامالة ضرب من التصرف **قوله تعالى** يتوفونهم فى محل على الحال وفى المراد بقوله رسلنا يتوفونهم قولان • الاول المراد بالرسل ملك الموت واعوانه يتوفونهم يقبضون ارواحهم لان لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الملائكة بهذه الاشيا عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ • الثانى قال الحسن والزجاج فى احد قوليه ان هذا يكون فى الاخرة ومعنى جاءتهم رسلنا يتوفونهم اى يتوفون عند حشرهم الى النار بمعنى يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد **قوله تعالى** اينما كنتم اى اين الشركا الذين يعبدونهم من دون الله وكتبت اينما متصلة وحقها الانفصال لان ما موصولة اذ التقدير اين الذين تدعونهم وكذلك كتبت انما توعدون لات منفصلا وانما الله منفصلا

قوله تعالى ضلوا عنا جواب من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وذلك ان السوال انما وقع عن مكان الذين يدعونهم من دون الله فلو جاء الجواب على نسق السوال لقيل هم فى المكان الفلانى وانما المعنى ما فعل معبودكم من كنتم تدعونهم فاجابوا بانهم ضاعوا عنهم وغابوا **قوله تعالى** وشهدوا يحتمل ان يكون نسقا على قالوا الذى وقع جوابا لسوال الرسل فيكون داخلا فى الجواب ايضا ويحتمل ان يكون مستانفا منقطعا عما قبله ليس داخلا فى الجواب كذا قال ابو حيان فيه نظر من حيث انه جعل من هذه جوابا بالعطف على قالوا وقالوا فى الحقيقة ليس هو الجواب انما الجواب هو المقول هذا القول وهو ضلوا عنا فضلوا عنا هو الجواب الحقيقى الذى يستفاد منه الكلام ونظيره ان يقول سالت زيدا ما فعل فقال اطعمت وكسوت فنفس اطعمت وكسوت هو الجواب واذا تقرر فكان ينبغى ان يقول فيكون معطوفا على ضلوا عنا ثم لو قال كذلك لكان مشكلا من جهة اخرى وهو انه كان يكون التركيب الكلامى ضلوا عنا وشهدنا على انفسنا انا كنا الا ان يقال حكى الجواب الثانى على المعنى فهو يحتمل على بعد بعيد ومعنى الاية انهم اعترفوا عند معاينة الموت انهم كانوا كافرين **قوله تعالى** قال ادخلوا فى امم قد خلت من قبلكم الاية الكريمة • اختلفوا فى هذا القايل فقال مقاتل هو كلام خازن النار وقال غيره هو كلام الله تعالى • وهذا اختلاف مبنى على ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد تقدمت هذه المسلة **قوله تعالى** فى امم يجوز ان يتعلق قوله فى امم وقوله فى النار كلاهما بادخلوا فيجى بالاعتراض المشهور وهو كيف يتعلق حرفا جر متحدا اللفظ والمعنى بعامل واحد فيجاب باحد وجهين اما ان فى الاول ليست فى الظرفية بل للمعية كانه قيل ادخلوا مع امم اى مصاحبين فى الدخول وقد تاتى فى بمعنى مع كقوله تعالى ونتجاوز عن سياتهم فى اصحاب الجنة وقول الشاعر

شموس ودود فى حياء وعفة • وخيمة رجع الصوت طيبة النشر •

واما ان فى النار بدل من قوله فى امم وهو بدل اشتمال كقوله تعالى اصحاب الاخدود النار فان النار بدل من الاخدود كذلك فى النار بدل من امم باعادة العامل بدل اشتمال وتكون الظرفية فى الاولى مجازا لان الامم ليسوا ظروفا لهم حقيقة وانما المعنى ادخلوا فى جملة امم وغمارهم ويجوز ان يتعلق فى امم بمحذوف على انه حال كما بين فى جملة امم اى فى النار يتعلق بخلت اى سبقتكم فى النار ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لامم فيكون امم قد وصفت بثلاثة اوصاف الاول الجملة الفعلية وهو قوله قد خلت • والثانى الجار والمجرور وهو قوله من الجن والانس الثالث قوله فى النار والتقدير فى امم خالية من قبلكم كاينة من الجن والانس مستقرة فى النار ويجوز ويكون ان يتعلق فى النار بمحذوف ايضا لا على الوجه المذكور بل على كونه حالا من امم وجاز ذلك وان كانت نكرة لتخصصها بالوصفين المشار اليهما • ويجوز ان يكون حالا من الضمير فى خلت اذ هو ضمير الاسم وقدمت الجن لانهم الاصل فى الاغوا **قوله تعالى** كلما دخلت تقدم نظيرها يحتمل ان يكون صفة لامم ايضا والعايد محذوف اى كلما دخلت امة منهم اى من الامم المتقدمة لعنت اختها والمعنى ان اهل النار يلعن بعضهم بعضا ويتبرا بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلا يوميذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اى فى الدين **قوله تعالى** حتى هذه غاية لما قبلها والمعنى انهم يدخلون فوجا فوجا لاحقا بعض لبعض الى ان يتداركهم فيها وقرا الجمهور اداركوا باصل الالف وتشديد الدال والاصل تداركوا فلما اريد ادغامه فعل به ما فعل بادارأتم وتقدم تصريفه فى البقرة قال مكى ولا يستطاع اللفظ بوزنها مع الف الوصل لانك ترد الزايد اصليا فتقول افاعلوا فتصير تفاعل فالفعل لادغامها فى فاء الفعل وهذا لا يجوز فان وزنها على الاصل فتقول تفاعلوا جاز وهذا الذى من كونه لا يمكن وصفه وزنه الا بالاصل وهو تفاعلوا ممنوع قوله لانك ترد الزايد اصليا قلنا لا يلزم ذلك لانا نزنه بلفظه مع همزة الوصل ويأتى بتا التفاعل بلفظها فتقول وزن اداركوا تفاعلوا فتلفظ بالتا اعتبارا باصلها لا بما صارت اليه حال الادغام وهذه المسلة نصوا على نظيرها وهو ان تا الافتعال ولا يلفظ بما صارت اليه من طا او دال فيقول وزن اصطبر افتعل لا افطعل ووزن ازدجر افتعل لا افدعل فكذلك نقول هنا وزن اداركوا تفاعلوا لا افاعلوا فلا فرق بين تا الافتعال والتفاعل فى ذلك وقرا ابن مسعود والاعمش ورويت عن ابى عمرو تداركوا وهى اصل قراة العامة وقرا ابو عمرو اذا اداركوا بقطع همزة الوصل قال ابن جنى هذا مشكل ومثل ذلك لا تسعه ارتجالا وكانه وقف وقفة مستنكرة ثم ابتدا فقطع وهذا الذى يعتقد فى ابى عمرو الا نكيف يقرا بما لا يثبت فى ضرورة الشعر فى الاسما كذا قال ابن جنى يعنى ان قطع الف الوصل فى الضرورة انما جاءت فى الاسما وقرا حميد ادركوا بضم همزة القطع وسكون الدال وكسر الرا مثل اخرجوا جعله مبنيا للمفعول بمعنى ادخلوا فى دركاتها او ادراكها • ونقل عن مجاهد وابن جبير قراتان فروى عنه مكى ادركوا بوصل الالف وفتح الدال مشددة وفتح الرا واصلها ادتركوا على افتعلوا مبنيا للفاعل ثم ادغم كما ادغم ان من الدين • وروى عنه غيره ادركوا بفتح الهمزة مقطوعة وسكون الدال وفتح الرا اى ادرك بعضهم بعضا • وقال ابو البقا وقرى اذا اداركوا

حتى اذا اداركوا

بالف واحدة ساكنة بعدها دال مشددة وهو جمع بين ساكنين وجاز في المنفصل نحو الضالين وجاز ومعنى المنفصل
ان الف اذا من كلمة والساكن الثاني من كلمة اخرى وادّاركوا بمعنى تلاحقوا وتقدم تفسير هذه المادة وجميعا حال
من فاعل اداركوا **قوله تعالى** ولاهم لاخراهم يحتمل ان يكون فعلى انثى افعل الذي للمفاضلة والمعنى على كما قال
الزمخشري اخراهم منزلة وهم الاتباع لاولاهم منزلة وهم القادة والروسا ويحتمل ان يكون اخرى بمعنى آخرة
تانيث آخر مقابل لاول لا تانيث آخر الذي للمفاضلة كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى والفرق بين اخرى بمعنى
آخر وبين اخرى تانيث آخر بمنزلة افعل التفضيل ان التي للتفضيل لا تدل على الانتهاء كما لا يدل عليه مذكرها ولذلك
تعطف عليها امثالها في نوع واحد تقول مررت بامراة واخرى كما تقول برجل وآخر وهذه تدل على الانتهاء كما يدل عليه
مذكرها ولذلك لا يعطف امثالها عليها ولان الاولى تفيد افادة غير وهذه لا تفيد افادة غير والظاهر في هذه
الاية الكريمة انهما ليسا للتفضيل بل لما ذكرنا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومقاتل رحمه الله اخراهم دخولا في
النار لاولاهم دخولا فيها واللام في لاولاهم للتعليل اي لاجل ولا يجوز ان تكون التي للتبليغ كهي في قولك لزيد
افعل قال الزمخشري لان خطابهم مع الله تعالى لا معهم وقد بسط القول قبله في ذلك الزجاج فقال والمعنى
وقالت اخراهم يا ربنا هؤلاء اضلونا لاولاهم فذكر نحوه قال شهاب الدين وعلى هذا فاللام الثانية في قوله
اولاهم لاخراهم يجوز ان تكون للتبليغ لان خطابهم معهم بدليل قوله فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب
بما كنتم تكسبون **قوله تعالى** ربنا هؤلاء اضلونا يعني ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا
يعني ان القادة اضلونا عن الهدى والدين فآتهم عذابا ضعفا من النار قال ابو عبيدة الضعف مثل الشيء مرة
واحدة قال الازهري ما قاله ابو عبيدة هو ما يستعمله الناس في مجاز كلامهم وقد قال الشافعي رضي الله عنه
قريبا منه فقال في رجل اوصى فقال اعطوه ضعف ما يصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين قال الازهري يستعمل
فيها العرف وما يتفاهمه الناس واما كتاب الله تعالى فهو عربي مبين ويرد تفسيره الى لغة العرب وموضوع كلامها
الذي هو صيغة السنتها والضعف في كلام العرب المثل الى ما زاد ولا يقتصر به على مثلين بل يقول هذا ضعفه اي مثلاه
وثلاثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة الا ترى الى قول الله تعالى فاولئك لهم جزاء الضعف
لم يرد به مثلا ولا مثلين واولى الاشياء به ان يجعل عشرة امثاله لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
فاقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصور ومثل هذه المقالة قال الزجاج ايضا فانه قال اي عذابا
مضاعفا لان الضعف في كلام العرب على ضربين احدهما المثل والاخر ان يكون في معنى تضعيف الشيء اي زيادته
الى ما لا يتناهى وقد تقدم طرف من هذا في البقرة واما قول الشافعي في الوصية انه المثل فلان التركة متعلق حقوق
الورثة الا انه لاجل الوصية صرفنا طائفة منها الى الموصى له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك
فيه فناخذ المتيقن ونطرح المشكوك فيه فلهذا السبب حملنا الضعف في الوصية على المثلين **قوله تعالى**
ضعفا صفة لعذابا ومن النار يجوز ان يكون صفة لعذابا وان يكون صفة لضعفا ويجوز ان يكون
ضعفا بدلا من عذابا **قوله تعالى** لكل اي لكل فريق من الاخرى والاولى والقادة والاتباع **قوله
تعالى** ولكن لا تعلمون قراءة العامة بتاء الخطاب اما خطابا للسائلين واما خطابا لاهل الدنيا اي ولكن
لا تعلمون ما اعد من العذاب لكل فريق وقرا ابو بكر عن عاصم بالغيبة وهو يحتمل ان يكون الضمير عائدا
على الطائفة السائلة تضعيف العذاب او على الطائفتين اي لا يعلمون قدر ما اعد لهم من العذاب فان قيل
ان كان المراد من قوله لكل ضعف اي لكل احد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لانه ظلم وان لم
يكن المراد ذلك فما معنى قوله ضعفا فالجواب ان عذاب الكفار مزيد لكل الم يحصل فانه يعقبه حصول الم
آخر لا الى نهاية فكانت تلك الالام متزايدة لا الى آخر **قوله تعالى** وقالت اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا
من فضل اي في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب فان قيل هذا منهم كذب لانهم لكونهم
روسا وسادة وقادة وقد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين مضلين واما الاتباع والضعفة وان
كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الروسا في ترك الضلال والكفر فالجواب
ان اقصى ما في الباب انهم كذبوا في هذا القول يوم القيمة وعندنا ان ذلك جائز كما قررناه في سورة الانعام في
قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين فما هذه الفاء عاطفة هذه الجملة المنفية
على قول الله تعالى للسفلة لكل ضعف اي فقد ثبت ان لا فضل لكم علينا وانا متساوون في استحقاق الضعف
فذوقوا قال ابو حيان بعد ان حكى كلام الزمخشري والذي يظهر ان المعنى انتفاء كون فضل عليهم من
السفلة في الدنيا بسبب اتباعهم اياهم وموافقتهم لهم في الكفر اي اتباعكم وعدم اتباعكم سواء لانكم كنتم
عندنا اقل من ان يكون لكم علينا فضل باتباعكم بل كفرتم اختيارا لا انا حملناكم على الكفر اجبارا وان قوله

فما كان جملة معطوفة على جملة محذوفة بعد القول دل عليها ما سبق من الكلام والتقدير قالت اولاهم لاخراهم
ما دعاؤكم الينا الا انا اضللناكم وسؤالكم ما سالتم فما كان لكم علينا من فضل بضلالكم وان قوله فذوقوا من كلام
الاولى خطابا للاخرى على سبيل التشفي وان ذوق العذاب هو بسبب ما كسبتم لا بانا اضللناكم وقيل فذوقوا من
خطاب الله تعالى لهم والباء في بما سببية وما مصدرية او بمعنى الذي والعائد محذوف اي تكسبونه **قوله
تعالى** ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها الاية هذا من تمام وعيد الكفار فقوله تعالى كذبوا باياتنا
اي بالدلائل الدالة التي هي اصول الدين فالدهرية دلائل اثبات الذات والصفات ينكرون دلائل اثبات
التوحيد ومنكروا النبوات ينكرون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكروا المعاد ينكرون الدلائل على صحة
المعاد فقوله تعالى كذبوا باياتنا يتناول الكل ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ يدل على الذم
في حق البشر **قوله تعالى** لا تفتح قرا ابو عمرو لا تفتح بضم التاء من فوق والتخفيف والاخوان بالياء من تحت والتخفيف
ايضا والباقون بالتانيث والتشديد فالتانيث والتذكير باعتبار الجمع والجماعة والتضعيف والتخفيف
باعتبار التكثير وعدمه والتضعيف هنا اوضح لكثرة المتعلق وهو في هذه القراءات مبني للمفعول وقرا ابو حيوة
وابو البرهسم بفتح التاء من فوق والتضعيف والاصل وقرا الا تتفتح بتاءين فحذفت احديهما وقد تقدم في تذكرون
ونحوه فابواب على قراءة ابي حيوة فاعل وعلى ما تقدم مفعول لم يسم فاعله **فصل** قال ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما لا تفتح لاعمالهم ولا لدعائهم ماخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم والعمل الصالح يرفعه وقال
السدي وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء وتفتح لارواح المؤمنين كما ورد في المؤمنين للحديث ان روح المؤمن
يعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب الى ان تنتهي الى السماء السابعة
ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة ولا يدخلون بل هو يهوى بها الى سجين وقيل لا ينزل عليهم البركة والخير
لقوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر **قوله تعالى** حتى يلج الجمل الولوج الدخول بشدة وكذلك يقال
هو الدخول في مضيق هو اخص من الدخول والوليجة كل ما يعتمده الانسان والوليجة الداخل في قوم والجمل قراءة
العامة وهو الحيوان المعروف ولا يقال للبعير جمل الا اذا بزل وقيل لا يقال له ذلك الا اذا بلغ اربع سنين
واول ما يخرج ولد الناقة ولم يعرف ذكورته وانوثته يقال له سليل فان كان ذكرا فهو سقب والانثى حايل
ثم هو حوار الى الفطام وبعده فصيل الى سنة وفي الثانية ابن مخاض وفي الثالثة ابن لبون وبنت لبون وفي الرابعة
حق وحقة وفي الخامسة جذع وجذعة وفي السادسة ثني وثنية وفي السابعة رباع ورباعية مخففة الى الثامنة سديس
لهما وقيل سديسة للانثى وفي التاسعة بازل وبازلة وفي العاشرة مخلف ومخلفة وليس بعد البزول والاخلاف
سن بل يقال بازل عام وعامين ومخلف عام وعامين حتى يهرم فيقال عود وورد التشبيه في الاية الكريمة
في غاية الحسن وذلك ان الجمل اعظم حيوان عند العرب واكبره جسما حتى قال

لقد كبر البعير بغير لب ۞ جسم الجمال واحلام العصافير

وسم الابرة في غاية الضيق فلما كان المثل يضرب بعظم هذا وكبره وبضيق ذلك حتى قيل اضيق من خرق ابرة
ومنه الخريت وهو البصير بمضايق الطريق قيل لا يدخلون حتى يوجد هذا المستحيل والمعنى لا يدخلون الجنة ابدا
ومثله في المعنى قول الاخر

اذا شاب الغراب اتيت اهلي ۞ وصار القار كاللبن الحليب

وقرا ابن عباس رضي الله عنهما في رواية ابن حوشب وابن يعمر وابو مجلز والشعبي ومالك بن الشخير وابن محيصن وابو رجا
وابو رزين وابان عن عاصم الجمّل بضم الجيم وفتح الميم مشددة وهو القلس والقلس حبل غليظ يجمع من حبال كثيرة فيفتل
وهو حبل السفينة وقيل الحبل الذي يصعد به النخل ويروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان الله تعالى
احسن تشبيها ان يشبه بالجمل مراده ان يشبه بالحبل كانه راى ان صح عنه ان المناسب لسم الابرة شيء يناسب الخيط
المسلوك فيها وقال الكسائي الراوي ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اعجمي فشدد الميم وضعف ابن عطية
قول الكسائي فرواتها عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قراءة قال شهاب الدين ولذلك هي قراءة مشهورة وروى
مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما ضم الجيم وفتح الميم مخففة وهي قراءة ابن جبير وقتادة وسالم الافطس
وقرا ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رواية عطاء بضم الجيم والميم مخففة وبها قرا الضحاك والجحدري
وقرا عكرمة وابن جبير بضم الجيم وسكون الميم وقرا المتوكل وابو الجوزاء بفتح الجيم وسكون الميم وكلها لغات
في القلس المذكور وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن الجمل في الاية فقال زوج الناقة كانه فهم ما اراد السائل فاستغبا
قوله تعالى في سم الخياط متعلق بيلج وسم الخياط ثقب الابرة وهو الخرت وسينه مثلثة وكل ثقب
ضيق فهو سم وقيل كل ثقب في البدن وقيل كل ثقب كانف او اذن فهو سم وجمعه سموم قال الفرزدق

نفست عن سميه حتى تنفسا ۞ وقلت له لا تخش شيئا ورائيا

والسم القاتل سمي بذلك للطافته وهو

للطفه وتاثيره في مسام البدن حتى يصل الى القلب وهو في الاصل مصدر ثم اريد به معنى الفاعل لدخوله باطن البدن وقد يسمى به اذا ادخله فيه ومنه السامه الخالصه الذين يدخلون في بواطن الامور ومسامها ولذلك يقال لهم الدخلل والسموم الريح الحاره لانها تؤثر تاثير السم القاتل والخياط والمخيط الالة التي يخاط بها فيقال مفعل كازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وقرا عبد الله وقتادة وابو رزين وطلحة سم بضم السين وابي عمران الجوني وابو نهيك والاصمعي عن نافع سم بكسر السين وقد تقدم انها لغات وقرا عبد الله وابو رزين وابو مجلز المخيط بكسر الميم وسكون الخا وفتح اليا وطلحة بفتح الميم وهذه مخالفة للسواد

قوله تعالى وكذلك اي مثل ذلك الجزا نجزي المجرمين فالكاف نعت لمصدر محذوف قوله تعالى لهم من جهنم مهاد وهذه الجملة محتملة للحالية والاستيناف ويجوز حينئذ في مهاد ان يكون فاعلا بلهم فيكون الحال من قبيل المفردات. وان يكون مبتدا فيكون من قبيل الجمل ومن جهنم حال من مهاد لانه لو تاخر عنه لكان صفة او متعلق بما تعلق الجار قبله وجهنم لا ينصرف لاجتماع التانيث والتعريف وقيل اشتقاقه من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه اي غليظه اي تسمت بهذا الغلظ امرها في العذاب والمهاد جمع مهد وهو الفراش قال الازهري المهد في اللغة الفرش يقال للفراش مهاد قوله تعالى ومن فوقهم غواش جمع غاشية وللنحاة في الجمع الذي على فواعل اذا كان منقوصا بقياس خلاف هل هو منصرف او غير منصرف فبعضهم قال هو منصرف لانه قد زال صيغة منتهى الجموع فصار وزنه وزن جناح وقذال فانصرف وقال الجمهور هو ممنوع من الصرف والتنوين تنوين عوض واختلف في المعوض عنه ماذا فالجمهور انه عوض من اليا المحذوفة وذهب المبرد الى انه عوض من حركتها والكسر ليس كسر اعراب وهكذا جوار وموال وبعضهم يجر بالفتحة قال

فلو كان عبد الله مولى هجوته • ولكن عبد الله مولى مواليا • وقال

قد عجبت مني ومن يعيليا • لما رايتني خلقا مقلوليا •

وهكذا الحكم ليس خاصا بصيغة فواعل بل كل غير منصرف اذا كان منقوصا فحكمه حكم ما تقدم نحو يعيل تصغير يعلى وهو اسم رجل وعليه قوله ومن يعلما وبعض العرب تعرب غواشي ونحوه بالحركات على الحرف الذي قبل اليا المحذوفة فيقول هولاء جوار وقرئ ومن فوقهم غواش برفع الشين وهي كقراة عبد الله وله الجوار برفع الرا. فان قيل غواش على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين فالجواب على مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل من الواحد وهو ايضا الجمع الاكبر الذي تتناهى الجموع اليه فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت اليا في اخره وهي تستثقل فلما اجتمعت فيه هذه الاشيا خففوه بحذف اليا فلما حذفوا اليا نقص عن مثال فواعل وصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال قال المفسرون معنى الاية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب قوله تعالى وكذلك تقدم مثله وقوله تعالى الظالمين يحتمل ان يكون من باب وقوع الظاهر موقع المضمر والمراد بالظالمين المجرمون ويحتمل ان يكون غيرهم وانهم يجزون بجزائهم قوله تعالى والذين امنوا الاية الكريمة لما ذكر الوعيد اتبعه بذكر الوعد وقوله تعالى والذين امنوا مبتدا وفي خبره وجهان احدهما انه الجملة من قوله لا نكلف نفسا وعلى هذا فلا بد من عائد وهو مقدر تقديره نفسا منهم والثاني هو الجملة من قوله تعالى اولئك اصحاب النار ويكون هذه الجملة المنفية معترضة بينهما وهذا الوجه اعرب وانما حسن وقوع هذا الاعتراض بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم الصالح ذكر ان ذلك العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه الكفار على ان الجنة مع عظم محلها يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب

فصل الوسع ما يقدر الانسان في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة ويدل قول معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه في هذه الاية الشريفة الا يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة لا يسمى وسعها وغلط من قال ان الوسع بذل المجهود قوله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل النزع قطع الشيء عن مكانه وقوله تعالى من غل يجوز ان يكون من لبيان جنس ما ويجوز ان يكون حالا متعلق بمحذوف اي كائنا من غل الغل الحقد والاحنه والبغض وكذلك الغلول قال اهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه الى صميم القلب اي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة الى الذنوب الدقيقه ويقال انغل في الشيء وتغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافة كما يدخل في صميم الفواد وجمع الغل غلال والغلول الاخذ في خفيه واحسن ما قيل ان لفظ ذلك من لفظ الغلالة كانه تدرع ولبس الحقد والخيانة حتى صار له كالغلالة الملبوسه

فصل في الاية الكريمة تاويلان احدهما ازالة الاحقاد التي كانت لبعضهم في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع واسقاط الوساوس ونعيها ان ترد على القلوب فان الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لالقا الوساوس في القلوب والى هذا المعنى اشار علي رضي الله عنه اذ قال اني لارجوا ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال جل ذكره فيهم ونزعنا ما في صدورهم من غل والتاويل الثاني ان المراد منه ان درجات اهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال

والنقصان

فالله تعالى ازال الحسد عن قلوبهم حتى ان صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى من الوجه الاول حتى يكون في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبري بعض اهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا لتعلم ان حال اهل الجنة في هذا المعنى مفارقة لحال اهل النار. فان قيل كيف يعقل ان يشاهد اهل الانسان النعم العظيمة والدرجة العالية ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ثم انه لا يميل طبعه اليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يغنيهم الله تعالى ولا يخلق فيهم شهوة الاكل والشرب والوقاع ويغنيهم عنها فالجواب ان الكل ممكن والله تعالى قادر عليه الا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد بازالة الاكل والشرب عن النفوس قوله تعالى تجري من تحتهم الانهار في هذه الجملة ثلاثة اوجه. احدها انه حال من الضمير في صدورهم قاله ابو البقا وجعل العامل في هذه الحال معنى الاضافة. والثاني انها حال ايضا والعامل فيها نزعنا قاله الحوفي الثالث انها استيناف اخبار عن صفة احوالهم. ورد ابو حيان الوجهين الاولين اما الاول فلان معنى الاضافة لا يعمل الا اذا امكن تجريد المضاف واعماله فيما بعده رفعا او نصبا واما الثاني فلان تجري من تحتهم الانهار ليس من صفة فاعل نزعنا ولا مفعوله وهما نا وما فكيف ينتصب حالا عنهما وهذا واضح قال شهاب الدين قد تقدم غير مرة ان الحال تاتي من المضاف اليه اذا كان المضاف جزا من المضاف اليه لمدرك اخر الا لما ذكره ابو البقا من ان العامل هو معنى الاضافة بل العامل في الحال هو العامل في المضاف وان كانت الحال ليست منه لانهما لما كانا متضايفين وكانا مع ذلك شيا واحدا ساغ ذلك

فصل قال السدي رحمه الله في هذه الاية الكريمة ان اهل الجنة اذا سيقوا الى الجنة وجدوا عند بابها شجرة في اصل ساقها عينان فشربوا من احدهما فينزع ما في صدورهم من غل وهو الشراب الطهور ويغتسلوا من الاخرى فجرت عليهم نضرة النعيم فلم يشعثوا ولا يخبثوا بعدها ابدا وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا اي الى هذا اي يعني طريق الجنة وقال سفيان الثوري معناه هدانا لعمل هذا ثوابه قوله تعالى وما كنا لنهتدي قرا الجماعة وما كنا بواو وكذلك هي في مصاحف الامصار غير الشام وفيها وجهان اظهرهما انها واو الاستيناف والجملة مستانفة والثاني انها حالية. وقرا ابن عامر بدون واو والجملة على ما تقدم من احتمال الاستيناف والحال وهي في مصحف الشاميين كذا فقد قرى بما في مصحفه. ووجه قراة ابن عامر ان قوله تعالى ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله جار مجرى التفسير لقوله تعالى هدانا لهذا فلما كان احدهما غير الاخر وجب حذف العاطف قوله تعالى لولا ان هدانا الله ان وما في خبرها في محل رفع بالابتدا والخبر محذوف على ما تقرر وجواب لولا مدلول عليه وما كنا تقديره لولا هداية لنا موجودة لشقينا او ما كنا مهتدين

فصل دلت هذه الاية الكريمة على ان المهتدي من هداه الله وان من لم يهده الله لم يهتد ثم يقول مذهب المعتزلة ان كلما فعله الله في حق الانبيا عليهم السلام والاوليا رضي الله عنهم من انواع الهداية والارشاد فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المومن والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختيار نفسه فكان يجب عليه ان يحمد نفسه لانه هو الذي حصل لنفسه الايمان وهو الذي اوصل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة انما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادي ليس الا الله تعالى قوله تعالى لقد جات جواب قسم مقدر وبالحق يجوز ان تكون البا للتعدية فبالحق مفعول معنى ويجوز ان تكون للحال اي جاووا ملتبسين بالحق وهذا من قول اهل الجنة حين راوا ما وعدهم الرسل عيانا ونودوا اهذا الندا يحتمل ان يكون من الله تعالى وان يكون من الملائكة قوله تعالى ان تلكموا الجنة يجوز ان تكون المفسرة للندا وهو الظاهر بما بعدها ويجوز ان تكون المخففة واسمها ضمير الامر محذوف فما بعدها في محل نصب او جر لان بان تلكموا واشير اليها باشارة البعيد لانهم وعدوا بها في الدنيا وعبارة بعضهم هي اشارة لغايب مسامحة لان الاشارة لا تكون الا لحاضر ولكن العلما قالوا نطق البعيد غايبا مجازا قوله تعالى اورثتموها يجوز ان تكون عن الجملة حالية كقوله فتلك بيوتهم خاوية ويجوز ان يكون خبرا عن تلكم ويجوز ان تكون الجنة بدلا او عطف بيان واورثتموها الخبر ومنع ابو البقا ان يكون حالا من تلكم للفصل بالخبر ولان المبتدا لا يعمل في الحال. وادغم ابو عمرو والاخوان وهشام الثا في التا واظهرها الباقون وبما كنتم تعملون تقدم مرارا

فصل قال اهل المعاني معناه صارت اليكم كما يصير الميراث الى اهله والارث قد يستعمل في اللغة ولا يراد به زوال الملك عن الميت الى الحي كما يقال هذا يورثك الشرف ويورثك العار اي يصيرك اليه ومنهم من يقول انهم اعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبهها بالميراث. وقيل ان اهل الجنة يرثون منازل اهل النار قال عليه الصلاة والسلام ليس من كافر ولا مومن الا وله منزلة في الجنة والنار منزل واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار رفعت الجنة لاهل النار فنظروا الى منازلهم فيها فقيل هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله تعالى ثم يقال يا اهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فيقسم بين اهل الجنة منازلهم. فان قيل هذه الاية الكريمة تدل على ان العبد يدخل الجنة بعمله وقوله عليه الصلاة والسلام

لن يدخل الجنة احد بعمله وانما يدخلونها برحمة الله وبينهما تناقض فالجواب ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجبه لان الله تعالى بفضله جعله علامة عليه وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس الا بفضل الله تعالى **قوله تعالى** ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة الاية الشريفة لما شرح وعيد الكفار وثواب اهل الايمان اتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين في هذه الاية الشريفة **قوله تعالى** ان قد وجدنا ان يحتمل ان يكون تفسيرية للندا وان تكون مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان والجملة بعدها خبرها واذا كان الفعل متصرفا غير دعا فالاجود الفصل بقد كهذه الاية الكريمة او بغيرها وقد تقدم تحقيقه في سورة المائدة **قال** الزمخشري فان قلت هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل وعدنا ربنا قلت حذف ذلك تخفيفا لدلالة وعدنا عليه ولقايل ان يقول اطلق ليتناول كلما وعد الله تعالى من البعث والحساب والعقاب والثواب وساير احوال القيمة لانهم كانوا مكذبين بذلك اجمع لان الموعود كله مما ساءهم وما نعيم اهل الجنة الا عذاب لهم فاطلق لذلك قال شهاب الدين قوله ولقايل الى اخره هذا الجواب لا يطابق سواله لان المدعى حذف المفعول الاول وهو ضمير المخاطبين والجواب وقع بالمفعول الثاني الذي هو الحساب والعقاب وساير الاحوال لهذا انما يناسب لو سئل عن حذف المفعول الثاني لا المفعول الاول واجاب ابن الخطيب عن السوال بان قوله ما وعدنا ربنا يدل على انه خاطبهم بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد تشريف ومزيد التشريف لا يليق بحال المومنين اما الكافر فليس اهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر الله تعالى انه بين هذا الحكم ونعم حرف جواب كاجل واي وجير وبلى ونقيضتها لا ونعم تكون لتصديق الاخبار واعلاما استخبارا ووعد طالب وقد يجاب بها النفي المقرون باستفهام وهو قليل جدا كقوله جحدر

اليس يجمع ام عمرو ... وايانا فذاك بنا تداني

وترى الهلال كما اراه ... ويعلوها النهار كما علاني

فاجاب قوله اليس بنعم وكان من حقه ان يقول بلى ولذلك يروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى لو قالوا نعم لكفروا وفيه بحث ياتي ان شاء الله تعالى قريبا وقرا الكسائي والاعمش ويحيى بن وثاب بكسر عينها وهي لغة كنانة وطعن ابو حاتم عليها وقال ليس الكسر بمعروف واحتج الكسائي لقراءته بما يحكى عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه انه سال قوما فقالوا نعم فقال اما النعم فالابل فقولوا نعم بالكسر قال ابو عبيد ولم نر العرب يعرفون ما رووه عن عمر ونراه مولدا وهذا طعن في المتواتر وتبدل عينها حا وهي لغة فاشية كما تبدل حاء حتى عينا **قوله تعالى** فاذن مؤذن التاذين في اللغة الندا او التصويت بالاعلام والاذان للصلاة اعلام لها وبوقتها وقالوا في اذن مؤذن نادى مناد اسمع الفريقين قال ابن عباس رضي الله عنهما وذلك المؤذن من الملايكة هو صاحب الصور **قوله تعالى** بينهم يجوز ان يكون منصوبا باذن ومؤذن تعلق الاول التقدير ان المؤذن اوقع ذلك الاذان بينهم اي في وسطهم وعلى الثاني التقدير ان مؤذنا من بينهم اذن بذلك الاذان والاول اولى وان يكون متعلقا بمحذوف على انه صفة لمؤذن قال مكي عند اجازته هذا الوجه ولكن لا يعمل في مؤذن اذ قد نعته يعني ان قوله ان لعنة الله لا يجوز ان تكون معمولة لمؤذن لانه موصوف واسم الفاعل متى وصف لم يعمل قال شهاب الدين وهذا يوهم انا لو لم نجعل بينهم نعتا لمؤذن جاز ان يعمل في ان وليس الامر كذلك لانك لو قلت ضرب ضارب لكني رايت الواحدي اجاز ما اجازه مكي من كون مؤذن عاملا في ان واذا وصفته امتنع ذلك وفيه ما تقدم وهو حسن **قوله تعالى** ان لعنة الله على الظالمين اي يجوز ان يكون المفسرة وان تكون المخففة والجملة الاسمية بعدها الخبر فلا حاجة هنا لفاصل وقرا الاخوان وابن عامر والبزي ان بفتح الهمزة وتشديد النون ونصب اللعنة على انها اسمها وعلى الظالمين خبرها وكذلك في النور ان لعنة الله عليه مخففة ان ورفع اللعنة نافع وحده والباقون بالتشديد والنصب قال الواحدي من شدد فهو الاصل ومن خفف فهي مخففة من الشديدة على ارادة اضمار القصة والحديث تقديره انه لعنة الله ومثله قوله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين التقدير انه ولا يخفف ان هذه الا ويكون معه اضمار الحديث والشان وقرا عاصم عن الاعمش ان بالكسر والتشديد وذلك اما على اضمار القول عند البصريين واما على اجرا الندا مجرى القول عند الكوفيين **قوله تعالى** الذين يجوز ان يكون مرفوع المحل ومنصوبه على القطع فيهما ومجروره على النعت والبدل او عطف البيان ومفعول يصدون محذوف اي يصدون الناس ويجوز ان لا يقدر له مفعول والمعنى الذين من شانهم الصد كقوله هو يعطي ويمنع ومعنى يصدون اي يمنعون الناس من قبول الدين الحق اما بالقهر واما بسائر الحيل ويجوز ان يكون يصدون بمعنى يعرضون من صد صدودا فيكون لازما **قوله تعالى** ويبغونها عوجا اي بالقا الشكوك والشبهات في دلايل الدين الحق ثم قال وهم بالاخرة كافرون وهذا يدل على فساد ما قاله القاضي من ان ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر والعوج بكسر العين في الدين والامر وكل ما لم يكن قائما وبالفتح في كل ما كان قائما كالحائط والرمح ونحوه **قوله تعالى** وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال الاية الكريمة اي

بين

اي بين اصحاب الجنة واصحاب النار وهذا هو الظاهر لقوله تعالى فضرب بينهم بسور **وقيل** وبين الجنة والنار وبه بدا الزمخشري **فان قيل** واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت ان الجنة فوق والنار في اسفل السافلين **فالجواب** بعد احدهما عن الاخر لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب **قوله تعالى** وعلى الاعراف قال الزمخشري وعلى الاعراف الحجاب قال القرطبي اعراف السور هي شرفه ومنه عرف الفرس وعرف الديك فكانه جعل ال عوضا من الاضافة وهو مذهب كوفي وتقدم تحقيقه وجعل بعضهم نفس الاعراف هي نفس الحجاب المتقدم ذكره عبر عنه تارة بالحجاب وتارة بالاعراف قال الواحدي ولم يذكر غيره ولذلك عرف الاعراف لانه عنى بها الحجاب والاعراف جمع عرف بضم العين وهو كل مرتفع من ارض وغيرها استعارة من عرف الديك وعرف الفرس قال يحيى بن ادم سالت الكسائي عن واحد الاعراف فسكت فقلت حدثنا اسرائيل عن جابر عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الاعراف سور له عرف مثل عرف الديك فقال نعم وان واحده عرف وجماعته اعراف هات القرطاس كانه عرف بارتفاعه دون الاشيا المنخفضة فانها مجهولة غالبا قال امية بن ابي الصلت

واخرون على الاعراف قد طمعوا ... في جنة حفها الرمان والخضر

ومثله ايضا قوله

كل كناز لحمه نياف ... كالجبل الموفي على الاعراف

وقال الشماخ

فظلت باعراف صيامى كانها ... رماح نحاها وجهة الريح راكز

وقال الحسن والزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة والنار وكنيه رجال يعرفون كلا من اهل الجنة والنار بسيماهم **فقيل** هم قوم استوت حسناتهم وسياتهم قصرت على خده ثم قال هم قوم جعلهم الله تعالى على تعريف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض من البعض والله لا ادري لعل بعضهم الان معنا قال الزهداوي انهم عدول القيمة الذين يشهدون على الناس باعمالهم وهم في كل امة واختار هذا القول النحاس وقال هو احسن ما قيل فيه فهم على السور بين الجنة والنار فاما القايلون بالقول الاول فقد اختلفوا في الذين هم على الاعراف على قولين فقيل هم الاشراف من اهل الطاعة وقال ابو مجلز هم ملايكة يعرفون اهل الجنة واهل النار فقيل له يقول الله تعالى وعلى الاعراف رجال وتزعم انهم ملايكة فقال الملايكة ذكور لا اناث وقيل هم الانبيا عليهم الصلاة والسلام اجلسهم الله على اعلى ذلك السور اظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم وقيل هم الشهدا **فان قيل** هذه الوجوه باطلة لانه قال في صفة اصحاب الاعراف لم يدخلوها وهم يطمعون في دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملايكة والانبيا والشهدا **فالجواب** قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة اهل الاعراف ان دخولهم الجنة يتاخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على تلك الاماكن المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة في الجنة واحوال اهل النار في النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله تعالى الى اماكنهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله تعالى وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين قال تعالى حكاية عن سيدنا ابراهيم على نبينا محمد وعليه الصلاة والسلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وذلك الطمع كان طمع يقين وقال الشاعر

واني لاطمع ان الاله بحسن يقيني ... يقيني من اهل الثواب

وهولا ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسياتهم فاوقفهم الله تعالى على الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم يدخلهم الله الجنة بفضله ورحمته وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفرا وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجوا على فساده من وجهين قالوا ان قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من يدخل الجنة فلا بد وان يكون مستحقا لدخولها وذلك يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضيل لا بسبب الاستحقاق الثاني ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع اهل القيمة بان اجلسهم على الاماكن العالية ومثل هذا التشريف **والجواب** عن الاول انه يحتمل ان يكون قوله ونودوا ان تلكموا الجنة اورثتموها خطاب مع اقوام معينين فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم انه تعالى اجلسهم على تلك الاماكن العالية على سبيل التخصيص بمزيد التخصيص وانما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا في ذلك الوجه الثاني انهم قوم خرجوا الى الغزو بغير اذن اباءهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار وهذا داخل في القول الذي قبله لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد الثالث قال عبد الله بن الحارث انهم مساكين اهل الجنة الرابع قيل هم الفساق من اهل الصلاة يعفو الله عنهم

ويمكنهم في الاعراف • واما القول الثاني بان الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة والنار فهذا
قول غير بعيد لان هولاء الاقوام لابد لهم من مكان عال يشرفون منه على اهل الجنة واهل النار قوله تعالى
يعرفون في محل رفع نعتا لرجال وكلا اي كل فريق من اصحاب الجنة واصحاب النار قوله تعالى بسيماهم
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه قال تعالى يوم تبيض
وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا وقيل ان اصحاب
الاعراف كانوا يعرفون المومنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين
في الدنيا ايضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم فاذا شاهدوا اوليك الاقوام في محفل القيمة
ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا هو المختار لانهم لما شاهدوا
اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات
لان هذا يجري الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فالاية الكريمة تدل على ان اصحاب
الاعراف مختصون بهذه المعرفة فلو حملنا على هذا الوجه لم يبق لهذا الاختصاص فايدة لانها محسوسة
فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص قوله تعالى ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا
نظروا الى اهل الجنة سلموا على اهلها والضمير في نادوا وما بعده لرجال وقوله تعالى ان سلام عليكم كقوله
تعالى ان لعنة الله على الظالمين الا انه لم يقرا هنا الا بان الخفيفة فقط فصل والمعنى يقولون لهم
سلام عليكم وقيل سلمتم من العقوبة وقوله تعالى وهم يطمعون على هذا التاويل انهم يدخلوها وذلك معروف في
اللغة ان يكون طمع بمعنى علم ذكره النحاس وهذا قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم وغيرهم ان
المراد اصحاب الاعراف قال القرطبي قوله تعالى لم يدخلوها في هذه الجملة اوجه • احدها انه حال من
فاعل نادوا اي نادى اهل الاعراف حال كونهم غير داخلين الجنة وقوله تعالى وهم يطمعون يحتمل ان يكون
حالا عن فاعل يدخلوها ثم لك اعتباران بعد ذلك الاول ان يكون المعنى لم يدخلوها طامعين في دخولها
بل هم على ياس من دخولها • والثاني ان المعنى لم يدخلوها حال كونهم طامعين ان لم يدخلوها بعد وهم في وقت
عدم الدخول طامعون • ويحتمل ان يكون مستانفا اخبر عنهم بانهم طامعون في الدخول • الوجه الثاني ان يكون
حالا من مفعول نادوا اي نادوهم حال كونهم غير داخلين وهم يطمعون على ما تقدم انفا • الوجه الثالث ان يكون
في محل رفع صفة لرجال قاله الزمخشري وفيه ضعف من حيث انه فصل فيه بين الموصوف وصفته بجمله قوله
ونادوا وليست جملة اعتراض • الوجه الرابع انها لا محل لها من الاعراب لانها جواب سايل سال عن اصحاب
الاعراف فقال ما صنع بهم فقيل لم يدخلوها وهم يطمعون في دخولها • وقال مكي كلاما عجيبا وهو انه
قال حملت المعنى على انهم دخلوها كان وهم يطمعون ابتدا وخبرا في موضع الحال من الضمير المرفوع في يدخلوها
معناه انهم يئسوا من الدخول فلم يكن لهم طمع في الدخول لكن دخلوا على ياس من ذلك فان جعلت معناه انهم
لم يدخلوا بعد ولكنهم يطمعون في الدخول برحمة الله كان ابتدا وخبرا مستانفا • وقال بعضهم جملة قوله
تعالى لم يدخلوها من كلام اصحاب الجنة وجملة قوله تعالى وهم يطمعون من كلام الملايكة قال عطا
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان اصحاب الاعراف ينادون اصحاب الجنة بالسلام فيردون عليهم بالسلام
فيقول اصحاب الجنة للخزنة ما لاصحابنا على اعراف الجنة لم يدخلوها فيقول الملايكة جوابا
لهم وهم يطمعون وهذا بعد صحته عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اذ لا يلايم فصاحة القران فصل
قال ابن الخطيب رحمه الله تعالى معنى الاية الكريمة انه تعالى اخبر ان اصحاب الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع
ذلك وهم يطمعون في دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف هم اشرف اهل الجنة انه تعالى انما
اجلسهم على الاعراف واخر ادخالهم الجنة ليطلعوا على اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات
العالية كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون
الكواكب في افق السما وان ابا بكر وعمر منهم فهم ابدا يجلسون في الدرجات العالية • وان قلنا اصحاب
الاعراف هم الذين يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة • والمعنى انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم
يطمعون في فضل الله تعالى واحسانه ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة قال الحسن الذي جعل الطمع في قلوبهم
يوصلهم الى ما يطمعون قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم الاية الكريمة معناه كلما وقعت ابصار اهل
الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله تعالى في ان لا يجعلهم في زمرتهم وقرا الاعمش واذا قلبت وهي مخالفة
للسواد كقراءة لم يدخلوها وهم ساخطون او وهم طامعون على ان هذه اقرب قوله تعالى تلقا
منصوب على ظرف المكان قال مكي وجمعه تلاقي قال شهاب الدين لان تلقا وزنه تفعال كتمثال وتماثيله

وبانه

وبانه يجمع على تفاعيل فالتقت اليا الزايدة مع اليا التي هي لام الكلمة فادغمت فصارت تلاقي والتلقا في الاصل
مقدر ثم جعل دالا على المكان اي على جهة اللقا والمقابلة قال الواحدي التلقا جهة اللقا وهي جهة
المقابلة وهو في الاصل مصدر استعمل ظرفا ونقل الواحدي باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين
انهما قالا لم يات من المصادر على التفعال بكسر التا الا حرفان التلقا والتبيان وما عدا ذلك من المصادر
فمفتوح نحو الترداد والتكرار ومن الاسما مكسور نحو تمساح وتمثال وتقصار وفي قوله تعالى صرفت ابصارهم
فايدة جليلة وهو انهم لم يلتفتوا الى جهة النار الا مجبورين على ذلك لا باختيارهم لان مكان الشر محذور وقد
تقدم خلاف القراء نحو تلقا اصحاب بالنسبة الى اسقاط احدى الهمزتين او اثباتها او تسهيلها في اوايل البقره
وقالوا هو جواب اذا والعامل فيها قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا الاية الكريمة لما بين بقوله
تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقا اصحاب النار اتبعه ايضا بان اصحاب الاعراف ينادون رجالا من اهل فاستغنى
عن ذكر النار لان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قوله ما اغنى جمعكم قوله تعالى ما اغنى يجوز ان يكون
استفهامية للتوبيخ والتقريع وهو الظاهر ويجوز ان يكون نافية وقوله وما كنتم ما مصدرية للنسق مصدر على مثله
اي ما اغنى عنكم جمعكم المال والاجتماع والكثرة وكونكم مستكبرين عن قبول الحق واستكباركم على الناس وقرى
يستكثرون بثا مثلثة من الكثرة قوله تعالى اهولاء اقسمتم يجوز في هذه وجهان احدهما انها في محل نصب
بالقول المتقدم اي قالوا ما اغنى وقالوا اهولاء الذين زيادة تبكيت • والثاني ان يكون جملة مستقلة غير داخلة
في حيز القول والمشار اليهم على القول الاول هم اهل الجنة والقايلون ذلك هم اهل الاعراف والمقول لهم هم اهل
النار والمعنى وقال اهل الاعراف لاهل النار اهولاء الذين في الجنة اليوم هم الذين كنتم تحلفون انهم لا يدخلون
الجنة برحمة الله وفضله ادخلوا الجنة اي قالوا لهم وقيل لهم ادخلوا الجنة واما القول الثاني وهو الاستيناف فالحلف
في المشار اليه فقيل هم اهل الاعراف والقايل ذلك مالك عليه السلام بامر الله تعالى لهذا القول والمقول لهم هم اهل
النار وقيل المشار اليهم هم اهل الاعراف ايضا اي يرجعون فيخاطب بعضهم بعضا وقال ابن الانباري ان
قوله تعالى اهولاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله تعالى ادخلوا من كلام الله تعالى وذلك
على اضمار قول اي فقال لهم الله ادخلوا ونظيره قوله تعالى يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحرهما فهذا من كلام الملا فما
تامرون فهذا من كلام فرعون اي فقال فماذا تامرون اي فيقولون ادخلوا الجنة • وقرا الحسن وابن سيرين ادخلوا
الجنة امرا من ادخل وفيها تاويلان • احدهما ان المامور بالادخال الملايكة اي ادخلوا يا ملايكتي هولاء ثم خاطب البشر
بعد خطاب الملايكة فقال لا خوف عليكم وتكون الجملة من قوله لا خوف لا محل لها من الاعراب لاستينافها • والثاني
ان المامور بذلك هم اهل الاعراف والتقدير ادخلوا انفسكم فحذف المفعول في الوجهين ومثل هذه القراءة قوله
تعالى ادخلوا ال فرعون او ادخلوا وسياتي ال فرعون وسياتي ان شا الله تعالى الا ان المفعول مصرح به في احدى
القراءتين والجملة من قوله لا خوف على هذا في محل نصب على الحال اي ادخلوا انفسكم غير خايفين وقرا عكرمة دخلوا
ماضيا مبنيا للفاعل وطلحة وابن وثاب والنخعي ادخلوا من ادخل ماضيا مبنيا للمفعول على الاخبار وعلى هاتين
فالجملة المنفية في محل نصب بقول مقدر ذلك القول منصوب على الحال مقولا لهم لا خوف عليهم فصل قال
الكلبي ينادونهم وهم على السور يا وليد بن المغيرة يا ابا جهل بن هشام يا فلان بن فلان ثم ينظرون الى الجنة
فيرون فيها الفقرا والضعفا ممن كانوا يستهزئون بهم مثل سلمان وصهيب وخباب وبلال وامثالهم رضي الله
تعالى عنهم فيقول اصحاب الاعراف لاوليك الكفار اهولاء يعني هولاء الضعفا الذين اقسمتم حلفتم لا ينالهم
الله برحمة اي حلفتم انهم لا يدخلون الجنة ثم يقال لاهل الاعراف ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون
وقيل ان اصحاب الاعراف اذا قالوا لاهل النار ما قالوا قال لهم اهل النار ان دخل اوليك الجنة فانتم لم تدخلوها
فيعيرونهم بذلك ويقسمون انهم يدخلون النار فيقول الملايكة الذين حبسوا اصحاب الاعراف على الصراط لاهل
النار هولاء يعني اصحاب الاعراف الذين اقسمتم يا اهل النار لا ينالهم الله برحمة ثم قالت الملايكة لاهل الاعراف
ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون فيدخلون الجنة قوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة
الاية الكريمة قال عطا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة طمع اهل
النار في الفرج فقالوا يا رب لنا قرابات من اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فنظروا الى قراباتهم في الجنة
وما هم فيه من النعيم فيعرفونهم ولم يعرفهم اهل الجنة لسواد وجوههم فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة
باسمايهم واخبروهم بقراباتهم ان افيضوا علينا من الما او مما رزقكم الله قوله تعالى ان افيضوا كاخواتها
من احتمال التفسير والمصدرية ومن الما متعلق بافيضوا على احد وجهين • اما على حذف مفعوله اي شيا من الما
فهي للتبعيضية طلبوا منهم البعض اليسير • وعلى تضمين افيضوا معنى ما يتعدى بمن اي انعموا منه بالفيض

وقوله تعالى ومما رزقكم الله او هما على بابهما من اقتضائهما لاحدى الشيئين اما تخييرا او اباحة او غير ذلك مما
يليق بهما وعلى هذا يقال كيف قيل حرمهما فاعيد الضمير مثنى وكان من حق من يقول انها لاحدى الشيئين ان
يعود مفردا على ما تقرر غير مرة واجابوا بان المعنى حرم كلا منهما ٭ وقيل ان او بمعنى الواو وتعود الضمير واضح عليه
وما يجوز ان تكون موصولة اسمية وهو الظاهر والعائد محذوف اي ومن الذي رزقكموه الله ويجوز ان تكون
مصدرية وفيه مجازان ٭ احدهما انهم طلبوا منهم افاضة نفس الرزق مبالغة في ذلك ٭ والثاني ان يراد
بالمصدر اسم المفعول كقوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله في احد وجهيه ٭ وقال الزمخشري او
مما رزقكم الله من غيره من الاشربة لدخوله في حكم الافاضة ويجوز ان يراد والقوا علينا مما رزقكم الله من
الطعام والفاكهة كقوله ٭ علفتها تبنا وماء باردا ٭ قال ابو حيان وقوله والقوا علينا مما رزقكم
الله يحتمل وجهين ٭ احدهما ان يكون قوله افيضوا ضمن معنى القوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فيصح العطف
ويحتمل وهو الظاهر من كلامه ان يكون اضمر فعلا بعد او يصل الى مما رزقكم الله وهو القوا وهما مذهبان للنحاة
فيما عطف على شيء بحرف عطف والفعل اليه ٭ والصحيح التضمين لا الاضمار ٭ قال شهاب الدين قال يعني
الزمخشري ان الافاضة اصل استعمالها وما جرى مجراه من المائعات فقوله او من غيره من الاشربة فصحيح
لتسليط الافاضة عليه لانه لو حمل مما رزقكم الله على الطعام والفاكهة لم تحسن بنسبة الافاضة اليهما
الا بتجوز فذكر وجه التجوز بقوله القوا ثم فسره الشيخ بما ذكر وهو كما قال فان العطف لا يسند الى الما
بقوله اما بالتضمين اي تعلفتها ومثله ٭ وزججن الحواجب والعيونا ٭ ومثله يا ليت زوجك قد غدا
متقلدا سيفا ورمحا ٭ وقوله تعالى والذين تبوءوا الدار والايمان وقد مضى من هذا جملة صالحة ٭ وزعم بعضهم ان
قوله تعالى او مما رزقكم الله عام يندرج فيه الماء المتقدم وهو بعيد ومتعذر للعطف باو والمراد بالتحريم هنا
المنع كقوله ٭ حرام على عيني ان تطعم الكرى ٭ فصل قال القرطبي رحمه الله تعالى هذه الاية الكريمة
دليل على ان سقي الماء من افضل الاعمال ٭ وقد سئل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اي الصدقة افضل قال
الماء الم تروا الى اهل النار حين استغاثوا باهل الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله ٭ وروى ابو داود
ان سعدا رضي الله عنه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اي الصدقة اعجب اليك قال الماء فحفر بئرا وقال
هذه لام سعد فصل قال القرطبي رحمه الله وقد استدل بهذه الاية الكريمة من قال ان صاحب الحوض
والقربة احق بمائه وان له منعه ممن اراد لان معنى قول اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين لا حق لكم فيها
قوله تعالى الذين يجوز ان يكون في محل جر وهو الظاهر نعتا او بدلا من الكافرين ويجوز ان يكون رفعا
او نصبا على القطع قوله تعالى اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان ٭ الاول انهم اعتقدوا فيه ان
يلاعبوا فيه وما كانوا فيه بمجدين ٭ والثاني انهم اتخذوا فيه اللهو واللعب دينا لا نفسهم وهو ما زين
الشيطان من تحريم البحيرة واخواتها والمكاء والتصدية حول البيت وسائر الخصال الذميمة التي كانوا
يفعلونها في الجاهلية قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد المستهزئين المقتسمين قوله تعالى
وغرتهم الحياة الدنيا عطف على الصلة وهو مجاز لان الحياة لا تغر حقيقة بل المراد انه حصل الغرور
عند هذه الحياة الدنيا لان الانسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فتشتد
رغبته في هذه الاشيا ويصير محجوبا عن طلب الدين غارقا في طلب الدنيا قوله تعالى فاليوم
منصوب بما بعده وقوله كما نعت لمصدر محذوف اي ننساهم نسيانا كنسيانهم لقاء يومهم اي نتركهم وما
مصدرية ويجوز ان يكون الكاف للتعليل اي تركناهم لاجل نسيانهم لقاء يومهم ويومهم يجوز ان يكون متسعا
فيه فاضيف المصدر اليه كما يضاف الى المفعول به ويجوز ان يكون المفعول محذوفا والاضافة اي ظرف
الحدث اي لقاء العذاب في يومهم فصل في تفسير هذا النسيان قولان ٭ الاول هو الترك والمعنى نتركهم
في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهو قول الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين ٭ والثاني ان المعنى ننساهم
اي نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا في الاعراض عن اياتنا وبالجملة فسمى الله تعالى جزاء نسيانهم
بالنسيان كقوله تعالى لا يجيب دعاءهم ولا يرحم ضعفهم وذلهم قوله تعالى وما كانوا
ما مصدرية نسقا على اختها المجرورة بالكاف اي وكما يجحدون باياتنا والتعليل فيه واضح والمعنى ان هذه
التشديدات انما كانت لهم لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفي الاية لطيفة عجيبة وهي انه تعالى وصفهم بكونهم
كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا ثانيا ثم غرتهم الحياة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة
هذه الاحوال انهم جحدوا بايات الله وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدأ كل افة كما قال عليه الصلاة والسلام
حب الدنيا راس كل خطيئة وقد يؤدي حب الدنيا الى الكفر والضلال قوله تعالى ولقد جئناهم الاية

قوله تعالى ولقد اتيناهم وقناه
وقرا الجحدري وابن محيصن
بالضاد المعجمة اي فضلناه
على غيره من الكتب السماوية

الضمير في جئناهم عائد على من تقدم من الكفرة والمراد بكتاب الجنس وقيل يعود على كل من عاصر النبي
صلى الله عليه وسلم والمراد بالكتاب القران العظيم والباء في كتاب للتعدية فقط قوله تعالى
فصلناه صفة لكتاب والمراد بتفصيله ايضاح الحق من الباطل وتنزيله في فصول مختلفة قوله تعالى
على علم حال اما من الفاعل اي فصلناه عالمين بتفصيله واما من المفعول اي فصلناه مشتملا على علم ونكر
علم تعظيما قوله تعالى هدى ورحمة الجمهور على النصب وفيه وجهان احدهما انه مفعول من اجله
اي فصلناه لاجل الرحمة والهداية والثاني انه حال من كتاب وجاز ذلك لتخصصه بالوصف واما
من مفعول فصلناه وقرا زيد بن علي رضي الله عنهما هدى ورحمة بالجر وخرجه الكسائي والفراء على النعت
لكتاب وفيه المذاهب المشهورة في نحو برجل وخرجه غيرهما على البدل وقرئ هدى ورحمة بالرفع على
اضمار المبتدا وقال مكي واجاز الفراء والكسائي هدى ورحمة بالخفض يجعلانه بدلا من علم ويجوز
هدى ورحمة على تقدير هو هدى ورحمة وكانه لم يطلع على انهما قراءتان مرويتان حتى نبههما على طريق
الجواز ولقوم صفة لرحمة وما عطفت عليه وقوله تعالى هدى ورحمة لقوم يومنون يدل على ان القران
جعل هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في اول
البقرة هدى للمتقين قوله تعالى هل ينظرون الا تاويله الاية الكريمة قد تقدم الكلام على تاويله
في ال عمران وقال الزمخشري ههنا والتاويل مادته من همزة وواو ولام من ال يؤول وقال
الخطابي اولت الشيء رددته الى اوله واللفظة ماخوذة من الاول وهو خطا لاختلاف المادتين والتاويل
من جمع الشيء ومصيره من قولهم ال الشيء يؤول واحتج بهذه الاية من ذهب الى ان قوله وما يعلم تاويله
الا الله اي ما يعلم عاقبة الامر فيه الا الله لما بين ازاحة العلة بانزال هذا الكتاب المفصل للهداية والرحمة
بين بعده حال من كذب فقال هل ينظرون الا تاويله والمعنى هل ينظرون اي يتوقعون الا جزاءه قاله مجاهد
وقال السدي عاقبته وما يؤول اليه فان قيل كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وانكارهم فالجواب
لعل فيهم اقواما يشكوا ويتوقعوا فلهذا السبب ينتظروا او انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظرين
من حيث ان تلك الاحوال تاتيهم لا محالة قوله تعالى يوم منصوب بيقول وقوله يقول الذين نسوه من قبل
معناه انهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسي ويجوز ان يكون معنى نسوه من قبل معناه انهم صاروا في الاعراض
عنه بمنزلة من نسي ويجوز ان يكون معنى نسوه اي تركوا العمل بالايمان به كما تقدم قوله تعالى قد جاءت منصوبة
بالحق والحق يجوز ان يكون الباء للحال وان يكون للتعدية اي جاءوا ملتبسين بالحق وجاءوا بالحق والمعنى اقروا
بان الذي جاءت الرسل به من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيامة والثواب والعقاب كل ذلك كان حقا لانهم
شاهدوها وعاينوها قوله تعالى فهل من شفعاء من مزيدة في المبتدا ولنا خبر مقدم ويجوز ان يكون
من شفعاء فاعلا ومن مزيدة ايضا وهذا جائز عند كل احد لاعتماد الجار على الاستفهام قوله تعالى
فيشفعوا منصوب باضمار ان في جواب الاستفهام فيكون قد عطفا اسما مؤولا على اسم صريح اي فهل لنا شفعاء
فشفاعة منهم لنا قوله تعالى او نرد الجمهور على رفع نرد ونصب فنعمل فرفع نرد على انه عطف جملة
فعلية وهي نرد على جملة اسمية وهي لنا من شفعاء فيشفعوا ونصب فنعمل على ما انتصب عليه فيشفعوا وقرا
الحسن برفعهما على ما تقدم كذا روي عنه ابن عطية وغيره وروى الزمخشري نصب نرد ورفع فنعمل وقرا
ابو حيوة وابن ابي اسحق بنصبهما فنصب نرد عطفا على فيشفعوا جوابا على جواب ويكون الشفعاء في احد
شيئين اما في خلاصهم من العذاب او الرد وانتصب فنعمل نسقا على فنرد ويجوز ان تكون او نرد من باب لالزمنك
او تقضيني حقي اذا قدرناه بمعنى حتى تقضيني او كي تقضيني غيا اللزوم بقضاء الحق وعلله به فكذلك الاية
الكريمة اي حتى نرد والشفاعة حينئذ متعلقة بالرد ليس الا واما عند من يقدر او بمعنى الا في المثال المتقدم
وهو سيبويه فلا يظهر معنى الاية عليه اذ يصير التقدير هل يشفع لنا شفعاء الا ان نرد وهذا استثناء غير ظاهر
فصل المعنى انه لا طريق لنا الى الخلاص مما نحن فيه الا احد هذين الامرين وهو ان يشفع شفيع فيزول
عنا هذا العذاب او نرد الى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله حتى نوحد الله تعالى بدلا عن الكفر ثم بين تعالى بقوله
قد خسروا انفسهم ان الذي طلبوه لا يكون لان ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم
قوله تعالى وضل عنهم ما كانوا موصولة عائدها محذوف وما كانوا فاعل ضل والمعنى انهم لم يشفعوا له
بالاصنام التي عبدوها في الدنيا فصل قال الجبائي هذه الاية تدل على حكمين الاول انها تدل على انهم كانوا
في حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فكذلك سالوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير
قادرين كما تقوله المجبرة لم يكن في الرد فائدة ولا جاز ان يسالوا ذلك ٭ الثاني ان الاية تدل على قول المجبرة

بان اهل الاخرة مكلفون لانه لو كان كذلك لما سالوا الرد الى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويومنون في الحال **قوله تعالى** ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الاية الكريمة ان مدار القران على تقرير هذه الاربع وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضا والقدر ولا شك ان اثبات المعاد مبني على اثبات التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ الله في تقرير اصل المعاد عاد الى ذكر الدلايل الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلايل مقررة لاصول التوحيد ومقررة لاثبات المعاد **قوله تعالى** ان ربكم الله الجمهور على رفع الجلالة خبرا لكم ويضعف ان يجعل بدلا من اسم ان على الموضع عند من يرى ذلك والموصول خبر الان وكذا لو جعله عطف بيان ويتقوى هذا بنصب الجلالة في قراة بكار رفعا فيها بدل او بيان لاسم ان على اللفظ ويضعف ان يكون خبرها عند من يرى نصب الخبر من فيها كقوله

اذا اسود جنح الليل فلتات ولتكن • خطاك خفافا ان حراسنا اسدا

وقوله • ان العجوز خبة جروزا • تاكل كل ليلة قفيزا • **قيل** ويويد ذلك قراة الرفع اي في جعلها اياه خبرا والموصول نعتا لله او بيانا له او بدلا منه او يجعل خبرا لان على ما تقدم من التخاريج ويجوز ان يكون مقطوعا على المدح رفعا او نصبا **قوله تعالى** في ستة حكى الواحدي عن الليث انه قال الاصل في الست والستة سدس وسدسة ولما كان مخرج الدال والتا قريبا وهي ساكنة ادغم احدهما في الاخر واكتفي بالتا ويدل عليه في تصغير ستة سديسة وكذلك الاسداس وهذا الابدال لازم ويدل عليهم قولهم جاء فلان سادسا وساتا وساديا بالياء مثناه من اسفل قال • ويعيد ان لم يرق الله ساديا • اي سادسا فابدلها **فصل** وفي ستة ايام الظاهر انها ظرف لخلق السموات والارض معا واستشكل على ذلك ان اليوم انما هو بطلوع الشمس وغروبها وذلك انما هو بعد وجود السموات والارض واجابوا عنه باجوبة منها ان الستة ظرف لخلق الارض فقط فعلى هذا قوله خلق السموات مطلقا لم يقيده بمدة ويكون قوله والارض معمول بفعل مقدر اي وخلق الارض وهذا الفعل مقيد بمدة ستة ايام وهذا قول ضعيف جدا **وقيل** في مقدار ستة ايام من ايام الدنيا ونظيره ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا المراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لا ليل ثم ولا نهار وقيل ستة ايام من ايام الاخرة كل يوم كالف سنة قال سعيد بن جبير رضي الله عنه كان الله عز وجل قادرا على خلق السموات والارض في لمحة ولحظة فخلقهن في ستة ايام تعليما لخلقه التثبت والتاني في الامور وقد جا في الحديث التاني من الله والعجلة من الشيطان قال القرطبي ليظهر قدرته للملايكة شيا بعد شي وهذا عند من يقول خلق الملايكة قبل خلق السموات والارض وحكمة اخرى خلقها في ستة ايام لان لكل شي عنده اجلا ورتب بهذا ترك معاجلة العصاة بالعقاب لان لكل شي عنده اجلا وهذا كقوله تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون بعد ما قال وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا **فصل** في الاية الكريمة سوالات • الاول كون هذه الاشيا مخلوقة في ستة ايام لا يمكن جعله دليلا على اثبات الصانع لوجوه • احدها ان وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعها فاما وقوع هذه الحدوث في ستة ايام او في يوم واحد فلا اثر له في ذلك البتة • الثاني ان العقل يدل على ان الحدوث على جميع الاحوال جايز واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن ان هذا الحدوث وقع في ستة ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع • الثالث ان حدوث السموات والارض دفعة واحدة على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة ايام واذا ثبتت هذه الوجوه الثلاثة فنقول ما الفايدة في ذكر انه تعالى انما خلقها في ستة ايام في اثنا ذكر ما يدل على وجود الصانع • الرابع ما السبب في انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والارض ولم يذكر خلق ساير الاشيا • الخامس اليوم انما يمتاز عن الليلة بطلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام • السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو كالمناقض لقوله خلق السموات والارض في مدة متراخية • السابع ما الحكمة في تقييدها بالستة • والجواب على مذهب اهل السنة واضح لانه تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في امر من الامور وعلة كل شي صنعه ولا علة لصنعه ثم نقول اما الجواب عن الاول انه تعالى ذكر في اول التوراة انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه وتعالى يقول لا تشتغلوا بعبادة الاصنام فان ربكم هو الذي سمعتم من عقلا الناس انه خلق السموات والارض على غاية عظمها في ستة ايام وعن الثاني

وعن الثالث انه المقصود انه تعالى وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشيا دفعة واحدة لكنه جعل لكل شي حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله الا عند ذلك الوقت فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب للمطيعين في الحال

وعلى

وعلى ايصال العقاب للمذنبين في الحال الا انه يوخرهما الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخير ليس لانه تعالى اهمل العباد بل لما ذكرنا انه خص كل شي بوقت معين لسابقة مشيئته فلا يغيره عنه ويدل على ذلك قوله تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب وقال المفسرون انه تعالى خلق العالم في ستة ايام ليعلم عباده الرفق في الامور كما تقدم عن سعيد بن جبير وقال اخرون ان الشي اذا احدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك وقع على سبيل الاتفاق اما اذا احدث الاشيا على سبيل التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم وقادر عليم • وعن الرابع انه تعالى ذكر ساير المخلوقات في ساير الايات فقال تعالى الذي خلق السموات والارض وما بينهما ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال عز وجل وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام • وعن الخامس انه خلق السموات والارض في مقدار ستة ايام كما تقدم وقال بعض العلما المراد بالستة ايام ههنا مراتب مصنوعاته لان قبل الزمان لا يمكن تجدد الزمان فالمراد بالايام الستة يوم لمادة السموات ويوم لصورتها ويوم لكمالاتها من الكواكب والنقوش وغيرها ويوم لمادة الارض ويوم لصورتها ويوم لكمالاتها من الجبال وغيرها واليوم عبارة عن الكون الحادث • وعن السادس ان قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدامه لان ايجاد الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله واما الامهال فلا يحصل الا في المدة • وعن السابع ان هذا السوال غير وارد لانه تعالى لو احدثه في مقدار اخر من الزمان لعاد ذلك السوال **قوله تعالى** ثم استوى الظاهر عود الضمير على الله تعالى بالتاويل المذكور في البقرة • وقيل الضمير يعود على الخلق المفهوم من خلق اي ثم استوى خلقه على العرش استوى قالوا ويحتمل ان يعود الضمير في استوى على الرحمن وان يعود على الخلق ويكون خبر المبتدى محذوف اي هو الرحمن فالعرش بازا معان كثيرة فمنه سرير الملك وعليه نكروا لها عرشها ورفع ابويه على العرش ومنه السلطان والعز وعليه قول نصير

على الرحمن

تداركتما عبسا وقد حل عرشها • وذبيان اذ زلت باقدامها النعل

وقول الاخر • ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم • بعتيبة بن الحارث بن شهاب

ومنه خشب تطوى به بعد ان يطوى بالحجارة اسفلها • ومنه ما يلا في ظهر القدم وفيه الاصابع • ومنه السقف وكلما علاك فهو عرش فكان المادة مع العلوية والرفعة • ومنه عرش الكرم • وعرش السماك اربعة كواكب صغار اسفل من العوى يقال لها عجز الاسد • والعرش اسم ملك • والعرش الملك والسلطان يقال ذهب عرش فلان اي ذهب ملكه وعزه وسلطانه قال زهير • تداركتما عبسا وقد ثل عرشها • وذبيان اذ زلت باقدامها النعل وقد تاول العرش في الاية بمعنى الملك اي ما استوى الملك الا له عز وجل **فصل** قال الامام القرطبي رحمه الله تعالى الاكثر من المتقدمين والمتاخرين على انه اذا وجب تنزيه الباري عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولوازمه عند عامة العلما المتقدمين وقادتهم من المتاخرين تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة فليس بجهة فوق عندهم لانه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة ان يكون في مكان وحيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ويلزم من الحركة والسكون التغير والحدوث هذا قول العلما رضي الله تعالى عنهم • وقد كان السلف الاول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى في كتابه العزيز واخبرت به السنة الشريفة ولم ينكر احد من السلف الصالح انه استوى على العرش حقيقة وخص بذلك اعظم مخلوقاته وجهلوا كيفية الاستوا فانه لا يعلم حقيقته كما قال الامام مالك رضي الله تعالى عنه الاستوا يعني في اللغة والكيف مجهول والسوال عن هذا بدعة وكذلك قالت ام سلمة رضي الله عنها وهذا القدر كاف والله اعلم **فصل** والاستوا هو العلو والاستقرار قال الجوهري استوى من اعوجاج واستوى على ظهر دابته اي استقر واستوى الى السما اي قصد واستوى اي استولى وظهر قال الشاعر • قد استوى بشر على العراق • واستوى الرجل اي انتهى شبابه واستوى الشي اي اعتدل • وحكى ابن عبد البر عن ابي عبيدة في قوله تعالى على العرش استوى قال علا • قال الشاعر • وقد خلق النجم اليماني واستوى • اي علا وارتفع قال الامام القرطبي رحمه الله فعلو الله وارتفاعه عن علو مجده وصفاته وملكوته اي ليس فيما يجب له من نعت الجلال احد سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا **فصل** اعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الاية الشريفة مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ونقلية فاما العقلية فامور احدها انه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكلما كان متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد منه او انقص والعلم

بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان
وكلما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص وتقدير مقدر وكلما كان كذلك فهو محدث
فثبت انه تعالى لو كان العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا فهذا محال فكونه على العرش يجب ان يكون محالا
وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل الجهات واما ان يكون متناهيا من كل الجهات واما
ان يكون متناهيا من بعض الجهات دون بعض والكل باطل فالقول في المكان والحيز باطل قطعا بيان الاول
انه يلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان يكون للقاذورات والنجاسات وتعالى
الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير السموات حالة في ذات الله وتكون الارضون ايضا حالة في ذاته واذا ثبت هذا
فنقول الذي هو محل السموات اما ان يكون هو عين الشيء الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول لزم
كون السموات والارضين حالين في محل واحد من غير امتياز محليهما اصلا وكل حالين في محل واحد لم يكن احدهما
ممتازا عن الاخر فيلزم ان يقال السموات لا تمتاز عن الارضين في الذات وذلك باطل فان كان الثاني لزم ان يكون
ذات الله مركبة من الاجزاء والابعاض وهو محال. والثالث ان ذات الله اذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات
فاما ان يقع الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت فحينئذ تكون الذات دفعة واحدة حصلت في احياز كثيرة
وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل
واما ان قيل الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال
واما القسم الثاني وهو ان يقال انه متناه من كل الجهات فنقول كلما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان
في بديهة العقل وكلما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وما كان كذلك فهو محدث وايضا
فان جاز ان يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل ان يقال خالق العالم هو الشمس
او القمر او كوكب وذلك باطل باتفاق واما القسم الثالث وهو ان يقال متناه من بعض الجوانب وغير متناه
من سائر الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه. احدها ان الجانب المتناهي غير ما صدق عليه غير متناه الا
لصدق النقيضان معا وهو محال واذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض. وثانيها ان
الجانب الذي صدق حكم القول عليه بكونه متناهيا اما ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم القول عليه
بقوله غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد
منها صح على الاخر الباقي واذا كان كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن ان يصير متناهيا والجانب الذي
متناه يمكن ان يصير غير متناه ومن كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتصرف
والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال. البرهان الثالث
لو كان الباري تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا يكون
كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا. اما بيان فساد القسم الاول فلانه لو
كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه فحينئذ يكون المسمى بالحيز والجهة بعدا وامتدادا والحال فيه ايضا مستحق
ان يكون له في نفسه بعدا وامتدادا والا امتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلائل
المشهورة في هذا الباب وايضا فيلزم من كون الباري قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليا وحينئذ يلزم ان
يكون قد حصل في الازل موجود قائم بنفسه سوى الله وذلك باطل باجماع اكثر العقلاء. واما بيان فساد القسم
الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره
وثانيها ان كل ما حصل في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره ولو كان جهته عدما محضا لزم كون
العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان في حيز وجهة لافضى الى هذين القسمين
الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا. فان قيل هذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة
فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا ولا جهة اصلا البتة بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه
وسارية بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى
محال بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال. وبقية البراهين العقلية مذكورة في تفسير ابن الخطيب
رحمه الله. واما الدلائل السمعية فمنها قوله تعالى قل هو الله احد فوصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا
والذي يمتلئ منه العرش ويفضل على العرش يكون مركبا من اجزاء كثيرة جدا وذلك ينافي كونه احدا وقال بعض
الكرامية عند هذا الالزام انه تعالى ذات واحد ومع كونه ذاتا واحدا حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة
قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلأ العرش منه فنقال لهم حاصل هذا الكلام
يرجع الى انه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة اتفقوا على ان العلم بفساد

ذلك

ذلك من اجل العلوم الضرورية ايضا فان جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يقال جميع العالم الى العرش
الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل في جملة هذه الاحياز
فيظن انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما فان قالوا انما عرفنا ها هنا
حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الباقي وذلك يوجب التغاير وايضا فهي
بعضها متحرك وبعضها ساكن والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة
في ذات الله تعالى فظهر الفرق فنقول اما قولكم انا نشاهد هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء
الاخر وذلك يوجب التغاير فلا نسلم انه في شيء من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع العالم جزء
واحد فقط ثم انه حصل له ههنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم
فالذي يفنى انما حصوله هناك فاما ان يقال فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قولكم نرى بعض الاجسام متحركة
وبعضها ساكنة وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة
والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين. فاذا رأينا ان الساكن
بقي ههنا وان المتحرك ليس ههنا قضينا ان المتحرك غير الساكن واما بتقدير ان يجوز كون الذات الواحدة حاصلة
في حيزين دفعة واحدة فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لان اقصى ما في الباب انه بسبب السكون
بقي ههنا وبسبب الحركة حصل في الحيز الاخر الا انا لما جوزنا ان تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين
معا لم يبعد ان يكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه تعالى في ذاته واحد لا يقبل
القسمة ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه لم يبعد ان يقال ان العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد
حصل في كل تلك الاحياز وحصل كل العرش وذلك يفضي الى فتح باب الجهالات ومنها قوله تعالى ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله
محمولا حاملا ومحفوظا وحافظا وذلك لا يقوله عاقل ومنها قوله الله الغني حكم غنيا على الاطلاق وذلك
يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة ومنها ان فرعون لما طلب حقيقة الاله من موسى عليه الصلاة والسلام
على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فانه قال وما رب العالمين ففي الاولى قال رب المشرق والمغرب وما بينهما
ان كنتم تعقلون وفي المرة الثانية قال ربكم ورب ابائكم الاولين وفي المرة الثالثة
وكذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون عليه اللعنة فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب
اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السما فعلمنا انه وصفه وصف الاله بالخلاقية وعدم
وصف بالمكان والجهة من موسى وجميع الانبيا عليهم الصلاة والسلام ووصفه تعالى بكونه في السما من فرعون
واخوانه من الكفرة الا من تلك الجارية التي اسلمت وقال لها اين الله للحدث ومنها قوله عز وجل في هذه الاية الكريمة
ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش بعد خلق السموات والارض فان
كان المراد الاستقرار لزم ان يقال انه ما كان مستقرا بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد وذلك يوجب
وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى وذلك لا يقوله عاقل ومنها
طعن ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام في الهية الكواكب بانها افلة غاربة فلو كان اله العالم
جسما لكان ابدا غاربا افلا منتقلا والاعوجاج الى الاستوا والسكون والاستقرار فكيف جعله طعنا في الهية
الكواكب يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف بالالهية ومنها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على
العرش شيا وبعده شيا اخر اما المذكور قبل هذه الكلمات الشريفة فهو قوله عز وجل ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض وذلك يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته واما المذكور بعد هذه الاية الكريمة فاشيا اولها يغشي الليل
النهار يطلبه حثيثا وذلك يدل على وجود الله تعالى وعلى قدرته وحكمته وثانيها قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره وهذا ايضا يدل على الوجود والقدرة والعلم وثالثها قوله تعالى الا له الخلق والامر وهو ايضا
اشارة الى كمال قدرته وحكمته واذا ثبت هذا فنقول اول الاية الكريمة اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود
والقدرة والعلم واخر الاية الشريفة يدل ايضا على هذا المطلوب واذا كان كذلك فقوله تعالى ثم استوى
على العرش يجب ايضا ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه بل المراد كونه مستقرا على العرش
لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والعلم والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثنا لانه تعالى
قادر على ان يجلس جميع البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من
دلايل اثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثنا فلو كان المراد من قوله ثم استوى على العرش
كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه

ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما
بعدها واذا ثبت ذلك فنقول ان قوله عز وجل ثم استوى على العرش من المتشابهات التي يجب تاويلها وللعلما
رضي الله عنهم ههنا مذهبان الاول ان يقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل على
التفصيل بل تفويض علمها الى الله تعالى ونقول الاستوى على العرش صفة الله بلا كيف يجب على المومن الايمان به
ويكل العلم الى الله تعالى وسال رجل الامام مالك بن انس رضي الله تعالى عنه عن قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فاطرق راسه مليا وعلاه الرحضا وقال الاستوا غير مجهول والكيف غير معقول
والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وما اظنك الا ضالا ثم امر به فاخرج ۔ وروي عن سفيان الثوري
والاوزاعي والليث بن سعد وسفيان بن عيينه وعبد الله بن المبارك وغيرهم من علما السنة رضي الله
تعالى عنهم في هذه الاية الشريفة التي جات في الصفات المتشابهة امروها كما جات بلا كيف ۔ والمذهب
الثاني ان نخوض فيه على التفصيل ۔ وفيه قولان ۔ الاول ما ذكره القفال رحمه الله تعالى ۔ فقال العرش في كلامهم
هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد
واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه وهذا نظير قولهم للرجل
الطويل فلان طويل النجاد وللرجل اضيافه كثير الرماد وللرجل الشيخ اشتعل راسه شيبا وليس المراد بشي من هذه
الالفاظ اجراوها على ظاهرها انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا المراد من الاستوا
على العرش نفاذ القدرة وجريان المشية كما اخبر انه بنا بيتا يجب على عباده حجه فهم منه انه نصب لهم موضعا
يقصدونه لمسالة ربهم سبحانه وتعالى وطلب حوايجهم كما يقصد بيوت الملوك لهذا المطلوب ثم علموا منه
نفي التشبيه وانه لم يجعل البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه واذا امرهم بتحميده
وتمجيده فهموا منه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا ينتفع بذلك التحميد والتعظيم ولا يضره تركه واذا
عرف ذلك فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات لما اراد وشا من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده
انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شا واراد فكان قوله تعالى ثم استوى على العرش اي
بعد ان خلقهما استوى على الملك والخلق قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد قوله عز وجل ان ربكم الله
الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر جرى مجرى التفسير
لقوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان
قوله تعالى ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه فان قيل فاذا حملتم قوله تعالى ثم استوى على العرش على ان المراد
استوى على الملك وجب ان يقال الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا انه تعالى قبل خلق العالم
قادرا على تخليقهما وتكوينهما لا انه كان مكونا ولا موجدا لها باعيانها لان احيا زيد واماتة عمرو واطعام هذا
وارواء هذا لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال
انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشيا وتدبيره لها بعد
خلق السموات والارض ۔ والقول الثاني ان استوى بمعنى استولى كما نذكره في سورة طه ان شا الله تعالى
واعلم ان قوله تعالى استوى على العرش في سبع سور ههنا ۔ ويونس ۔ والرعد ۔ وطه ۔ والفرقان ۔ والسجدة ۔ والحديد
قال ابن الخطيب وفي موضع ذكرنا فوايد كثيرة فمن ضم تلك الفوايد بعضها الى البعض بلغت مبلغا كثيرا وافيا
بازالة شبهة التشبيه عن القلب قوله تعالى يغشي الليل النهار قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحفص
هنا وفي سورة الرعد يغشي مخففا من اغشى على افعل والباقون بالتشديد من غشى على فعل بالهمزة والتضعيف
كلاهما للتعدية اكسبا الفعل مفعولا ثانيا لانه في الاصل يتعدى لواحد فصار الفاعل مفعولا ۔ وقرا حميد بن قيس
يغشى بفتح اليا والشين الليل رفعا النهار نصبا هذه رواية الداني عنه ۔ وروى ابن جني عنه نصب الليل ورفع النهار
قال ابن عطية ونقل ابن جني اثبت وفيه نظر من حيث ان الداني اعنى من ابي الفتح بهذه الصناعة وان
كان دونه في العلم بطبقات ويويد رواية الداني انها موافقة لقراءة العامة من حيث المعنى وذلك انه جعل الليل
فاعلا لفظا والنهار مفعولا لفظا ومعنى ۔ وفي قراءة الجماعة الليل فاعل معنى والنهار مفعول لفظا ومعنى وذلك
ان المفعولين في هذا الباب متى صلح ان يكون كل منهما فاعلا ومفعولا في المعنى وجب تقديم الفاعل معنى لئلا
يلتبس نحو اعطيت زيدا عمرا فان لم يلتبس نحو اعطيت زيدا درهما وكسوت عمرا جبة جاز وهذا كما في الفاعل
والمفعول الصريحين نحو ضرب موسى عيسى وضرب زيد عمرا وهذه الاية الكريمة من باب اعطيت زيدا عمرا والان
كلا من الليل والنهار يصلح ان يكون غاشيا مغشيا فوجب جعل الليل في قراءة الجماعة هو الفاعل المعنوي والنهار
هو المفعول من غير عكس وقراءة الداني موافقة لهذه لانها مصرحة بفاعلية الليل وقراءة ابن جني مخالفة لها موافقة

الجماعة اولى

اولى قال شهاب الدين وقد روى الزمخشري قراءة حميد كما رواها ابو الفتح فانه قال يغشي بالتشديد اي يلحق
الليل بالنهار والنهار بالليل يحتملهما جميعا والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشى بفتح اليا ونصب الليل
ورفع النهار انتهى وفيما قاله الزمخشري نظر لما ذكرنا من ان الاية الكريمة مما يجب فيها تقديم الفاعل المعنوي وكان
ابا القاسم تبع ابا الفتح في ذلك ولم يلتفت الى هذه القاعدة المذكورة سهوا قوله تعالى يطلبه
حال من الليل لانه المحدث عنه اي يغشي النهار طالبا ويجوز ان يكون من النهار اي مطلوبا وفي الجملة ذكر كل منهما
وحثيثا يحتمل ان يكون نعت مصدر محذوف اي طلبا حثيثا وان يكون حالا من فاعل يطلبه اي حاثا او من
مفعوله اي محثوثا والحث الاعجال والسرعة والحمل على فعل شي كالحض عليه فالحث والحض اخوان يقال
حثثت فلانا واحتثثته فهو حثيث ومحثوث قال ۔ تولى حثيثا كالصوار يتبعه ازرق الحم
فصل فهذا يحتمل ان يكون نعت مصدر محذوف وان يكون حالا اي تولى توليا حثيثا او تولى في هذه الحال
قال الواحدي الاغشا والتغشية الباس الشي بالشي وقد جا التنزيل بالتشديد والتخفيف ۔ فمن التشديد
قوله تعالى فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية قوله تعالى فاغشيناهم فهم لا يبصرون ۔ والمفعول الثاني في فاغشيناهم
العمى وفقد الروية ومعنى الاية اي ياتي الليل على النهار فيغطيه وفيه حذف اي ويغشي النهار الليل ولم يذكر لدلالة
الكلام عليه وذكر في اية اخرى فقال تعالى يكور النهار على الليل يطلبه حثيثا وذلك انه اذا كان يعقب احدهما الاخر
وخلفه فكان يطلبه قال القفال رحمه الله تعالى لما اخبر عباده باستوايه على العرش واخبر عن استمرار امور
المخلوقات على وفق مشيته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها لينضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات
فقال يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم بما في تعاقبهما من المنافع العظيمة فان
تعاقبهما يتم امر الحياة وتكمل المنفعة والمصلحة قوله تعالى والشمس قرا ابن عامر هنا وفي النحل
برفع الشمس وما عطف عليها ورفع مسخرات ووافقه حفص عن عاصم في النحل خاصة على رفع والنجوم مسخرات
والباقون بالنصب في الموضعين وقرا ابان بن تغلب هنا برفع النجوم وما بعدها فاما قراءة ابن عامر فعلى
الابتدا والخبر جعلها جملة مستقلة بالاخبار بانها مسخرات لنا من الله تعالى لمنافعنا واما قراءة الجماعة فالنصب
في هذه السورة على عطفها على السموات اي وخلق الشمس فتكون مسخرات على هذا حالا من هذه المفاعيل
ويجوز ان يكون بجعل مقدرا فتكون هذه المنصوبات مفعولا اول ومسخرات مفعولا ثانيا واما قراءة حفص
في النحل فانه انما رفع هناك لان الناصب هناك سخر وهو قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر
فلو نصب النجوم ومسخرات لصار اللفظ سخرها مسخرات فيلزم التاكيد فلذلك قطعهما عن الاول ورفعهما
جملة مستقلة والجمهور يخرجونها على الحال الموكدة وهو مستفيض في كلامهم او على اضمار فعل قبل والنجوم اي وجعل
النجوم مسخرات او جمع مسخر المراد به المصدر وجمع باعتبار انواعه كانه قيل وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر
والنجوم تسخيرات اي انواعا من التسخير قوله تعالى بامره متعلق بمسخرات اي بتيسيره وارادته لها في
ذلك ويجوز ان تكون البا للحال اي مصاحبة لامره غير خارجة عنه في تسخيرها ومعنى مسخرات اي مذللات بامره
فصل قال ابن الخطيب ان الشمس لها نوعان من الحركة احدهما حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة
وبسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بسبب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم
بليلته واذا عرف هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بحركة الشمس وانما يحصل بحركة السما الاقصى التي يقال
لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله تعالى ثم استوى على العرش ربط به قوله تعالى يغشي الليل النهار فنبهنا
على ان حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس والقمر فهذه دقيقة عجيبة قوله تعالى
الا له الخلق والامر يجوز ان يكون مصدرا على بابه وان يكون واقعا موقع المفعول به له الخلق لانه خلقهم والامر
يامر في خلقه بما يشا قال سفين بن عيينه فرق الله بين الخلق والامر فمن جمع بينهما فقد كفر قوله
تعالى تبارك الله اي تعالى الله وتعظم وقيل ارتفع والمبارك المرتفع وقيل تبارك تفاعل من البركة وهي النما
والزيادة اي البركة تكتسب وتنال بذكره ۔ وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال جا بكل بركة
وقال الحسن تجي البركة من قبله ۔ وقيل تبارك تقدس والقدس الطهارة ۔ وقيل تبارك الله اي باسمه
يتبرك كل شي ۔ وقال المحققون رضي الله عنهم معنى هذه الصفة ثبت ودام كما لم يزل ولا يزال واصل البركة
الثبوت ويقال تبارك الله ولا يقال متبارك ولا مبارك لانه لم يرد به التوقيف وقوله تعالى رب
العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية الاية الكريمة
لما ذكر الدلايل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة اتبعه بذكر الاعمال اللايقة بتلك المعارف
وهو الاشتغال بالدعا والتضرع فقوله تعالى تضرعا وخفية نصب على الحال اي متضرعين ومخفين

الدعا لكون اقرب الى الاجابة ويجوز ان ينتصبا على المصدر اي دعا تضرع وخفيه وقرا ابو بكر خفيه بكسر
الخا وقد تقدم ذلك في الانعام الا ان كلام ابي علي يرشد الى ان خفية بالكسر بمعنى الخوف وهذا انما ياتي على ادعا
القلب ان تعقد ان تقدم اللام على العين وهو بعيد ولانه كان ينبغي ان يعود الواو الى اصلها وذلك ان خيفه
يا وها عن واو لسكونها وانكسار ما قبلها فلما اخرت الواو وتحرك وسكن ما قبلها الا ان يقال انها قلبت متروكة
على حالها وقرا الاعمش وخفيه وهو يويد ما ذكره الفارسي نقل هذه القراة عنه ابو حاتم **قوله تعالى** انه
لا يحب المعتدين قرا ابن ابي عبلة ان الله لا يحب اي بالجلالة الشريفه مكان الضمير والمراد بالتضرع التذلل
والاستكانة وبالخفيه السر قال الحسن بين دعوة السر ودعوة العلانية سبعون ضعفا ولقد كان المسلمون
يجتهدون في الدعا وما يسمع لهم صوت الا ان كان همسا بينهم وبين ربهم سبحانه وتعالى وذلك ان الله يقول
ادعوا ربكم تضرعا وان الله تعالى ذكر عبدا صالحا ورضي فقال اذ نادى ربه ندا خفيا وقال عليه الصلاة والسلام
وقال عليه الصلاة والسلام دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية وقال عليه الصلاة والسلام خير الذكر
الخفي • وروى ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يهللون ويكبرون رافعي اصواتهم
فقال ارفقوا انفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غايبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه لمعكم واختلفوا في انه الافضل الدعا
خفيه او علانية فقيل الخفيه افضل لهذه الاية الشريفه ولقوله تعالى اذ نادى ندا خفيا ولما تقدم ولانه ابعد
عن الريا وقال بعضهم العلانية افضل لترغيب الغير في الاقتدا به وقال اخرون ان خاف على نفسه الريا
فالاخفا افضل والا فالعلانية **فصل** من الناس من انكر الدعا واحتج على صحة قوله بوجوه الاول
ان المطلوب بالدعا ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان
واجب الوقوع لم يكن في طلبه فايدة وان كان معلوم ان لا وقوع كان ممتنع الوقوع فلا فايدة ايضا في طلبه
الثاني انه تعالى ان كان اراد في الازل احداث ذلك الشي فهو حاصل سوا كان هذا الدعا او لم يكن وان كان
اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فايدة في الطلب وان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجود
ولا عدمه انه عند ذلك الدعا صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله تعالى وفي صفاته وهو محال وعلى
هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعا علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة
الله تعالى بالتبديل والتغير وهو محال • الثالث ان المطلوب بالدعا ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاوه
فهو سبحانه وتعالى يعطيه من غير هذا الدعا الا انه سبحانه عز ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه
فهو لا يعطيه سوا اقدم العبد على الدعا او لم يقدم عليه • الرابع ان الدعا عين الامر ولا تفاوت بين البابين
الا كون الداعي اقل رتبة وكون الامر اعلا رتبة واقدام العبد على امر الله تعالى سوء ادب وانه لا يجوز الخامس
الدعا يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والاله له ان يفعل الاصوب والاصلح وذلك سوء ادب او انه
تنبيه للاله على شي ما كان منتبها له وذلك كفر او ان الله تعالى قصر في الاحسان والفضل وذلك جهل
السادس ان الاقدام على الدعا يدل على كون العبد غير راض بالقضا اذ لو رضي العبد بما قضاه الله تعالى عليه
لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله تعالى شيا على التعيين وترك الرضا بالقضا من المنكرات • السابع روى
انه عليه الصلاة والسلام حاكيا عن الله عز وجل من شغله ذكري عن مسلتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين
وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعا • الثامن ان علم الله تعالى محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم
باحتياجه فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ يشرح كيفية
تلك الحاجة واذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله تعالى ولذلك نقل ان الخليل
على نبينا محمد وعليه الصلاة والسلام لما رمي الى النار قال له جبريل عليه السلام ادع ربك فقال عليه الصلاة
والسلام حسبي من سوالي علمه بحالي **والجواب** ان الدعا نوع من انواع العباده والاسيلة المذكورة
واردة في جميع انواع العبادات فانه تعالى ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله تعالى فلا حاجة الى هذه
الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علمه فلا فايدة في تلك العبادات ويجب ايضا ان لا يقدم الانسان
على اكل الخبز وشرب الما ان كان شبعانا في علم الله فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جايعا فلا فايدة في اكل
الخبز وكما ان هذا الكلام باطل وكذا نقول فيما ذكروه بل نقول المقصود من الدعا دلالة العبودية ومعرفة عز الربوبية
وهذا هو المقصود الاعلا من جميع العبادات لان الداعي لا يقدم على الدعا الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا
الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه والهه انه يسمع دعاه ويعلم حاجته وهو قادر على
دفع تلك الحاجة واذا كان الدعا مستجمعا هذين المقامين كان الدعا اعظم العبادات ولهذا قال عليه الصلاة
والسلام الدعا مخ العبادة **قوله تعالى** انه لا يحب المعتدين اجمع المسلمون ان المحبة صفة من صفات الله

تعالى واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشي لان كل ذلك في حق الله تعالى محال
واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى فقيل هي عبارة عن ايصال الثواب والخير الى العبد والمراد بالمعتدين
المجاوزين ما امروا به قاله الكلبي وابن جريج من الاعتدا رفع الصوت في الدعا وقال ابو مجلز هم الذين
يسالون منازل الانبيا عليهم الصلاة والسلام وروي ان عبد الله بن معقل رضي الله عنه سمع ابنه يقول اللهم
اني اسالك القصر الابيض عن يمين الجنة اذا دخلتها فقال يا بني سل الله الجنة وتعوذ به من النار فاني سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعا • وقال ابن عطية هم الذين يدعون
على المومنين فيما لا يحل فيقول اللهم اخزهم اللهم العنهم **قوله تعالى** ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها يدخل فيه
المنع من افساد النفوس بالقتل وقطع الاعضا وافساد الانسان بالزنا واللواط والقذف وافساد العقول بشرب
المسكرات فهذا النهي يقتضي منع ادخال ماهية الفساد في الوجود بجميع انواعه واصنافه وقوله بعد اصلاحها
يحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض ببعثة الرسل وانزال الكتب وتفصيل الشرايع **قوله تعالى** وادعوه
خوفا وطمعا هذان حالان اي ادعوه ذوي خوف وطمع اي خايفين طامعين او مفعولان من اجلهما اي لاجل الخوف
والطمع فان **قيل** فان قال في الاية الاولى ادعوا ربكم ثم قال هاهنا وادعوه وهذا تقتضي عطف الشي على
نفسه وهو باطل **والجواب** ان الذين فسروا قوله تعالى ادعوا ربكم بان المراد به العبادة قالوا المراد هاهنا الدعا
نفسه • واما الذين قالوا المراد بقوله ادعوا ربكم هو الدعا قالوا المراد هاهنا الدعا ان يكون الدعا للامر
الثاني هو الدعا نفسه فالاولى في بيان شرط صحة الدعا احد هذين الامرين ان فايدة الدعا بين هاهنا والاخفا بالتضرع مقرونا او لا به
الدعا والثانية في بيان صحة الدعا والثالثة في بيان فايدة الدعا ومنفعته **قوله تعالى** ان رحمة الله قريب
من المحسنين وانما لم يونثها وان كان خبرا عن مونث لوجوه • منها ان في معنى الغفران والعفو والانعام فحملت عليه قاله النضر
ابن شميل واختاره الزجاج قال سعيد بن جبير الرحمة هاهنا الثواب فرجع النعت الى المعنى دون اللفظ لقوله
تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه ولم يقل منها لانه اراد الميراث والمال
ومنها انها صفة لموصوف مذكر حذف وبقيت صفته والتقدير ان رحمة الله شي قريب **ومنها** انها في معنى
المطر والرحمة **ومنها** انها النسب كحايض ولابن وتامر اي ذات حيض **ومنها** يشبه فعيل بمعنى فاعل بفعيل
بمعنى مفعول فيستوي فيه المذكر والمونث كجريح كما حمل عليه حيث قالوا اسيروا اسرا وقتيل وقتلا حمل على رحيم
ورحما وعليم وعلما وحكيم وحكما **ومنها** انه مصدر الزم الافراد والتذكير **ومنها** انها بمعنى مفعول اي مقربه
قاله الكرماني وليس بجيد لان فعيلا بمعنى مفعول لا ينقاس وعلى تقدير اقتباسه فانما يكون من الثلاثي
المجرد لا من المزيد فيه ومقربه من المزيد فيه **ومنها** انه من باب المونث المجازي فكذلك جاز التذكير
قال بعضهم وهو غير جيد لان ذلك حيث كان الفعل متقدما نحو طلع الشمس اما اذا تاخر كطلع الشمس
وجب التانيث الا في ضرورة شعر كقوله • ولا ارض اثقل اثقالها • قال شهاب الدين وهذا
يجي على مذهب ابن كيسان فانه لا يقصر ذلك على ضرورة الشعر بل يجيزه في السعة وقال الفرا قريبة
وبعيدة اما ان يراد بها النسب وعدمه فتونثها العرب ليس الا فيقولون فلانة قريبة في النسب وبعيدة
مني اي في النسب اما اذا اريد القرب في المكان فانه يجوز الوجهان لان قريبا وبعيدا
وانشد • عشية لا عفرا منك قريبة • فتدنو ولا عفرا منك بعيد •
يجمع بين اللغتين الا ان الزجاج رد على الفرا وقال هذا خطا لان سبيل المذكر والمونث ان يجريا
على افعالهما قال شهاب الدين وقد كثر في شعر العرب مجي هذه اللفظة مذكرة وهي صفة لمونث
قال امرء القيس • له الويل ان امسى ولا ام سالم • قريب ولا البسباسة ابنة يشكرا •
وفي القران العظيم وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا قال ابو عبيدة قريب في الاية الكريمة ليس
وصفا لها انما هو ظرف لها وموضع فيجي هكذا في المونث والاثنين والجمع فان اريد بها الصفة وجبت
المطابقه ومثلها لفظة بعيد ايضا الا ان علي بن سليمان خطاه قال لانه لو كانت ظرفا لانتصب كقولك
ان زيدا قريبا منك وهذا ليس بخطا لانه يجوز ان يتسع في الظرف فيعطى حكم الاسما الصريحة فتقول
ان زيدا امامك وعمرو خلفك برفع امام وخلف • وقد نص النحاة على ان قريبا منك زيد ان قريبا اسم ان
وزيد خبرها وذلك على الاتساع ومن المحسنين متعلق بقريب ومعنى هذا القرب هو ان الانسان يزداد
في كل لحظة قربا من الاخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والاخرة كالمستقبل والانسان في كل ساعة
ولحظة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل قال الشاعر
فلا زال ما تهواه اقرب من غد • ولا زال ما تخشاه ابعد من امس •

ولما كانت الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة والاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت ان رحمة الله انما تحصل بعد
الموت لاجرم قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين **فصل** قالت المعتزلة العفو عن العذاب
رحمة والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل لهم العفو والخلاص من النار والجواب ان من
امن واقر بالتوحيد والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ صحوه وامن بالله ورسوله ومات قبل الظهر
فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وهذا الرجل لم يات بشي من الطاعات سوى المعرفة
والاقرار **قوله تعالى** وهو الذي يرسل الرياح نشرا الاية الكريمة في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى
لما ذكر دلايل الالهية وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر
الدلايل من احوال العالم السفلي **واعلم** ان احوال هذا العالم محصورة في امور اربعة الاثار العلوية
والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الاثار العلوية الرياح والسحاب والامطار ويترتب على تنزيل
الامطار احوال النبات وهو المذكور في هذه الاية الكريمة الثاني انه تعالى لما اقام الدلالة في الاية الاولى
على وجود الاله القادر العالم الحكيم اقام الدلالة في هذه الاية الشريفة على صحة القول بالحشر والنشر والبعث
والقيمة ليحصل بمعرفة هاتين الايتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدا والمعاد **قوله تعالى** الرياح نشرا
قد تقدم خلاف القراء في افراد الريح وجمعها بالنسبة الى ساير السور في البقرة واما نشرا فقراه في هذه السورة
وحيث ورد في غيرها من السور نافع وابو عمرو وابن كثير بضم النون والشين وهي قراة الحسن وابي عبد الرحمن
وابي رجا بخلاف عنهم وشيبة بن نصاح والاعرج وعلي بن عمرو والى يحيى وابي نوفل الاعرابيين وفي
هذه القراة وجهان يحصل منهما ستة اوجه احدهما ان نشرا جمع ناشر كبازل وبزل وشارف وشرف وهو
جمع شاذ في فاعل ثم ناشر هذا اختلف في معناه فقيل هو على النسب اما النشر ضد الطي واما الى النشور بمعنى
الاحيا كقوله تعالى واليه النشور والمعنى ذا نشر او ذا نشور كلابن وتامر وقيل هو فاعل من نشر مطاوع
انشر تقال انشر الله الميت فنشر فهو ناشر وانشد حتى يقول الناس مما راوا يا عجبا للميت الناشر
وقيل ناشر بمعنى منشر اي المحيي يقول نشر الله الموتى وانشرها ففعل وافعل على هذا بمعنى واحد وهذه
الثالثة ضعيفة الوجه الثاني ان نشرا جمع نشور هذا فيه احتمالان احدهما انه بمعنى فاعل وفعول بمعنى فاعل
ينقاس جمعه على فعل كصبور وصبر وشكور وشكر اي متفرقة وهي الرياح التي تهب من كل ناحية والنشر التفرق
ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة بالمنشار وقال الفرا النشر من الريح الطيبة اللينة التي تنشي السحاب واحدها
نشور واصله من النشر وهو الرايحة الطيبة والثاني انه بمعنى مفعول كركوب وحلوب بمعنى مركوب ومحلوب
قالوا لان الريح توصف بالموت وتوصف بالاحيا فمن الاول قوله اني لارجوا ان تموت الريح فاقعد اليوم واستريح
ومن الثاني قولهم انشر الله الريح واحياها وفعول بمعنى مفعول تجمع على فعل كرسول ورسل وبهذا قال جماعة
كثيرة الا ان ذلك غير مقيس في المفرد وفي الجمع اعني انه ينقاس فعول بمعنى مفعول على فعل فتحصل في هذه
القراة ستة اوجه الاول انها جمع لناشر بمعنى ذا نشر هذا الطي الثاني جمع ناشر بمعنى ذي نشور الثالث
جمع ناشر مطاوع وانشر الرابع جمع ناشر بمعنى منشر الخامس جمع نشور بمعنى فاعل السادس جمع نشور
بمعنى مفعول وقرا ابن عامر بضم النون وسكون الشين وهي قراة ابن عباس وزر بن حبيش ويحيى بن وثاب
والنخعي وابن مصرف والاعمش ومسروق رضي الله عنهم وتخريجها بما ذكر في القراة قبلها فانها مخففة منها كما
قالوا رسل في رسل وكتب في كتب فسكنوا الضمة تخفيفا واذا كانوا قد فعلوا ذلك في المفرد الذي هو اخف من
الجمع كقولهم في عنق عنق وفي طنب طنب فما بالهم في الجمع الذي هو اثقل من المفرد وقرا الاخوان نشرا
بفتح النون وسكون الشين ووجهها انه مصدر واقع موقع الحال بمعنى ناشرة او منشورة او ذات نشر كل
ذلك على ما تقدم في نظيره وقيل نشرا مصدر موكد لان ارسل وانشر متقاربان وقيل نشرا مصدر
على حذف الزوايد اي انشارا وهو واقع موقع الحال اي منشرا او منشرا حسب ما تقدم في ذلك وقرا عاصم بشرا
بالباء الموحدة مضمومة وسكون الشين وهو جمع بشيرة كنذير ونذر وقيل جمع بفعل كقلب وقلب ورعف
ورعف وهي ماخوذه في المعنى من قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح مبشرات اي تبشر بالمطر ثم خففت الضمة
كما تقدم في نشر ويويد ذلك ابن عباس والسلمي وابن ابي عبلة قراوا بضمها وهي مروية عن عاصم نفسه فهذه
اربع قراات في السبع والخامسة ما ذكرناه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومن معه وقرا مسروق
نشرا بفتح النون والشين وفيها تخريجان احدهما نقله ابو الفتح انه اسم كعنب ونشا الغاية وناشة
والثاني ان فعلا بمعنى مفعول كقبض بمعنى مقبوض وقرا ابو عبد الرحمن بشرا بفتح البا وسكون الشين
ورويت عن عاصم ايضا انه مصدر بشر ثلاثيا وقرا ابن السميع بشرى بزنة رجعى وهو مصدر ايضا فهذه

ثمان قراات اربع مع النون واربع مع البا هذا ما يتعلق بالقرات وما هي بالنسبة الى كونها مفردة او جمعا
واما نصبها فانها في قراة نافع ومن معه وابن عامر منصوبة على الحال من الرياح او الريح حسب ما تقدم من
الخلاف وكذلك في قراة عاصم وما يشبهها واما في قول الاخوين ومسروق فيحتمل المصدرية او الحالية
وكل هذا واضح وكذلك قراة بشرى بزنة رجعى ولا بد من التعرض لشي اخر وهو ان من قرا الرياح بالجمع وقرا
نشرا جمعا كنافع وابي عمرو فواضح واما من افرد الريح وجمع نشرا كابن كثير فانه يجعل الريح اسم جنس
فهي جمع في المعنى فوصفها بالجمع كقول عنتره فيها اثنتان واربعون حلوبة سودا كخافية الغراب الاسحم
والحالية في بعض الصور يجوز ان يكون من فاعل يرسل او مفعول وكل هذا يعرف مما تقدم **فصل**
روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه قال اخذت الناس ريح بطريق مكة وعمر حاج فاشتدت فقال عمر لمن
حوله ما بلغكم في الريح فلم يرجعوا اليه شيا فبلغني الذي سال عمر عنه من امر الريح فاستحثثت راحلتي
حتى ادركت عمر فكنت في موخر الناس فقلت يا امير المومنين اخبرت انك سالت عن الريح واني سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول الريح من روح الله تعالى تاتي بالرحمة وبالعذاب فلا تسبوها وسلوا الله من
خيرها وعوذوا به من شرها **فصل** قال ابن الخطيب هوا متحرك وكونه متحركا ليس لذاته ولا للوازم
ذاته والا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وان يكون بتحريك الفاعل المختار وهو تعالى ثم قالت الفلاسفة ههنا
سبب اخر وهو ان يرتفع من الارض اجزا ارضية لطيفة تسخنت تسخنا قويا فبسبب تلك السخونة الشديدة
ترتفع وتتصاعد فاذا قربت من الفلك كان الهوا الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك فالحركة المستديرة
التي حصلت لتلك الطبقة تمنع هذه الادخنة من الصعود بل تردها عن سمت حركتها فحينيذ ترجع تلك
الادخنة اكثر كان صعودها اقوى وكان رجوعها اشد حركة وكانت الرياح اقوى واشد هذا حاصل ما ذكروه
وهو باطل لوجوه الاول ان صعود الاجزا الارضية انما تكون لشدة تسخنها وذلك التسخن عرض
لان الارض باردة يابسة بالطبع فاذا كانت تلك الاجزا الارضية متصعدة جدا سريعة الانفعال فاذا
تصاعدت ووصلت الطبقة من الهوا امتنع بقا الحرارة فيها بل تبرد جدا فاذا بردت امتنع بلوغها في الصعود
الى الطبقة الهوايية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه الثاني اذا ثبت ان تلك الاجزا الدخانية
صعدت الى الطبقة الهوايية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت يجب ان تنزله على استقامة لان الارض
جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليس كذلك فانها تتحرك يمنة ويسرة الثالث
ان حركة تلك الاجزا الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا صعدت الغبار الكثير عاد
ذلك الغبار ونزل على الارض لم يحس احد بنزولها ونرى هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار
الرابع لو كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزا الغبارية الارضية
اكثر لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد تعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد بانه ليس في
ذلك الهوا العاصف شي من الغبار والكدرة فبطل بهذه الوجوه العقلية ما ذكروه في حركة الرياح وقال
المنجمون ان قوى الكواكب التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لحركة الرياح
ان كان طبيعة الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة المعينة وجب ان يتحرك هوا كل العالم وليس
كذلك وايضا قد ثبت في العقليات ان الاجسام متماثلة فاختصاص الكواكب المعين والبرج المعين بالطبيعة
التي اقتضت ذلك الاثر لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا العقل ان محرك الرياح هو الله تعالى
وايضا فقوله تعالى نشرا اي منتشرة متفرقة فجزء يذهب يمنة وجزء يذهب يسرة وكذا ساير اجزا الرياح كل واحد
منها الى جانب اخر ولا شك ان طبيعة الهوا طبيعة واحدة ونسبة الافلاك والطبايع الى كل واحد من الاجزا
التي لا تتجزى ذلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض اجزا الريح بالذهاب يمنة والجزء الاخر بالذهاب يسرة
يجب ان يكون ذلك بتخصيص الفاعل المختار **قوله تعالى** ظرف ليرسل او لبشرا فيمن قراه كذلك وقوله
تعالى بين يدي رحمته اي بين يدي المطر الذي هو رحمته وحسن هذا المجاز ان اليدين تستعملها العرب في معنى التقدمة
على سبيل المجاز ان الفتن تحدث بين يدي الساعة
ويريدون قبلها لان يدي الانسان يتقدمانه فكل ما يتقدم شيا شيا يطلق عليه لفظ اليدين مجازا لهذه المشابهة
كما تقول لمن احسن اليك وتقدم احسانه له عندي ايادي ولما كانت تتقدم المطر عبر عنه بهذه اللفظة فان قيل
نجد المطر لا يتقدمه رياح **فنقول** ليس في هذه الاية ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال وايضا
يجوز ان يتقدمه هذه الرياح وان كنا لا نعرفها **قوله تعالى** حتى اذا اقلت سحابا غاية لقوله يرسل واقلت
اي حملت من اقلت كذا اي حملته بسهولة قال صاحب الكساي واشتقاق الاقلال من القلة فان من يرفع شيا فاعترى

ما يرفعه يقال اقله احمله بسهوله والقله بضم القاف هو الظرف المعروف وقلال هجر كذلك لان البعير يقلها
اي يحملها وتقدم تفسير السحاب وانه يذكر ويونث وكذلك عليه الضمير عليه مذكرا في قوله تعالى سقناه ولو
حمل على المعنى كما حمل قوله ثقالا لجمع لقال سقناه ولبلد جعل الزمخشري اللام للقلة اي لاجل بلد وقال
ابو حيان فرق بين قولك سقت له مالا وسقت لاجله مالا بان سقت له اوصلته له الية وابلغته اياه بخلاف
سقته لاجله لانه لا يلزم منه ايصاله له فقد يسوق لغيري لاجلي وهو واضح وقيل هذه اللام بمعنى الي يقال
هديته للدين والي وتقدم الخلاف في تخفيف ميت وتثقيله في آل عمران وجاء هنا وفي الروم بلفظ
المستقبل مناسبة لما قبله فان قبله ادعوه خوفا وهو مستقبل وفي الروم ليجزي الذين وهو مستقبل واما
في الفرقان وفاطر فجا بلفظ الماضي ارسل لمناسبة ما قبله وما بعده في المعنى لان قبله الم تر الي ربك كيف مد
الظل وبعده مرج البحرين فناسب ذلك الماضي ذكره الكرماني والبلد يطلق على كل جزء من الارض عامرا
كان او خرابا وانشدوا على ذلك قول الاعشي ٭ وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل في حافاتها في جل
قوله تعالى فانزلنا به الضمير في به يعود على اقرب مذكور وهو بلد ميت وعلى هذا فلا بد ان تكون الب
ظرفيه بمعني انزلنا في ذلك البلد الميت الماء وجعل ابو حيان هذا هو الظاهر وقيل الضمير يعود على السحا
ثم في البا وجهان احدهما في بمعنى من اي فانزلنا من السحاب الماء والثاني انها سببيه اي فانزلنا الما
بسبب السحاب وقيل يعود على السوق المفهوم من الفعل والبا سببية ايضا اي بسبب سوق السحاب وهو ضعيف
لعود الضمير على غير مذكور مع امكان عوده على مذكور **قوله تعالى** فاخرجنا الخلاف في هذه الها
كالذي في قبلها ويزيد عليه وجها احسن منها وهو العود على الما ولا ينبغي ان يعدل عنه وقوله تعالى من كل الثمرات
من تبعيضية او ابتدائية وقد تقدم نظيره **فصل** اعلم ان السحاب المستبطن للمياه العظيمه انما
يبقى معلقا في الهوا لانه تعالى دبر بحكمته ان يحرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل هذه الحركات الشديده
التي في تلك الرياح تحصل فوايد احدها ان السحاب ينضم بعضها الى بعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثير
الماطر وثانيها ان بسبب حركات الرياح الشديدة يمنة ويسرة يمنع تلك الاجزا المايية النزول فلاجرم يبقي معلقا
في الهوي وثالثها ان تلك الرياح ينساق من موضع الي موضع اخر يكون محتاجا في علم الله عز وجل الى نزول
الامطار ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون جامعة لاجزا السحاب وتارة تكون مفرقة لاجزا السحاب
وخامسها ان هذه الرياح تارة مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشور والنما وهي الرياح اللواقح
وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها ان هذه الرياح تكون طيبة موافقة للابدان وتارة
تكون مهلكة اما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم او بما من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة
وسابعها ان هذه الرياح تارة تكون شرقيه وتارة غربية وشماليه وجنوبيه كذا ضبطه بعض الناس والا
فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا اختصاص لها من جوانب العالم وثامنها ان هذه الرياح
تصعد من قعر البحر فان من ركب البحر شاهد ان البحر يحصل له غليان شديد بسبب تولد الرياح من قعر البحر الي
ما فوق البحر وحينيذ يعظم هبوب الرياح في البحر وتارة تنزل الريح من جهة فاختلاف الرياح بسبب المعاني
عجيب وعن ابن عمر رضي الله عنهما الرياح ثمان اربع منها عذاب وهي القاصف والعاصف والصرصر والعقيم
واربع منها رحمة وهي الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وقال عليه الصلاة والسلام نصرت
بالصبا واهلك عاد بالدبور والجنوب من ريح الجنه وعن كعب رضي الله عنه لو حبس الله الريح عن عباده
ثلاثة لانتن اكثر اهل الارض وعن السدي ان الله تعالى يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في
السما كيف يشا ثم يفتح ابواب السما فيسيل الما على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر فاذا
عرف ذلك فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكوره مع ان طبيعتها واحده وتاثيرات الطبايع والانجم
والافلاك واحدة يدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل المختار **قوله تعالى** كذلك نعت
مصدر محذوف اي يخرج الموتى اخراجا كاخراجنا هذه الثمرات وفي هذا التشبيه قولان الاول المعنى
كما خلق الله تعالى النبات بالامطار فكذلك يحيي الموتى بمطر ينزل على الاجساد الرميمة قال ابو هريرة
وابن عباس رضي الله عنهم اذا مات الناس كلهم في النفخة الاولى ارسل الله عليهم مطرا كمني الرجال من ما تحت
العرش يدعي ما الحيوان فينبتون في قبورهم نبات الزرع حتى اذا استكملت اجسادهم نفخ فيهم الروح ثم يلقى
عليهم نومة فينامون في قبورهم ثم يحشرون بالنفخة الثانية وهم يجدون طعم النوم في روسهم واعينهم
فعند ذلك يقولون يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا الثاني ان التشبيه انما وقع باصل الاحيا والمعنى انه
تعالى كما احيا هذا البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر كذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا

قال
لان من قدر على احداث الجسم وخلق الرطوبه والعظم يكون قادرا على احداث الحيوة في بدن الميت
ابن الخطيب واعلم ان القايلين بالقول الاول ان اعتقدوا انه لا يمكن بعث الاجساد الا بان يمطر على تلك الاجساد
البالية مطرا على صفة المني فقد ابعدوا لان القادر على ان يحدث في ماء المطر صفة يصير باعتبارها منيا لم لا
يقدر على خلق الحياة في الجسم ابتدا وايضا فهب ان ذلك المطر الا ان اجزا الاموات متفرقة فبعضها بالمشرق
وبعضها بالمغرب فمن اين ينفع ذلك المطر في توليد تلك الاجساد فان قالوا انه تعالى بقدرته وحكمته يجمع تلك
الاجساد المتفرقة فلو لم يقولوا انه بقدرته وحكمته يخلق الحياة في تلك الاجزا المتفرقة ابتدا من غير واسطة ذلك
المطر وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احيا الاموات ابتدا الا انه تعالى انما يحييهم على هذا الوجه كما انه قادر
على خلق الاشخاص في الدنيا ابتدا الا انه اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جايز ثم قال تعالى
لعلكم تذكرون اي انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار
ثم صار عند الشتا ميتة عارية عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيايها بعد موتها قادر
على احيا الاجساد بعد موتها ايضا **قوله تعالى** والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه قيل هذا مثل ضربه
الله تعالى للمومن والكافر بالارض الحرة والارض السبخه وشبه نزول القران بنزول المطر فشبه المومن بالارض
الحره التي ينزل عليها المطر فتزهر وتثمر وشبه الكافر بالارض السبخه يقل نفعها وثمرها ونتيجة ذلك ان صاحبها
لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير
بالمشقه العظيمه فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الاخرة بالمشقة التي لا بد من تحصيلها في ادا الطا
عات اولي **قوله تعالى** باذن ربه يجوز ان يكون البا سببية او حالية وقيل يخرج نباته يخرجه البلد
وينبته **قوله تعالى** والذي خبث التي تخبث خبثا وخباثة **قوله تعالى** الا نكدا فيه وجهان احدهما
انه ينتصب حالا اي عسرا مبطيا يقال منه نكد ينكد نكدا بالفتح فهو نكد بالكسر والثاني ان ينتصب على
انه نعت مصدر محذوف اي الا خروجا نكدا وصف الخروج بالنكد كما يوصف به غيره ويويده قراءة
جعفر بن القعقاع الا نكدا بفتح الكاف قال الزجاج وهي قراة اهل المدينة وقراة ابن مصرف الا
نكدا بالسكون وهما مصدران وقال مكي هو تخفيف نكد مثل كتف يقال رجل نكد وانكد والمنكود
العطا النزر وانشدوا ٭ اعط ما اعطيته طيبا لا خير في المنكود والناكد ٭ وانشدوا
٭ لا تنجز الوعد ان عدت وان اعطيت اعطيت تافها نكدا ٭
وقرا ابن ابي عبلة وابو حيوة وعيسى بن مريم يخرج مبنيا للمفعول نباته مرفوعا لقيامه مقام الفاعل وهو الله
تعالى وقوله والذي خبث صفة لموصوف محذوف اي والبلد الذي خبث وانما حذف لدلالة ما قبله عليه
كما انه قد حذف منه الجار في قوله باذن ربه اذ التقدير والبلد الذي خبث لا يخرج باذن ربه الا نكدا ولا بد
من مضاف محذوف اما من الاول تقديره ونبات الذي خبث لا يخرج واما من الثاني تقديره والذي خبث لا يخرج
نباته الا نكدا وغاير بين الموصولين فجا بالاول بالالف واللام وفي الثاني جاء بالذي ووصلته بفعل ماض
قوله تعالى كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون وقرئ يصرف اي يصرفها الله وختم هذه الاية الكريمة
بقوله تعالى لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة والامطار سببا لحدوث انواع النبات
النافعه فمن هذا الوجه ذكر الدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته وبه من وجه اخر على
ايصال هذه النعم العظيمه الى العباد فمن الوجه الاول وصفها بانها ايات ومن الوجه الثاني ذكرها نعم يجب
شكرها وخصها بكونها ايات للشاكرين لانهم هم المنتفعون بها كقوله تعالى هدى للمتقين روى ابو برده
عن ابي موسى رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل
الغيث الكثير اصاب ارضا فكان منها بقعة قبلت الما فانبتت الكلا والعشب الكثير وكان منها اجادب
امسكت الما فنفع الله به الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب منها طايفة اخرى انما هي قيعان لا تمسك
ما ولا تنبت كلا فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعمل ومثل من لم يرفع
بذلك راسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به **قوله تعالى** لقد ارسلنا نوحا الى قومه الاية
اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة بنبهنا على ان المعاد تبعها بذكر قصص الانبيا لفوايد احدها التنبيه على ان اعراض
الكوعة لما قرر المعاد بالدلايل الظاهرة اتبعها بذكر قصص الانبيا لفوايد احدها التنبيه على ان اعراض
الناس عن قبول الدلايل الظاهره والبينات ليس مخصوصا بقوم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بل
هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم والمصيبة اذا عمت خفت ففي ذكر قصصهم تسلية
للرسول صلى الله عليه وسلم وتخفيف عن قلبه وثانيها انه تعالى يذكر في هذه القصص ان عاقبة اولئك
المنكرين كان الى اللعن في الدنيا والخسار في الاخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة في

وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين . وثالثها التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل المبطلين ولكنه
لا يهملهم بل يعاقبهم وينتقم منهم . ورابعها بيان ما في هذه القصص من الدلالة على نبوة سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم لانه كان اميا ولم يطالع كتابا ولا تلمذ استاذا فاذا ذكر هذه القصص من غير تحريف ولا خطا
دل ذلك على انه انما عرفها بوحي من الله تعالى **قوله تعالى** لقد ارسلنا جواب قسم محذوف تقديره
والله لقد ارسلنا قال الزمخشري فان قلت ما لهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام الا مع قد وقل عنهم
حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا قلت انما كان ذلك لان الجملة القسمية لا تساق الا تاكيدا
للجملة المقسم عليها التي هو جوابها فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع المخاطب كلمة
القسم واما غير الزمخشري من النحاة فانه قال اذا كان جواب القسم ماضيا مثبتا متصرفا فاما ان يكون قريبا
من زمن الحال فتاتي بقد والا اتيت باللام وحدها فظاهر هذه العبارة جواب الوجهين باعتبارين ه
وقال ههنا لقد من غير عاطف وفي هود والمؤمنون ولقد . واجاب الكرماني بان في هود قد تقدم ذكر
الرسول مرات وفي المؤمنون ذكر نوح ضمنا في قوله تعالى وعلى الفلك لانه اول من صنعها فحسن ان يؤتى
بالعاطف على ما تقدم بخلاف في هذه السورة **فصل** هو سيدنا نوح بن لمك بن متوشلخ بن
اخنوخ وهو ادريس وهو اول نبي بعثه الله بعد ادريس وقال القرطبي وهو اول نبي بعث بعد سيدنا ادم
عليهما الصلاة والسلام بتحريم البنات والاخوات والعمات والخالات وكان نجارا بعثه الله الى قومه وهو
ابن خمسين سنة وقال مقاتل ابن مائة سنة قال النحاس وانصرف لانه على ثلاثة احرف وقال ابن عباس
رضي الله عنهما سمي نوحا لكثرة نوحه على نفسه واختلفوا في سبب نوحه قال بعضهم لدعوته على قومه ه
بالهلاك . وقيل لمراجعته لربه في شان ابنه كنعان . وقيل لانه مر بكلب مجذوم فقال اخسا يا قبيح يا كلب
فاوحى الله تعالى اليه اعبتني ام عبت الكلب قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معنى ارسلنا بعثنا
وقال اخرون معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث
فيكون البعث كالتابع لا انه الاصل جيء هنا بغير العطف في قوله تعالى فقال وكذا في المؤمنون وفي هود
وصالح وشعيب هنا تعرفنا والاصل الفاء انما حذفت تخفيفا وتوسعا اكتفاء بالربط المعنوي وكانت
اللواتي بعدها بالحذف اولى واما في هود فيقدر قبل قوله تعالى اني لكم فقال بالفاء على الاصل وجاء هنا
ما لكم من اله غيره فلم يعطف هذه الجملة المنفية بفاء ولا غيرها لانها مبينة ومنبهة على اختصاص الله تعالى
بالعبادة ورفض ما سواه فكانت في غاية الاتصال فقال يا قوم اعبدوا الله **فصل** قال ابن العربي
ومن قال ان ادريس كان قبل نوح عليهما السلام فقد وهم يدل له حديث الاسراء الصحيح حين لقي النبي صلى
الله عليه وسلم ادم وادريس فقال له ادم مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح وقال له ادريس
مرحبا بالنبي الصالح دل على انه يجتمع معه في نوح قال القاضي
عياض جواب الاباء ههنا كنوح وابراهيم وادم مرحبا بالابن الصالح وقال ادريس مرحبا بالاخ الصالح
كما ذكر عن موسى وعيسى ويوسف وهود ممن ليس باب النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق **فصل**
قال القرطبي ذكر النقاش عن سليمان بن ادم عن الترمذي ان العرب وفارس والروم واهل الشام
واليمن من ولد سام بن نوح والهند والسند والزنج والحبشة والزط والنوبة وكل جلد اسود
من ولد حام والترك والبربر ووراء النهر والصين وياجوج وماجوج والصقالبة من ولد يافث
ابن نوح والخلق كلهم ذرية نوح عليه الصلاة والسلام **قوله تعالى** فقال يا قوم ما لكم من
اله غيره قال الكسائي بخفض الراء في جميع القران والباقون برفعها وقرا عيسى بن عمر بنصبها فالجر
على النعت او البدل من موضع اله لان من مزيدة فيه وموضعه رفع اما بالابتداء واما بالفاعلية ومنع
مكي في وجه الجواز ان يكون بدلا من اله على اللفظ قال كما لا يجوز دخول من لو حذفت البدل منه لانها
لا تدخل في الايجاب وهذا الكلام متهافت والنصب على الاستثناء وحكم غير حكم الاسم الواقع بعد الا وفي
اله اذا جعلته مبتدا ثلاثة في الخبر وجهان اظهرها انه لكم والثاني انه محذوف اي ما لكم من اله في
الوجود وفي لكم لغا لم غير الله ويكون على هذا تخصيص وتبيين **فصل** قال الواحدي في الكلام
حذف وهو خبر ما لانك اذا جعلت غيره صفة لقوله اله لم يبق لهذا النفي خبر والكلام لا يستقل بالصفة
والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت ما لم تذكر خبره لا يفيد ويكون التقدير ما لكم من اله غيره
في الوجود قال ابن الخطيب اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير
لا اله في الوجود الا الله ولا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة فيقول لم لا يجوز دخل

حرف

لا يمكن لان الحقايق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا اله سواه معنى ارتفاع صفة الماهية صح

حرف على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية ويكون المعنى انه لا يحق لحقيقة الالهية الا في حق الله تعالى
واذا حملنا الكلام على هذا استغنينا عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية وانما
الممكن ان يقال ان تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة وحينئذ يجب اضمار الخبر فنقول هذا الكلام
بناء على ان الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع
ارتفاع الوجود ايضا فان امكن ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع ساير الماهيات
فصل دل ظاهر الاية الكريمة على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لان قوله تعالى اعبدوا الله ما
لكم من اله غيره اثبات ونفي فيجب ان يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله
ما لكم من معبود غيره حتى يتطابق النفي والاثبات ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب
كون الاصنام الهة وان لا يكون الاله الها في الازل لانه في الازل غير معبود . فوجب حمل لفظ الاله
على انه المستحق للعبادة **قوله تعالى** اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم اختلف في معنى قوله
اني اخاف عليكم هل هو اليقين او الخوف بمعنى الظن فقيل المراد الجزم واليقين لانه كان جازما ان العذاب
ينزل بهم اما في الدنيا واما في الاخرة ان لم يقبلوا الدعوة وقيل بل المراد منه الشك لوجوه احدها انما قال
اني اخاف عليكم لانه جوز ان يؤمنوا وان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب
فلهذا قال اخاف عليكم . وثانيها ان حصول العذاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف الا بالسمع فلعل
الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسالة فلا جرم جوز ان الله تعالى هل يعاقبهم ام لا . وثالثها يحتمل ان يكون
من الخوف الحذر كقوله تعالى في الملائكة يخافون ربهم اي يحاذرون المعاصي خوفا من العقاب ورابعها
انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب اما عذاب يوم القيمة
واما عذاب الطوفان فان قيل انه تعالى حكى عن نوح عليه الصلاة والسلام في هذه الاية الشريفة
انه امرهم بثلاثة اشياء الاول امرهم بعبادة الله تعالى والمقصود منه اثبات التكليف . والثاني انه
حكم ان لا اله غير الله والمقصود منه الاقرار بالتوحيد ثم قال عقبيه اني اخاف عليكم يوم عظيم
وهذا هو الدعوى الثالثة وعلى التقدير فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله تعالى ولم يذكر على صحة واحد
منها دليلا ولا حجة فان كان امرهم بالاقرار على سبيل التقليد فهذا باطل لان الله تعالى ملا القران من ذم
التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان كان قد امرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل
فهذا غير مذكور قلنا الجواب ان الله تعالى ذكر في اول السورة دلايل التوحيد والنبوة وصحة المعاد
وذلك تنبيه منه تعالى على ان احدا من الانبيا عليهم الصلاة والسلام لا يدعو الى هذه الاصول الا بذكر
الحجة والدليل اقصى ما في الباب انه حكى عن نوح عليه الصلاة والسلام ذكر تلك الدلايل لما كانت معلومة
قوله تعالى قال الملا قال ابن عطية وقرا ابن عامر الملوا وهي كذلك في مصاحف الشام وهذه القراة
ليست مشهورة عنه قال المفسرون رحمهم الله الملا الكبرا والسادات الذين جعلوا انفسهم اضدادا
الانبيا ويدل على ذلك قوله من قومه لان من تقتضي التبعيض وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة
لاجلها استحقوا هذا الوصف بان يكونوا هم الذين يملؤون صدور المجالس وتملى القلوب من هيبتهم
ويملى الابصار من رويتهم وذلك لا يحصل الا في الرؤسا **قوله تعالى** انا لنراك يجوز ان تكون الرؤية
قلبية فيتعدى لاثنين . ثانيهما في ضلال وان تكون بصرية وليس بظاهر فالجار حال وجعل الضلال ظرفا
له مبالغة في وصفهم له بذلك وزادوا في المبالغة بان اكدوا ذلك بان صدر الجملة بان وفي خبرها
اللام والضلال والضلالة العدول عن الحق فان قيل قولهم انا لنراك في ضلال جوابه ان يقال ليس بي ضلال
فلم اجاب بقوله ليس بي ضلالة واجيب عن ان يحيط به الضلال فكان المعنى ليس بي نوع من انواع الضلال
البتة فكان هذا ابلغ في عموم السلب فلو قال لست ضالا لم يرد هذا المعنى واعلم ان القوم ما نسبوا نوحا
في ادعا الرسالة الى الضلال لامور احدها انهم استبعدوا ان يكون لله رسولا الى خلقه لاعتقادهم ان
المقصود من الارسال التكليف والتكليف لا منفعة فيه للعابد لانه في الحال مضرة وما يوحي فيه من الثواب
والعقاب فالله تعالى قادر على تحصيله بغير واسطة تكليف فيكون التكليف عبثا والله منزه عن العبث
وثانيها انهم وان جوزوا التكليف الا انهم قالوا ما علمنا حسنه بالعقل فعلناه وما علمنا قبحه تركناه وما لم
نعلم حسنه ولا قبحه فان اضطررنا اليه فعلناه وان لم نضطر اليه تركناه حذرا من خطر العقاب
فالله تعالى منزه عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به واذا كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى بعثة رسول
اخر . وثالثها انه بتقدير انه لا بد من الرسول فارسال الملايكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم للحمل وبعدهم

عن الكذب أعظم ورابعها ان بتقدير ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا ان الفقير الذي ليس له
اتباع ولا رياسه لا يليق به منصب الرياسة ولعلهم اعتقدوا ان ادعا نوح الرسالة من باب الجنون وتخيلات
الشيطان فلهذه الاسباب حكموا على نوح بالضلال وقد اجابهم نوح عليه السلام ببقية الاية على ما ياتي في ابنائها
ثم انه عليه السلام لما نفى العيب عن نفسه وصف نفسه باشرف الصفات وهو قوله ولكني رسول من رب
العالمين لكن هنا احسن مجيا لانها بين نقيضين لان الانسان لا يخلوا من احد شيين ضلال او هدى والرسالة
لا تجامعها مع الضلال ومن لابتدا الغاية المجازية **قوله تعالى** ابلغكم يجوز ان تكون
جملة مستانفة اتى بها لكونه رسولا ويجوز ان تكون صفة لرسول لكنه راعى الضمير السابق الذي للمتكلم
فقال ابلغكم ولو راعى الاسم الظاهر بعده بلغكم والاستعمالان جايزان في اسم ظاهر سبقه ضمير حاضر
من متكلم او مخاطب فيجوز لك فيه وجهان مراعاة الضمير السابق وهو الاكثر ومراعاة الاسم الظاهر
فتقول انا الرجل افعل كذا مراعاة لانا وان شيت انا رجل يفعل كذا مراعاة لرجل ومثله انت رجل تفعل
ويفعل بالخطاب والغيبة وقرا ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف والباقون بالتشديد وهذا الخلاف جار في
الموضعين وفي الاحقاف والتضعيف والهمزة للتعدية كانزل ونزل وجمع رسالة باعتبار انواعها
من امر ونهي ووعظ وزجر وانذار واعذار وقد جاء الماضي على افعل في قوله فان تولوا فقد ابلغتكم فهذا
شاهد لقراة ابي عمرو وجا على فعل في قوله فما بلغت رسالته فهذا شاهد لقراة ابي عمرو وجا على فعل
في قوله فما بلغت رسالته فهذا شاهد لقراة الجماعة واعلم انه ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو ان تبليغ
الرسالة وتقرير النصيحة والفرق بينهما ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله واوامره
ونواهيه واما النصيحة فهي ترغيبهم في الطاعة وتحذيرهم عن المعاصي **قوله تعالى** وانصح لكم قال
الفرا العرب لا تكاد تقول نصحتك انما يقولون نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة

نصحت بني عوف فلم يتقبلوا ... نصحي وسولي ولم تنجح لديهم رسائلي

قال وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه والمعنى اني ابلغ تكاليف الله ثم
ارشدكم الى الاصوب والاصلح وادعوكم الى ما دعاني واحب لكم ما احب لنفسي **قوله تعالى** واعلم من الله
ما لا تعلمون قيل اعلم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان وقيل اعلم انه يعاقبكم في الاخرة عذابا شديدا
خارجا عما تتصوره عقولكم وقيل اعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون والمقصود من ذكر هذا
الكلام حمل القوم على ان يرجعوا اليه في تلك العلوم **واعلم** ان نوحا عليه الصلاة والسلام ازال التعجب وقال انه
خالق الخلق فله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشيا وينهاهم عن بعضها ولا يجوز ان يخاطبهم
بتلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك ينتهي الى حد الالجا وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك الرسول
من الملايكة لما تقدم في الانعام في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فلم يبق الا ايصال التكاليف
الى الخلق بواسطة انسان يبلغهم وينذرهم ويحذرهم وهذا جواب شبهتهم **قوله تعالى** اوعجبتم الف
استفهام دخلت على واو العطف وقد تقدم الخلاف في هذه الهمزة السابقة على الواو وقدر الزمخشري
على قاعدته معطوفا عليه محذوفا تقديره اكذبتم وعجبتم ان جاكم اي من ان جاكم فلما حذف الحرف
جرى الخلاف المشهور ومن ربكم صفة لذكر وعلى رجل قال ابن قتيبة قال الفرا يجوز ان يكون على حذف
مضاف اي على لسان رجل وقيل على بمعنى مع اي مع رجل فلا حذف وقيل لا حاجة الى الحذف ولا الى
تضمين حرف لان المعنى انزل اليكم ذكر على رجل وهذا اولى لان التضمين في الافعال احسن منه في الحروف
لقوتها وضعف الحروف **فصل** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الذكر الموعظة وقال الحسن انه
الوحي الذي جاءهم به وقيل بالذكر المعجز وقيل بيان على رجل منكم تعرفون نسبه فهو منكم نسبا لينذركم
اي لاجله ينذركم عذاب الله ولتتقوا اي لكي تتقوا ولعلكم ترحمون اي لكي ترحموا **فصل** قال
الجبائي والكعبي والقاضي دلت هذه الاية على انه تعالى اراد من بعثة الرسول اليهم التقوى والفوز بالرحمة
وذلك يبطل قول من قال انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لاجل العذاب والنار والجواب
بان نقول ان لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم وجب القطع
بانه تعالى اراد الكفر وذلك يبطل مذهبهم **قوله تعالى** اي في ادعا النبوة والرسالة فانجيناه من الطوفان
وانجينا من كان معه من المومنين في الفلك اي في السفينة واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة في ذلك
تعالى انهم قوم عمين **قوله تعالى** في الفلك يجوز ان يتعلق بانجيناه اي انجيناه في الفلك
اي ويجوز ان يكون في حينئذ سببية اي بسبب الفلك كقوله صلى الله عليه وسلم ان امراة دخلت النار في هرة

ويجوز

ويجوز ان يتعلق في الفلك بما تعلق به الظرف الواقع صلة اي الذين استقروا في الفلك معه وعمين جمع عم وقد تقدم الكلام على
هذه المادة وقيل هنا اذا كان اعمى البصيرة قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة
والمعاد قال اهل اللغة اعمى البصيرة غير عارف بامور واعمى في البصر قال زهير

واعلم علم اليوم والامس قبله ... ولكنني عن علم ما في غد عم

قاله الليث وقيل عم واعمى بمعنى كخضر واخضر وقال بعضهم عم فيه دلالة على ثبوت الصفة واستقرارها
كفرح وضيق ولو اريد الحدوث لقيل عام كما تقول فارح وضايق وقال الزمخشري قري قوما عامين **قوله
تعالى** والى عاد اخاهم هودا القصة **قوله تعالى** اخاهم نصب بارسلنا وفيها وجوه الاول كانه قيل لقد ارسلنا
نوحا وارسلنا الى عاد اخاهم وكذلك ما ياتي من قوله تعالى والى ثمود اخاهم والى مدين اخاهم شعيبا ولوطا
ويكون هودا بعد اخاهم بدلا او عطفا واجاز مكي ان يكون النصب باضمار اذكر وليس بشي لان المعنى على ما
ذكرنا مع عدم الاحتياج اليه وعاد اسم للحي ولذلك صرفه للقبيلة ولذلك منعه قال

لو شهد عاد في زمن عاد ... لابتزها مبارك الجلاد

وعاد في الاصل اسم الرجل الكبير وهو عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح فسميت به القبيلة او الحي
وقيل عاد بن ارم بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح وهود بن عبد الله بن رباح بن الجارود بن عاد
بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وهي عاد الاولى وكذلك ما اشبهه من نحو ثمود ان جعلته اسما لمذكر
صرفته وان جعلته اسما لمونث منعته وقد بوب له سيبويه بابا واما هود فاشتهر في السنة النحاة انه عربي
وفيه نظر لان الظاهر من كلام سيبويه لما عده مع نوح ولوط انه اعجمي لان ابا البركات النسابة الشريف حكى ان
اهل اليمن تزعم ان يعرب بن قحطان بن هود هو اول من تكلم بالعربية وسميت به العرب عربا وعلى هذا يكون
هود اعجميا وانما صرف لما ذكر في اخوته نوح ولوط وهود اسمه عابر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح
فصل اتفقوا على ان هودا عليه الصلاة والسلام ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل كان هناك
قرابة قريبة ام لا قال الكلبي كان واحدا منهم وقال اخرون كان من غيرهم وذكروا في تفسير هذه الاخوة
وجهين الاول قال الزجاج كان من بني ادم من جنسهم لا من الملايكة ويكفي هذا القدر في تسمية الاخوة
والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم ليكون الفهم والانس بكلامه وافعاله اكمل ولم يبعث اليهم من
غير جنسهم مثل ملك او جني قال ابن اسحق وكان من اوسطهم نسبا وافضلهم حسبا روي ان عادا
كانت ثلاث عشرة قبيلة ينزلون الرمال وكانوا اهل بساتين وزروع وعمارة وكانت بلادهم اخصب البلاد
فسخط الله عليهم فجعلها مفاوز لاجل عبادتهم الاصنام ولحق هود عليه السلام حين اهلك قومه بمن امن
معه بمكة المشرفة فلم يزالوا بها حتى ماتوا الثاني اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم
اخا القوم ومنه قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها وقال عليه السلام ان اخا
صدا قد اذن يريد صاحبهم **فصل** اعلم ان عادا قوم باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق والاحقاف
الرمل الذي بين عمان الى حضرموت **واعلم** ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة في قصة نوح
عليه السلام الا في اشيا الاول ان في قصة نوح فقال يا قوم وهنا قال يا قوم قال زهير فالفرق
ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يوخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود فلم
يبلغ الا هذا الحد فلما جاء بفا التعقيب في كلام نوح عليه السلام دون كلام هود عليه السلام وقال
الزمخشري فان قلت لم حذف العاطف من قوله قال ولم يقل فقال كما في قصة نوح قلت هو على تقدير
سوال سائل قال فما قال لهم هود فقيل له قال يا قوم الثاني في قصة نوح عليه السلام ما لكم من اله غيره
اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وهنا قال افلا تتقون والفرق بينهما ان قبل نوح عليه السلام لم يظهر
في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي الطوفان فلا جرم اخبر نوح عن تلك الواقعة فقال اني اخاف
عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود عليه السلام فقد سبقتها واقعة نوح وكان عهد الناس بتلك
قريبا فلا جرم قال افلا تتقون اي تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه انزل بهم ذلك
العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان ذلك اشارة الى التخويف بتلك الواقعة الثالث قال في قصة
نوح عليه السلام قال الملا الذين كفروا فوصف الملا بالكفر ولم يوصفوا في قصة هود والفرق انه كان في
اشراف قوم هود من امن به منهم مرثد بن سعد بن اسلم وكان يكتم ايمانه بخلاف قوم نوح فانه لم يومن منهم
احد قاله الزمخشري وغيره وفيه نظر لقوله تعالى لن يومن من قومك الا من قد امن وقال تعالى وما امن
معه الا قليل ويحتمل ان يجاب بان حال مخاطبة نوح عليه السلام لقومه لن يومن منهم احد بعد ثم امنوا بخلاف

قصة هود عليه السلام فانه حال خطابهم كان فيهم ويحتمل ان يكون صفة لمجرد الذم من غير تمييز بها. الرابع حكى
عن قوم نوح عليه السلام قولهم انا لنراك في ضلال مبين وحكى عن قوم هود عليه السلام انا لنراك في سفاهة
وانا لنظنك من الكاذبين والفرق ان نوحا عليه السلام خوف الكفار بالطوفان العام وكان مشتغلا باعداد
السفينة فلذلك قالوا انا لنراك في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة
ليس فيها قطرة من الما ولم يظهر من العلامات شي يدل على ظهور الما واما هود عليه الصلاة والسلام فلم
يذكر الا تزييف عبادة الاوثان ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل فلما سفههم
قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة قال
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في سفاهة اي تدعوا الى دين لا نعرفه وقيل في حمق وقلة عقل وجهالة
وانا لنظنك من الكاذبين اختلفوا في هذا الظن فقيل المراد القطع والجزم كقوله تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم وهو كثير وقال الحسن والزجاج كان ظنا لا يقينا كفروا به ظانين وهذا يدل على ان
الشك والتجويز في اصول الدين يوجب الكفر. الخامس قال نوح عليه السلام ابلغكم رسالات ربي وانصح
لكم وقال هود عليه السلام وانا لكم ناصح امين فاتى نوح عليه السلام بصيغة الفعل وهود عليه
السلام اتى بصيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليه السلام لم
يقل ذلك وانما زاد كونه امينا والفرق بينهما ان الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الاعجاز
ان صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة واما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات والاستمرار
على ذلك واذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا مبالغين في السفاهة على نوح عليه السلام ثم انه في اليوم
الثاني كان يعود اليهم ويدعوهم الى الله كما ذكر الله تعالى عنه في قوله رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا
فلما كانت عادته عليه السلام العود الى تجديد الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة
الفعل فقال وانصح لكم واما قول هود عليه السلام وانا لكم ناصح امين فانه يدل على كونه امينا في تلك
النصيحة وليس فيها اعلام بانه سيعود اليها حالا فحالا ويوما فيوما واما قول نوح عليه السلام واعلم من
الله ما لا تعلمون وهود وصف نفسه بكونه امينا فالفرق ان نوحا عليه السلام لم يبعد انه كان يعلم
من اسرار حكم الله ما لم يصل اليه هود فلهذا امسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على وصف
نفسه بالامانة ومقصوده منه امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين. وثانيها
ان هذه الرسالة والتبليغ عن الله على الامانة فوصف نفسه بالامانة تقريرا للرسالة والنبوة. وثالثها
كانه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى امينا فيكم وما وجدتم مني غدرا ولا كذبا واعترفتم لي بكوني امينا
فكيف تنسبوني الان الى الكذب هو الثقة فعيل من امن يامن امنا فهو امن وامين بمعنى واحد
واعلم ان القوم لما قالوا له انا لنراك في سفاهة لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلهم بالحلم ولم يزد
على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى كما قال واذا مروا باللغو مروا كراما
وقوله ولكني رسول من رب العالمين مدح لنفسه باعظم صفات المدح وانما فعل ذلك لانه كان يجب
عليه اعلام القوم بذلك وذلك يدل على ان مدح الانسان لنفسه في موضع الضرورة جائز. السادس
قال نوح عليه السلام اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم الى قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود
حذف قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والفرق انه لما ظهر في قصة نوح عليه السلام ان فائدة الانذار
هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن لاعادته في هذه القصة حاجة قوله تعالى اذ جعلكم
فيه وجهان. احدهما انه ظرف منصوب بما تضمنه الالاء من معنى الفعل كانه قيل واذكروا نعم الله عليكم
في هذا الوقت ومفعول اذكروا محذوف لدلالة قوله بعد ذلك فاذكروا الاء الله ولان قوله اذ جعلكم
خلفا وزادكم كذا هو نفس الالاء وهذا ظاهر قوله وقال الزمخشري اذ مفعول اذكروا اي اذكروا
هذا الوقت المشتمل على هذه النعم الجسيمة وتقدم الكلام في الخلفا والخلايف والخليف قوله
تعالى في الخلق يحتمل ان يراد به المصدر بمعنى في امتدادا قامتكم وحسن صوركم وعظم
اجسامكم ويحتمل ان يراد به معنى المفعول به اي في المخلوقين بمعنى زادكم في الناس مثلكم بسطة عليهم
فانه لم يكن في زمانهم مثلهم في عظم الاجرام قال الكلبي والسدي كانت قامة الطويل منهم مائة ذراع
وقامة القصير ستون ذراعا وتقدم الكلام على بسطه في البقرة قوله تعالى فاذكروا الاء الله
اي نعمه وهو جمع مفرده الى بكسر الهمزة وسكون اللام كحمل واحمال والى بضم الهمزة وسكون اللام
كقفل واقفال والى بكسر الهمزة وفتح اللام كضلع واضلاع وعنب واعناب والى بفتحهما كقفا واقفا

قال الاعشى

قال الاعشى: ابيض لا يرهب الهزال ولا * يقطع رحما ولا يخون الى * ينشد بكسر الهمزة وهو المشهور
وبفتحها ومثلها الانا جمع انى اوانى اوانى وقال الاخفش الانو والانا الاوقات لقوله ومن اناء
الليل وسياتي قوله لعلكم تفلحون ولا بد ههنا من اضمار لان الصلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل
بمجرد التذكر بل لا بد من العمل والتقدير فاذكروا الاء الله واعملوا عملا يليق بذلك الانعام لعلكم
تفلحون قوله تعالى لنعبد متعلق بالمجي الذي انكروه عليه واعلم ان هودا عليه السلام لما دعاهم الى
التوحيد وترك عبادة الاصنام بالدليل القاطع وهو انه بين ان نعم الله عليهم كثيرة والاصنام
لا نعمة لها لانها جمادات والجماد لا قدرة له على شي اصلا لم يكن للقوم جواب عن هذه الحجة الا التمسك
بالتقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا فانكروا عليه امره لهم بالتوحيد وترك
التقليد للاباء وطلبوا منه وقوع العذاب المشار اليه بقوله افلا تتقون وذلك انهم نسبوه الى الكذب وظنوا
ان الوعيد لا يتاخر ثم قالوا فاتنا بما تعدنا وذلك لان قوله اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون مشعر
بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا قالوا فاتنا بما تعدنا قوله تعالى ان كنت من الصادقين جوابه
محذوف او متقدم وهو فاتنا به واعلم ان القوم كانوا يعتقدون كذبه لقولهم وانا لنظنك من الكاذبين
فلهذا قالوا فاتنا به ان كنت من الصادقين وانما قالوا ذلك لظنهم ان الوعيد لا يجوز ان يتاخر فعند ذلك
قال هود عليه السلام قد وقع عليكم اي وجب عليكم فصل القاضي تفسير هذه الاية قولنا ظاهر
لان بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الارادة واعلم ان هذا باطل لان في الاية وجوها من التاويل احدها
انه تعالى اخبر في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث الاعلام في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم
فلما حدث الاعلام في ذلك الوقت قد وقع عليكم من ربكم رجس. وثانيها انه جعل المتوقع الذي لا بد
من نزوله بمنزلة الواقع كقوله اتى امر الله. وثالثها ان يحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى ارادة
ايقاع العذاب عليكم حصل من الازل من ربكم اما متعلق بوقع ومن لابتداء الغاية مجازا واما ان يتعلق بمحذوف
لانها حال من اذ كانت في الاصل صفة لرجس والرجس العذاب لان المراد من الغضب العذاب فلو حملنا الرجس
عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد التطهير قال تعالى ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والمراد التطهير عن العقايد الباطلة واذا ثبت هذا فالمراد بالرجس انه تعالى خصهم بالعقايد المذمومة
فيكون المعنى انه تعالى زادهم كفرا ثم خصهم بمزيد الغضب قوله تعالى اتجادلونني استفهام على سبيل
الانكار في اسما وذلك انهم كانوا يسمون الاصنام بالالهة مع ان معنى الالهة فيها معدوم وسموا اخر
منها باللات وليس له من الالهية شي قوله تعالى سميتموها صفة لاسما وكذلك الجملة من قوله ما نزل
الله بها من سلطان مفعول يدل على خلو مذاهبهم عن الحجة ومن سلطان مفعول نزل ومن مزيدة ثم انه عليه
السلام ذكر لهم وعيدا مجردا فقال فانتظروا ما يحصل لكم من عبادة الاصنام اني معكم من
المنتظرين فقوله من المنتظرين خبر اني ومعكم فيه ما تقدم في قوله اني لكما لمن الناصحين ويجوز وهو
ضعيف ان يكون معكم هو الخبر ومن المنتظرين حال والتقدير اني مصاحبكم حال كوني من المنتظرين
النصر والفرج من الله تعالى وليس بذاك لان المقصود بالكلام هو الانتظار لمقابلة قوله فانتظروا فلا
يجعل فضلة قوله تعالى فانجيناه والذين معه برحمة منا لانهم استحقوا الرحمة بسبب ايمانهم
وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا اي استاصلناهم واهلكناهم عن اخرهم وما كانوا مومنين فصل
لما اخبر عنهم بانهم كانوا مكذبين وعلم الله منهم انهم لو بقوا لم يومنوا ايضا فلو علم انهم سيومنون لابقاهم
قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا القصة ثمود اسم رجل وهو ثمود بن عاد بن ارم بن سام بن نوح
وهو اخو جديس فثمود وجديس اخوان ثم سميت به هذه القبيلة قال ابو عمرو بن العلا سميت ثمود لقلة
مايها والثمد الما القليل. قال النابغة. احكم كحكم فتاة الحي اذ نظرت الى حمام سراع وارد الثمد.
كانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام الى وادي القرى والاكثر منعه الصرف اعتبارا بما ذكرناه اولا ومن
جعله اسما للحي صرفه وهي قراءة الاعمش ويحيى بن وثاب في جميع القران وقد ورد القران بهما صريحا
قال تعالى الا ان ثمودا كفروا ربهم الا بعدا لثمود وسياتي الخلاف بين القرا السبعة في سورة هود
وغيرها وصالح اسم عربي وهو صالح بن اسف بن ماسح بن ارم بن حاذر بن ثمود قال يا قوم اعبدوا
الله ما لكم من اله غيره امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكر عمن قبله من الانبيا قوله
تعالى قد جاءتكم بينة قد ذكر ابلا هذه اللفظة العوامل فهي جارية مجرى الابطح والابرق في عدم
ذكر موصوفها وقوله من ربكم يحتمل ان يتعلق بمحذوف لانها صفة لبينة ولا بد من حذف مضاف اي من

بينات ربهم لينصادق الموصوف وصفته وهذا يدل على ان زكانتي كان يذكر الدلايل على صحة التوحيد ولم يكتف
بالتقليد والا كان ذكر البينة وهي الحجة ههنا لغوا قوله تعالى هذه ناقة الله لكم اية اضاف الناقة
اليه على سبيل التفضيل كقولك بيت الله وروح الله لانها لم تتوالد بل جعل وناقة بل خرجت من حجر واية
نصب على الحال لانها بمعنى العلامة والعامل فيها اما معنى الاشارة كانه قال انبهكم عليها او
اشير اليها في هذه الحال ويجوز ان يكون العامل مضمرا تقديره انظروا اليها في هذه الحال والجملة لها
لانها كالجواب لسوال مقدر كانهم قالوا اين ايتك فقال هذه ناقة الله وقوله لكم اي اعني لكم به
وخصوا بذلك لانهم هم السايلوها او المنتفعون بها من بين ساير الناس لو اطاعوا ويحتمل ان تكون
هذه ناقة الله مفسرة لقوله بينة لان جملة من مفرد البينه يستدعي شيا يتبين به الدعوى ويكون
الجملة في محل رفع على البدل وجاز ابدال جملة من مفرد لانها في قوته اختلفوا في وجه كون الناقة اية
فقال بعضهم كانت اية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي ان صح هذا فهو معجز من
جهات احدها خروجها من الجبل * والثانية كونها لا من ذكر وانثى * والثالثة كمال خلقها من غير تدرج
وقيل انما كانت اية لانهم كانوا في شرب يحلبونها القدر الذي يقوم لهم مقام الما في يوم شربهم وقال
الحسن بالعكس من ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط * وقيل وجه كونها اية ان يوم مجيها الى الما
كان جميع الحيوانات يمتنع من الورود على الما وفي يوم امتناعها ترد جميع الحيوانات واعلم ان القران
قد دل على انها اية ولكن من اي الوجوه فليس في القران ذكره فصل تلك الناقة كانت
اية لكل احد فلم خص اوليك القوم بها بقوله لكم اية فالجواب من وجهين الاول انهم عاينوها وغيرهم
اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينه * الثاني لعله سبقتها معجزات الا ان القوم التمسوا من صالح هذه
المعجزة بعينها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله لهم فلهذا احسن هذا التخصيص فذروها تاكل اي العشب
في ارض الله اي ناقة الله والارض الظاهر تعلقه بتاكل وقيل يجوز تعلقه بقوله فذروها وعلى هذا فتكون
المسالة من التنازع واعمال الثاني ولو اعمل الاول لاضمر في الثاني فقال تاكل فيها في ارض الله والجزم
تاكل جوابا للامر وقد تقدم الخلاف في جازمه هل هو نفس الجملة الطلبية او اداه مقدرة وقرا
ابو جعفر تاكل في ارض الله برفع الله على انه حال وهو نظير فهب لي من لدنك وليا يرثني رفعا وجزما
قوله تعالى ولا تمسوها بسوء الظاهر ان البا للتعدية اي لا توقعوا عليها سوا ولا تلصقوه بها
ويجوز ان تكون للمصاحبة اي لا تمسوها حال مصاحبتكم للسوء قوله تعالى فياخذكم نصب على
الجواب النهي اي لا تجمعوا بين المس بالسوء وبين اخذ العذاب اياكم وهو وان لم يكن اخذ العذاب لهم
من صنيعهم الا انهم تعاطوا اسبابه قال عليه السلام لعلي بن ابي طالب اشقى الاولين عاقر
ناقة صالح واشقى الاخرين قاتلك قوله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد قيل لما اهلك
الله تعالى عادا عمرت ثمود بلادها وخلفوهم في الارض وعمروا اعمارا طويلة قوله تعالى وبواكم في الارض
بواه انزله منزلا والمباة المنزل وتقدمت هذه المادة في ال عمران وهو متعدي لاثنين فالثاني محذوف
اي بواكم منازل وفي الارض متعلق بالفعل وذكرت ليبنى عليها ما ياتي بعده من قوله تتخذون
قوله تعالى تتخذون يجوز ان تكون التعدية لواحد فيكون من سهولها متعلقا بالاتخاذ ويجوز
على انه حال من قصورا اذ هو في الاصل صفة لها لو تاخر بمعنى ان مادة القصور من سهل الارض كالطين
واللبن والاجر كقوله واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم اي مادته من الحلي وقيل من بمعنى في وفي
التفسير انهم كانوا يسكنون في القصور صيفا وفي الجبال شتا وان تكون التعدية لاثنين ثانيهما
من سهلها من الارض ما يلان ويسهل الانتفاع به ضد الحزن والسهولة اللين قوله تعالى قصورا
جمع قصر وهو البيت المنيف سمي بذلك لقصور الناس عن الارتقا اليه او لان عامة الناس يقصرون عن
بناء مثله بخلاف خواصهم او لانه يقتصر به على بقعة من الارض بخلاف بيوت الشعر والعمد فانها لا تقتصر
بها على بقعة مخصوصة لارتحال اهلها او لانه يقصر من فيه اي يحبسه ومنه حور مقصورات في الخيام
قوله تعالى وتنحتون الجبال بيوتا يجوز ان يكون نصب الجبال على اسقاط الخافض اي من الجبال
كقوله واختار موسى قومه فتكون بيوتا مفعوله ويجوز ان يضمن تنحتون معنى ما يتعدى لاثنين اي
وتتخذون الجبال بيوتا بالنحت وتصيرونها او برهذه القصة فلما وذلك لان الجبل لا يكون بيتا في حال
النحت ولا الثوب ولا جبة وتمها في حال الخياطة والبراي مقدرا له لذلك وبيوتا وان لم تكن
مشتقة فانها في معناه اي مسكونة وقرا الحسن تنحتون بفتح الحا وزاد الزمخشري انه قرى تنحاتون باشباع

الفتحة

الفتحة وانشد * نعاج مردفين اسلحوه * وقرى يحيى بن مصرف وابو مالك بالتا من اسفل على الالتفات
الا ان ابا مالك فتح الحا كقراة الحسن فصل النحت في شي صلب كالحجر والخشب قال الشاعر
اما النهار ففي قيد وسلسلة * والليل في بطن منحوت من الساج
قال القرطبي استدل لهذه الاية من اجاز البنا الناكل للقصور ونحوها وبقوله تعالى قل من حرم زينة الله
على عباده ان يرى اثر النعمة عليه ومن اثار النعمة البنا الحسن والثياب الحسنة الا ترى انه اذا اشترى جارية
بمال عظيم فانه يجوز ويكفيه دون ذلك وكذلك البنا وكرهه الحسن وغيره لقوله عليه السلام اذا
اراد الله بعبد سوا اهلك ماله في الطين واللبن وقال عليه السلام من بنى فوق ما يكفيه جاء به يوم القيامة
يحمله على عنقه قوله تعالى فاذكروا الا الله ولا تعثوا في الارض مفسدين العثى اشد الفساد يقال عثى يعثي
حرف المضارعة وقد تقدم ان ذلك لغه ومفسدين حال موكده اذ معناها مفهوم من عاملها وفي الارض
متعلق بالفعل قبله ومفسدين قوله تعالى قال الملأ قرا ابن عامر وحده وقال بواو عطف نسقا
لهذه الجملة على ما قبلها وموافقة لمصاحف الشام فانها مرسومة فيها والباقون بحذفها اما اكتفا بالربط
المعنوي واما لانه جواب لسوال مقدر كما تقدم ورسموا فقد لمصاحفهم وهذا كما تقدم في قوله ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
هو الذي حذف الواو هناك للذين استضعفوا السين في استكبروا واستضعفوا يجوز ان تكون على بابهما
من الطلب اي طلبوا اولئك الكبر من انفسهم ومن المومنين الضعف ويجوز ان يكون للعلة استفعل بمعنى
فعل كعجب واستعجب واللام في للذين استضعفوا للتبليغ ويضعف ان تكون للعلة والمراد بالذين استكبروا
الروسا وبالذين استضعفوا المساكين قوله تعالى لمن امن منهم بدل من الذين استضعفوا باعادة
العامل وفيه وجهان * احدهما انه بدل كل من كل ان عاد الضمير في منهم على قومه ويكون المستضعفون
مومنين فقط كانه قيل قال المستكبرون للمومنين من قوم صالح والثاني انه بدل بعض من كل ان عاد الضمير
على المستضعفين ويكون المستضعفون ضربين مومنين وكافرين كانه قيل قال المستكبرون للمومنين
من الضعفا دون الكافرين من الضعفا وقوله اتعلمون في محل نصب بالقول ومن ربه متعلق ومن لابتدا
الغاية مجازا ويجوز ان تكون صفة فتتعلق بمحذوف واعلم ان المشركين لما سالوا المستضعفين عن حال
صالح وما جاء به فاجاب المستضعفون بقولهم انا بما ارسل به صالح مومنون اي مصدقون فقال
المستكبرون بل نحن كافرون بما امنتم به اي بالذي جا به صالح قوله تعالى بما ارسل به متعلق به
مومنون قدم للاختصاص او للاهتمام وللفاصلة موصوله ولا يجوز هنا حذف العايد وان اتحد
الجار للموصول وعايده لاختلاف العامل في الجارين ولذلك قوله بالذي امنتم به كافرون قوله تعالى
فعقروا الناقة اصل العقر كشف العراقيب في الابل وهو ان يضرب قوايم البعير او الناقة وقال
ويوم عقرت للعذارى مطيتي * فيا عجبا من رحلها المتحمل
ثم اطلق على كل نحر عقر وان لم يكن فيه كشف عراقيب تسمية للشي بما يلابسه غالبا اطلاقا للسبب
على مسببه هذا قول الازهري وقال ابن قتيبة العقر القتل كيف كان عقرتها فهي
معقورة وقيل العقر الجرح وعليه قول امري القيس حيث يقول
وقد مال الغبيط بنا معا * عقرت بعيري يا امرا القيس فانزل
يريد جرحته بثقلك وتمايلك والعقر بالفتح والضم الاصل ومنه عقرته اي اصبته عقرة يعني اصله
كقولهم كبدته وراسته اي اصبت كبده وراسه وعقرت النخل قطعته من اصله والكلب العقور منه
والمراد عاقر وقد عقرت والعقر بالضم اخر الولد واخر بيضه يقال عقر البيض والعقار بالفتح
الملك من الابنية ومنه ما غزي قوم في عقر دارهم الا ذلوا وبعضهم خصه بالنخل والعقار والعقار
بالضم الخمر لانها كالعاقرة للعقل ورفع عقيرته اي صوته واصله ان رجلا عقر رجله فرفع صوته فاستعير
لكل صايح والعقر بالضم المهر واضاف العقر اليهم مع انه ما باشره الا بعضهم لانه كان برضاهم قوله
تعالى وعتوا العتو والعتى النبو اي الارتفاع اي الطاعة يقال منه عتا يعتو عتوا وعتيا
بقلب الواوين يائين والاحسن فيه اذا كان مصدرا تصحيح الواوين كقوله وعتوا عتوا كبيرا واذا كان جمعا
الاعلال نحو قوم عتي لان الجمع اثقل فناسبه الاعلال تخفيفا وقوله اشد على الرحمن عتيا يحتمل
للوجهين وقوله وقد بلغت من الكبر عتيا اي حالة متعذر هذا واتى فيها كقوله * ومن الغنا رايضة المهرم
وقيل العاتي الجاسي اي اليابس ويقال عثى يعثو بالثا المثلثة من مادة اخرى لانه يقال عثى يعثو عثيا
وعثى يعثوا عثوا فهو على الثا المثلثة هو الفساد فيحتمل ان يكونا اصلا وان يكون تا مقلوبا منه وبعضهم

يحمل العث الفساد المدرك حسا والعيث في الدرك حكما وقد تقدم طرف من هذا ومعنى الاية استكبروا عن امساك امر ربهم وكذبوا نبيهم **قوله تعالى** وقالوا يا صالح ايتنا يجوز لك على رواية من يسهل الهمزة وهو ورش والسوسي ان يقلب الهمزة واوا فيسقط بصورة يا صالح تنا في الاصل خاصة يبدل الهمزة بحركة ما قبلها وان كانت منفصلة من كلمة اخرى وقرا عاصم وعيسى بن عمر اوتنا بهمز واشباع ضم ولعله عاصم الجحدري لا ابن ابي النجود وهذه القراءة لا تتعدى عن الغلط لان همزة الوصل في هذا النحو مكسوره فمن اين جاءت ضمة الهمزة الا على التوهم **قوله تعالى** بما تعدنا العايد محذوف اي تعدناه ولا يجوز ان يقدر تعدنا متعد بالبا وان كان الاصل تعديته اليه بها لئلا يلزم حرف العايد المجرور بحرف من غير اتحاد متعلقهما لان بما متعلق بالاتيان وبه متعلق بالوعد قالوا ان كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين في كل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد **قوله تعالى** فاخذتهم الرجفه قال الفرا والزجاج هي الزلزلة الشديده ورجفت الارض ترجف رجفا رجيفا ورجيفا ورجفانا قال تعالى يوم ترجف الارض والجبال وقال الليث الرجفه الطامه التي يتزعزع لها الانسان ويضرب وقيل للبحر رجاف لاضطرابه وقيل اصله من رجف به البعير اذا حركه في سيره وكما له ترجف الشجر اذا ارخته الريح قال ابن ابي ربيعه

ولما رايت الحج قد حان وقته ٭ وظلت جمال الحي بالقوم ترجف

والارجاف ايقاع الرجفه وجمع الاراجيف بلا قبح الفتن وقوله ترجف الراجفه كقوله اذا زلزلت الارض زلزالها ومنه

تحن العظام الراجفات من البلى ٭ وليس لداء الركبتين طبيب

قوله تعالى فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم كما يقال دار الحرب ودار البزازين ومنه اللصوق بالارض ومنه رجل جثمه وجثامه كناية عن النووم الكسلان وجثمان الانسان شخصه قاعدا وقال ابو عبيد جثم للناس كالبروك للابل وانشد لجرير

عرفت النساء وعرفت منها ٭ مطايا الغدر كالرجل الجثوم

قال الكرماني حيث ذكرت الرجفه وحدت الدار وحيث ذكرت الصيحة جمعت الدار لان الصيحة كانت من السما فبلوغها اكثر وابلغ من الزلزله فذكر كل واحد بما يليق به وقيل في دارهم اي في بلدهم كما تقدم وقيل المراد بها الجنس **فان قيل** الفا للتعقيب وقوله فاخذتهم الرجفه يقتضي ان الرجفه اخذتهم عقب قولهم ايتنا بما تعدنا ان كنت وليس الامر كذلك لقوله تعالى في اية اخرى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وذلك وعد غير مكذوب **فالجواب** ان اسباب الهلاك وجدت قبل قولهم ايتنا وهو انهم اصفرت وجوههم في اليوم الاول واحمرت في اليوم الثاني واسودت في اليوم الثالث فكان ابتدا العذاب متعقبا قولهم ويمكن ان تكون عاطفه على الجملة من قوله فاتنا ايضا وذلك على تقدير قرب زمان الهلاك من زمان طلب الاتيان ويجوز ان يقدر ما يصح العطف عليه بالفا والتقدير فوعدهم العذاب بعد ثلاث فانقضت فاخذتهم

فصل لا يلتفت الى ما ذكره بعض الملاحدة في قوله فاخذتهم الرجفه وفي موضع اخر الرجفه وفي موضع اخر الصيحة وفي موضع اخر بالطاغيه واعتقد ما لا يجوز من وجوب التناقض اذ لا منافاة بين ذلك فان الرجفه مترتبة على الصيحة لانه لما صيح بهم رجفت قلوبهم فماتوا فجاز ان يسند الى كل منهما واما بالطاغية فالبا للسببية والطاغية الطغيان مصدر كالعاقبه ويقال للملك الجبار طاغيه والباقيه كعلامه ونسابه بمعنى اهلكوا بالطاغية اي بطغيانهم كقوله كذبت ثمود بطغواها قال ابو مسلم الطاغيه اسم لكل ما تجاوز عن حده سوا كان حيوانا او غير حيوان قال تعالى في الحيوان ان الانسان ليطغى وقال كذبت ثمود بطغواها وقال في غير الحيوان انا لما طغى الما اي غلب وتجاوز عن الحد **فان قيل** ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة من الصخرة وذلك معجزة قاهرة تلجي المكلف وايضا شاهدوا الما الذي كان شربا لكل اولئك القوم في احد اليومين كان شربا للناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجزة قاهرة بقرب المكلف من الالجا وايضا ان القوم لما عقروها توعدهم صالح بالعذاب وشاهدوا صدقه على ما روي انهم احمروا في اليوم الاول واصفروا في اليوم الثاني واسودوا في الثالث فمع مشاهدة تلك المشاهدات العظيمة ثم شاهدوا علامات نزول العذاب الشديد في اخر الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره **فالجواب** ان يقال انهم قبل مشاهدتهم تلك العلامات من نزول العذاب كانوا يكذبون فلما نزلت بهم اول علامات العذاب وشاهدوها خرجوا عند ذلك من التكليف فلم يكن توبتهم

مقبوله

مقبوله فاصبحوا يجوز ان يكون الناقصه فجاثمين خبرها وفي دارهم متعلق به ولا يجوز ان يكون الجار خبرا وجاثمين حالا لعدم الفايده بقولك فاصبحوا في دارهم وان جاز الوجهان في قولك اصبح زيد في الدار جالسا ويجوز ان يكون التامة اي دخلوا في الصباح وجاثمين حال والاول اظهر **قوله تعالى** فتولى عنهم قيل انه تولى عنهم قبل موتهم لقوله تعالى فاصبحوا في دارهم جاثمين فتولى والفا تقتضي التعقيب وقيل تولى عنهم قبل موتهم كقوله يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين فدل ذلك على كونهم احيا من ثلاثة اوجه قوله لهم يا قوم والاموات لا يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من القيام وهو مفقود في حق الميت والثاني ان هذه الكلمات خطاب معهم وخطاب الميت لا يجوز والثالث قوله ولكن لا تحبون الناصحين يقتضي كونهم بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن الجواب بانه يقول الرجل لصاحبه الميت وكان قد نصحه فلم يقبل النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي كم نصحتك فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع فكذا ههنا وفايدته اما لان يسمعه الحي فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما لاحتراق قلبه بسبب تلك الواقعة واذا ذكرت ذلك الكلام خرجت تلك القصة من قلبه وذكروا جوابا اخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما خاطب نبينا عليه السلام قتلى بدر فقيل تتكلم مع هولاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكن لا يقدرون على الجواب وقيل في الاية تقديم وتاخير تقديره فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي فاخذتهم الرجفه **قوله تعالى** ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة القصة في نصب لوطا وجهان احدهما انه مرسل بارسلنا الاول واذ ظرف للارسال والثاني انه منصوب باضمار اذكروا في العامل في الظرف حينئذ وجهان احدهما وهو قول الزمخشري انه بدل من لوطا قال بمعنى واذكروا وقت اذ قال لقومه وهذا على تسليم تصرف اذ والثاني ان العامل فيها مقدر تقديره واذكروا رسالة لوطا اذ قال فاذ منصوب برسالة قاله ابو البقا والبدل بدل حينئذ اشتمال وصرف نوح ولوط لخفته فانه ساكن الوسط مركب من ثلاثة احرف قال الزجاج وزعم بعض النحويين المعزا لجواز ان لوطا يكون مشتقا من لطت الحوض وهذا الغلط فيح ولكن الاسم اعجمي كابراهيم واسحق ولوط وهو لوط بن هاران بن تارخ بن اخي ابراهيم كان من ارض بابل مع عمه ابراهيم فهاجر الى الشام فنزل ابراهيم بالسطين وانزل لوطا الاردن فارسله الله الى اهل سدوم **قوله تعالى** اتاتون الفاحشة اتفعلون السيئة المتناهية في القبح وذكرها باسم الفاحشة ليبين انها زنا كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ما سبقكم بها من احد في هذه الجملة وجهان احدهما انها مستانفة لا محل لها من الاعراب وعلى الاستيناف يحتمل ان يكون جوابا لسوال وان لا يكون قال الزمخشري فان قلت ما موقع هذه الجملة قلت لا محل لها لانها مستانفة انكر عليهم اولا بقوله اتاتون الفاحشة ثم وبخهم عليها فقال انتم اول من عملها او يكون جوابا لسوال مقدر كانهم قالوا لم لا ناتيها فقال ما سبقكم بها من احد فلا تفعلوا ما لم تسبقوا به والثاني انها في محل نصب صفة للفاحشة كقوله تعالى والليل نسلخ منه النهار وقال الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني والثاني بها فيها وجهان اظهرهما انها حالية اي ما سبقكم احد مصاحبا لها اي ملتبسا بها والثاني انها للتعدية قال الزمخشري الباء للتعدية من قولك سبقته بالكرة اذا ضربتها قبله ومنه قوله عليه السلام سبقك بها عكاشة قال ابو حيان والتعدية هنا قلقة جدا لان الباء المعدية في الفعل المتعدي لواحد تجعل المفعول الاول يفعل ذلك الفعل بما دخلت عليه الباء فهي كالهمزة وبيان ذلك انك اذا قلت صككت الحجر بالحجر كان معناه اصككت الحجر الحجر اي جعلت الحجر يصك الحجر وكذلك دفعت زيدا بعمرو عن خالد معناه ادفعت زيدا عمرا عن خالد اي جعلت زيدا يدفع عمرا عن خالد فللمفعول الاول تاثير في الثاني ولا يصح هذا المعنى هنا اذ لا يصح ان يقدر اسبقت زيدا الكرة اي جعلت زيدا يسبق الكرة الا بمجاز متكلف وهو ان يجعل ضربك للكرة اول ضربة سبقها اي تقدمها في الزمان فلم يجتمعا وفيها وجوه الاولى زايدة لتاكيد استغراق النفي والثانية للتبعيض والوجه الثاني من وجهي الجملة انها حال وفي صاحبها وجهان احدهما هو الفاعل اي اتاتون مبتدئين بها والثاني هو المفعول اي اتاتونها مبتدا بها غير مسبوق بها من عشر كره قال عمرو بن دينار ما ترى ذكرا على ذكر في الدنيا حتى كان قوم لوط **قوله تعالى** انكم لتاتون وحفص عن عاصم انكم على الخبر المستانف وهو بيان لتلك الفاحشة وقرا الباقون بالاستفهام المقتضي للتوبيخ ثم قرا ابن كثير بهمزة غير ممدودة وتليين الثانية وقرا ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية والباقون بهمزتين على الاصل الا الواحدي كان هذا

استفهاما معناه الانكار لقوله اتاتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة غير محتاجة
في تمامها الى شي اخر **قوله تعالى** لتاتون الرجال شهوة فقيل نصب شهوة على انه مفعول من اجله اى
لاجل الاشتها لا حامل لكم عليه الا مجرد الشهوة لا غير وهل انها مصدر واقع موقع الحال اى لاجل الاشتها لا
حامل لكم عليه الا مجرد الشهوة لا غير وقيل انها مصدر واقع موقع الحال اى مشتهين او باق على مصدريته ناصبه
اتاتون لانه بمعنا تشتهون ويقال شهي يشهى شهوة وشها يشهو شهوة قال واشعب تشهى اليوم
واسعب يشهى اليوم قلت له ازتحل ۰ اذا اما النجوم اعرضت واسكرت ۰
وقد تقدم ذلك في ال عمران **قوله تعالى** من دون النسا فيه ثلاثة اوجه احدها انه متعلق بمحذوف
لانه حال من الرجال اى اتاتونهم منفردين عن النسا والثاني انه متعلق بشهوة قاله الحوفي وليس بظاهر
ان تقول اشتهيت من كذا الا بمعنى غير لايق هنا الثالث ان تكون صفة لشهوة اى شهوة كاينة من دونهن
قوله تعالى بل انتم قوم مسرفون بل للاضراب والمشهور انه اضراب انتقال من قصة الى قصة فقيل
عن مذكور وهو الاخبار بتجاوزهم عن الحد في هذه الفاحشة او عن توبيخهم وتقريعهم والانكار عليهم
وقيل بل للاضراب عن شي محذوف واختلف فيه فقال ابو البقا تقديره ما عدلتم بل انتم وقال
الكرماني بل رد لجواب زعموا ان يكون لهم عذرا اى لا عذر لكم بل وجاء هنا بصفة القوم اسم الفاعل وهو
مسرفون لانه ادل على الثبوت ولموافقة رووس الاي فانها اسما وجاء في النمل تجهلون دلالة على ان جهلهم
تتجدد كل وقت ولموافقة رووس الاي فانها افعال **فصل** معنى مسرفون اي متجاوزون الحلال
الى الحرام قال الحسن كانوا لا ينكحون الا الغربا قال الكلبي ان اول من عمل عمل قوم لوط ابليس
لان بلادهم اخصبت فانتجعها اهل البلدان فتمثل لهم ابليس في صورة شاب ثم دعى الى دبره فنكح
في دبره فامر الله السما ان تحصبهم في الارض ان تخسف بهم **قوله تعالى** وما كان جواب العامة
على نصب جواب خبرا للكون والاسم ان وما في حيزها وهو الافصح فيه جعل الاعرف اسما وقال الحسن
جواب بالرفع وهو اسمها والخبر الا ان قالوا وقد تقدم ذلك والى هنا بقوله زما في النمل والعنكبوت
فما بالفا وهي الاصل في هذا الباب لان المراد انهم لم يتاخروا بهم عن نصيحته واما الواو فالتعقيب احد
محاملها فتعين هيا انها للتعقيب لا مر خارجي وهي القرينة في الصورتين انهم اناس يتطهرون يتباعدون
عن المعاصي والاثام وقيل يتطهرون اي على سبيل السخرية بهم كما يقول بعض الفسقة لمن وعظه من
الصلحا ابعدوا عنا هذا المتقشف وارحونا من هذا المتزهد **قوله تعالى** فانجيناه واهله الا
امراته كانت من الغابرين المراد باهله انصاره واتباعه وقال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امراته
اي زوجته يقال امراة الرجل اي زوجته ولا يقال رجل المراة يعني زوجها لان الزوج بمنزلة المالك لها
وليست المراة بمنزلة المالكة للرجل وقوله من الغابرين يعني الباقين في العذاب وقيل من الباقين المعمرين
قد اتى عليها دهر طويل فهلكت مع من هلك يقال غبر الشي يغبر غبورا اذا مكث وبقي وقوله كانت من
الغابرين جواب سوال مقدر وهذا كما تقدم في البقره وفي اول هذه السورة في قصة ابليس والغابر
المقيم هذا مشهور اللغة وانشد لابي ذويب الهذلي ۰
فغبرت بعدهم بعيش ناصب ۰ واخال اني لاحق مستتبع ۰
ومنه غبر اللبن لبقيته في الضرع وغبر الحيض ايضا قال ابو كبير الهذلي ويروى لتابط شرا
ومبرا من كل غبر حيضة ۰ وفساد مرضعة وداء معضل ۰ ومعنى من الغابرين في الاية
اي من المقيمين في الهلاك ۰ وقال بعضهم غبر مضى وذهب ومعنى الاية يساعده وانشد للاعشى
عضى بما القى المواسي له ۰ من امه في الزمن الغابر ۰
اي الزمان الماضي وقال بعضهم غبر اى غاب ومنه قولهم غبر عنهم دهرا طويلا حتى هرم وبدل له الا
عجوزا في الغابرين وقد تقدم والحاصل ان الغبور مشترك كعسعس او حقيقة ومجاز والمرجح الغبار
ما بقي من التراب المثار ومنه وجوه عليها غبره كحيلا لتغيرها واسودادها والغبرا الارض
قال طرفه ۰ رايت بني غبرا لا ينكرونني ۰ ولا اهل هذاك الطراف الممدد ۰
قوله تعالى وامطرنا قال ابو عبيد يقال مطر في الرحمة وامطر في العذاب وقال الراغب يقال
مطر في الخير وامطر في العذاب قال تعالى وامطرنا عليهم حجارة وهذا مردود بقوله تعالى هذا عارض
ممطرنا فانهم انما عنوا بذلك الرحمة وهو من امطر رباعيا ومطر وامطر بمعنى واحد يتعديان لواحد
يقال مطرتهم السما وامطرتهم في قوله تعالى هنا وامطرنا ضمن معنى ارسلنا ولذلك عدي بعلى

وعلى هذا فمطرا مفعول به لانه يراد به الحجارة ولا يراد به المصدر اصلا اذ لو كان كذلك لقيل امطارا ويوم
مطير اي ممطور ويوم ماطر وممطر على المجاز كقوله في يوم عاصف ذرا دمطير فقط فلم يتجوز فيه ومطير
بمعنى ممطر قال حمامة بطن الواديين ترنمي سقاك من الغر الغوادي مطيرها ۰ فعيل هنا بمعنى فاعل
ممطر قال حمامه لان السحاب ممطر غيرها وتنكير مطرا لتعظيمه والمراد بالمطر هنا بمعنى حجارة من سجيل قال
وهب هي الكبريت والنار فانظر كيف كان عاقبة المجرمين **فصل** اللواط يوجب الحد وهذه
الاية تدل عليه من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط رجم اللوطي والاصل بقا ما ثبت الى ان يرد الناسخ
ولم يرد في شرع محمد عليه السلام ما ينسخه فوجب الحكم ببقايه ۰ الثاني قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده ۰ الثالث قوله تعالى فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والمراد من هذه العاقبة
ما سبق ذكره من انزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق
فينصرف اليه ذكر الحكم السابق عقيب الوصف مشعر بالعلية وقال ابو حنيفة اللواط لا يوجب
الحد واختلفوا في حد اللايط فقال بعضهم يرجم محصنا كان او غير محصن وكذلك المفعول به ان كان
محتلما وقال بعضهم ان كان محصنا رجم وان كان غير محصن جلد وقال ابو حنيفة يعزر وحجة الاول ان
الله تعالى عذب قوم لوط بالرجم وقال عليه السلام من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول
به ۰ وروي عن ابي بكر الصديق انه حرق رجلا يسمى الفجاه عن عمل عمل قوم لوط بالنار واحرقهم ابن الزبير في زمانه
ثم احرقهم هشام بن الوليد ثم احرقهم خالد القسري بالعراق وروي ان سبعة اتخذوا في زمان ابن الزبير في لواط
فسال عنهم فوجد اربعة منهم احصنوا فخرج بهم من الحرم فرجموا بالحجارة حتى ماتوا وحد الثلاثة
وعنده ابن عباس وابن عمر فلم ينكروا عليه وهذا مذهب الشافعي قال ابن العربي الاول اصح مسندا
وهو مذهب مالك فيصل فان اتى البهيمة قيل يقتل هو والبهيمة وقيل يقتل هو دون البهيمة **قوله
تعالى** والى مدين اخاهم شعيبا القصة اختلف في مدين فقيل اعجمي فمنعه العجمة والعلمية وهو
مدين بن ابراهيم عليه السلام فسميت به القبيلة وقيل هو عربي اسم بلد قاله الفرا وانشد
رهبان مدين والذين عهدتهم ۰ يبكون من حذر العذاب قعودا ۰
لو يسمعون كما سمعت كلامها ۰ خروا لعزة ركعا وسجودا ۰
فمنعه للعلمية والتانيث ولا بد حينيذ من حذف مضاف اي والى اهل مدين ولذلك اعاد الضمير في قوله
اخاهم على الاصل ويجوز ان يراد بالمكان ساكنوه فروعي ذلك بالنسبة الى عود الضمير عليه وعلى تقدير كونه
عربيا قالوا هو شاذ اذ كان من حقه الاعلال كمتاع ومقام ولكنهم شذوا فيه كما شذوا في مريم ومكوره
وليس بشاذ عند المبرد لعدم جريانه على الفعل وهو حق وان كان الجمهور على خلافه **قوله تعالى**
شعيبا يجوز ان يكون تصغير شعب او شعب هكذا قالوا والادب ان لا يقال ذلك بل هذا موضوع
على هذه الزنة واما اسما الانبيا فلا يدخل فيها تصغير البته الى ما نطق به القران على صيغة تشبه
كشعيب عليه السلام وهو عربي لا اعجمي **فصل** قال عطا هو شعيب بن توبة بن مدين بن
ابراهيم وقال ابن اسحق هو شعيب بن ميكاييل بن يشجر بن مدين بن ابراهيم وام ميكاييل بنت لوط
وقيل هو شعيب بن يثرون بن مدين وكان شعيب اعمى ويقال له خطيب الانبيا لحسن مراجعته
قومه وكان قومه اهل كفر وبخس للمكيال والميزان وهم اصحاب الملايكة قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره وهذا اصل معتبر في شرايع جميع الانبيا قد جاتكم بينة من ربكم واعلم ان المراد من البينة
هنا المعجزة ولم تذكر في القران كما لم يذكر في القران كثير من معجزات رسولنا قال الزمخشري ومن
معجزات شعيب انه دفع الى موسى عصاه وصارت تنينا وايضا قال لموسى عليه السلام هذه الاغنام
تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها لك فكان الامر كذلك **قوله تعالى** اعلم ان قوم شعيب
كانوا مشغوفين بالبخس والتطفيف ۰ فان قيل الفا في قوله فاوفوا موجب ان يكون الامر بالكيل
والعدل لما سبق ذكره وهو قوله قد جاتكم بينة من ربكم فكيف وجهه فالجواب كانه يقول لهم البخس
والتطفيف عن المبارزة والخيانة بالشي القليل وهو مستقبح في العقل ومع ذلك فقد جات البينة
والشريعة بتحريمه فلم يبق عذر فاوفوا الكيل وقال هنا الكيل ولم يقل المكيال كما في سورة هود لانه
اراد بالكيل الة الكيل وهو المكيال او سمى ما يكال به كما يقال العيش لما يعاش به **قوله تعالى**
ولا تبخسوا الناس اشياهم قد تقدم معنى هذا اللفظ في قوله ولا يبخس منه شيا وهو يتعدى لاثنين

فادفوا م

وبما الناس واشيائهم اي لا ينقصونهم اشيائهم ولا يظلموهم ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة والرشوة وقطع
الطريق وانتزاع الاموال بطريق الحيل **قوله تعالى** ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك انه لما
كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم في موجب المنازعة والخصومة وبما يوجبان الفساد لا جرم قال بعده
ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقيل اراد المنع من كل فساد وقيل اراد بقوله ولا تبخسوا الناس اشيائهم
المنع من فساد الدنيا وبقوله ولا تفسدوا في الارض المنع من فساد الدين واختلفوا في معنى بعد اصلاحها
فقيل بعد ان صلحت ببعثة الرسل وقيل بعد ان اصلحها بتكثير النعم ثم قال ذلك وهو اشارة لما تقدم
من الامر والنهي خير لكم في الاخرة ان كنتم مومنين مصدقين بما اقول **قوله تعالى** ولا تقعدوا بكل
صراط يجوز ان تكون البا على حالها من الالصاق او المصاحبة او تكون بمعنى في نقال قعدت بمكان كذا
او على مكان كذا وفي مكان كذا فيتعاقب هذه الحروف في هذه المواضع لتقارب معانيها فقعد بمكان كذا
وعلى مكان كذا فالبا للالصاق وقد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وقد علا ذلك المكان وفي للحلول وقد
حل ذلك المكان توعدون وتصدون وتبغون هذه الجمل احوال لا تقعدوا موعدين وصادين
وباغين ولم يذكر الموعد لتذهب النفس كل مذهب ومفعول تصدون لا مفعول توعدون اذ لو كان مفعولا
للاول لقال تصدونهم يعني انه لو كان كذلك لكانت المسئلة من التنازع واذا كانت من التنازع واعملنا
الاول لاضمرت في الثاني فكنت يقول تصدونهم لكنه ليس القران كذا فدل على ان توعدون ليس عاملا
فيه وكلامه يحتمل ان تكون المسئلة من التنازع ويكون ذلك على اعمال الثاني وهو مختار البصريين
وحذف من الاول اذ لا يكون وهو الظاهر وكلام الزمخشري انها من التنازع وانه من اعمال الاول فانه قال
فان قلت الى مرجع الضمير في من امن به قلت الى كل صراط تقديره توعدون من امن به وتصدون
عنه فوضع الظاهر الذي هو سبيل الله موضع المضمر زيادة في تقبيح امرهم قال ابو حيان وهذا
تعسف وتكلف مع عدم الاحتياج الى تقديم وتاخير ووضع ظاهر موضع مضمر اذ الاصل خلاف ذلك كله
ولا ضرورة تدعوا اليه وايضا فانه من اعمال الاول لا ضمر في الثاني وجوبا ولا يجوز حذفه الا في ضرورة

شعر عند بعضهم كقوله ● بعكاظ يغشي الناظرين اذا هم ● لمحوا شعاعه

فاعمل يغشي ورفع به شعاعه وحذف الضمير من لمحوا تقديره لمحوه واجازه بعضهم بقلة في غير الشعر والضمير
في به اما لكل صراط كما تقدم عن الزمخشري واما على الله للعلم به واما على سبيل الله وجاز ذلك لانه يذكر ويونث
وعلى هذا فقد جمع بين الاستعمالين هنا حيث قال به فذكر وقال تبغونها عوجا فانث ومثله قل هذه سبيلي
نحو قوله يبغونها عوجا في ال عمران ومعنى الاية انهم كانوا يجلسون على الطريق فيقولون لمن يريد الايمان
بشعيب ان شعيبا كذاب فلا يفتننك عن دينك ويتوعدون المومنين بالقتل ويخوفونهم **قال**
الزمخشري ولا تقعدوا بكل صراط توعدون اي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم
قال والمراد من قوله صراط كل ما كان من مناهج الدين ويدل عليه قوله وتصدون عن سبيل الله **قوله
تعالى** واذكروا اما ان يكون مفعوله محذوفا فيكون هذا الظرف معمولا لذلك المفعول اي اذكروا نعمة الله عليكم
في ذلك الوقت واما ان يجعل نفس الظرف مفعولا به قال الزمخشري وقال ابن عطية ان البا في به يجوز ان
يعود على شعيب عند من راى ان القعود عند الطرق للردع عن شعيب وهو بعيد لان القائل ولا تقعدوا هو شعيب
وان كان التركيب من امن بي والا على انه من باب الالتفات تعبد جدا اذ لا يحسن ان يقال يا هذا انا اقول
لك لا تهن من اكرمه اي من اكرمني **قوله تعالى** اذ كنتم قليلا فكثركم قال الزجاج هذا الكلام يحتمل
ثلاثة اوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بالضعف قال السدي كانوا عشارين
وانظر كيف كان عاقبة المفسدين كيف وما في خبرها معلقة للنظر عن العمل فهي وما بعدها في محل نصب على اسقاط
الخافض والنظر هنا التفكر وكيف خبر كان واجب التقديم والمعنى انظر كيف كان عاقبة المفسدين اي لجزا
قوم لوط من الخزي والنكال وعذاب الاستيصال **قوله تعالى** وان كان طايفة منكم امنوا بالذي
ارسلت به وطايفة لم يومنوا اي اختلفتم في رسالتي فصرتم فرقتين مومنين ومكذبين فطايفة الثانية
عطف على طايفة الاولى فهي اسم كان ولم يومنوا معطوف على امنوا الذي هو خبر كان عطفت اسم على اسم
وخبرا على خبر ومثله لو قلت كان عبد الله ذاهبا وبكر خارجا عطفت المرفوع على مثله وكذلك المنصوب
وقد عطف وصف طايفة الثانية لدلالة وصف الاولى عليه اذ التقدير وطايفة منكم لم يومنوا وحذف

وحذف ايضا متعلق الايمان في الثانية لدلالة الاولى عليه اذ التقدير لم يومنوا بالذي ارسلت به والوصف
بقوله منكم الظاهر والقدر هو الذي سوغ وقوع طايفة اسما لكان من حيث ان الاسما في هذا الباب كالمبتدا
والمبتدا لا يكون نكرة لا بمسوغ تقدم النسبة عليه **قوله تعالى** فاصبروا يجوز ان يكون الضمير
من قومه وان يكون للكافرين منهم وان يكون للفريقين وهذا هو الظاهر امر المومنين بالصبر ليحصل
لهم الظفر والغلبة والكافرون ماموررون به لينصر الله المومنين عليهم كقوله تعالى قل تربصوا او على سبيل
المنازعة لهم اي اصبروا فستعلمون من ينتصر ومن يغلب مع علمه بان الغلبة له حتى بمعنى الى فتقسط وقوله بيننا
على ضمير المتكلم على الخاطب اذ المراد بيننا جميعا من مومن وكافر ولا حاجة الى ادعاء حذف معطوف تقديره
بيننا وبينكم ثم قال وهو خير الحاكمين اي انه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف **قوله تعالى**
قال الملا الذين استكبروا وهم الروسا لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا وقوله والذين امنوا
عطف على الكاف ويا شعيب اعترض بين المتعاطفين **قوله تعالى** او لتعودن في ملتنا عطف على
جواب القسم والتقدير والله لنخرجنك والمومنين او لتعودن فالعود منه الى ضمير النبي ومن امن معه فان
قيل ان شعيبا صلى الله عليه وسلم لم يكن قط على دينهم ولا ملتهم فكيف يحسن ان يقال او لتعودن في
ملتنا وقوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم يدل ايضا على ذلك فالجواب ان عاد في لسان العرب
لها استعمالان احدهما وهو الاصل انه الرجوع الى ما كان عليه الحال الاول والثاني استعمالها بمعنى صار وح
ترفع الاسم وتنصب الخبر فلا يكتفي بمرفوع وتفتقر الى منصوب ومنهم من منع ان يكون بمعنى صار وقوله

وربيته حتى اذا ما تركته ● اخا القوم واستغنى عن المسح شاربه
وبالمحض حتى عاد جعدا عنطنطا ● اذا قام ساوى غارب الفحل غاربه

يرفع بعاد ضمير الاول وينصب بها جعدا ومن منع من ذلك يجعل المنصوب حالا

فان تكن الايام احسن مرة ● الي فقد عادت لهن ذنوب

اي صار لهن ذنوب ولم يرد ان ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان وعلى هذا يزال الاشكال اذ المعنى لتصيرن
في ملتنا بعد ان لم تكونوا يعني ملتنا جرى على هذا واما على الاول فالجواب من وجوه ● احدها ان هذا
القول من روسائهم قصدوا به التلبيس على العوام والايهام لهم انه كان على دينهم وفي ملتهم ● الثاني انهم
خاطبوا شعيبا بخطاب اتباعه واجروا عليه احكامهم ● الثالث ان يراد بعوده رجوعه الى حاله سكونه
قبل بعثته لانه قبل ان يبعث اليهم كان يخفي ايمانه وهو ساكت عنهم بري من معبودهم غير الله وعد
عاد بمعنى الطريقة كان الملة لهم بمنزلة الوعا المحيط بهم **قوله تعالى** اولو كنا كارهين الاستفهام
للانكار تقديره ايوجد منكم احد هذين الشيئين اعني الاخراج من القرية والعود في الملة على كل حال
ناالحال كراهتنا لذلك وقال الزمخشري الهمزة للاستفهام والواو واو الحال تقديره اتعيدوننا في
ملتكم في حال كراهتنا قال ابو حيان وليست هذه واو الحال بل واو الحال عطفت هذه الحال على حال
محذوفة كقوله عليه السلام ردوا السايل ولو بظلف محرق ليس المعنى ردوه حال الصدقة عليه بظلف
محرق وقد تقدمت هذه المسئلة وانه يصح ان يسمي واو الحال واو العطف وقال ابو البقا ولو هنا
بمعنى ان لانها للمستقبل اي ان كنا كارهين لذلك فتجبروننا عليه ويجوز ان تكون على اصلها ويكون
المعنى لو كنا كارهين في هذا الحال قوله لانها للمستقبل ممنوع **قوله تعالى** ان عدنا شرط جوابه
محذوف عند الجمهور اي فقد افترينا حذف لدلالة ما تقدم عليه وعند ابي زيد والمبرد والكوفيين
هو قوله قد افترينا وهو مردود بانه كان يجوا بنفسه لوجبت فيه الفا وقال ابو البقا قد افترينا
بمعنى المستقبل لانه لم يقع وانما سد مسد جواب ان عدنا وساغ دخول قد هنا لانهم دخلوا الافترا عند
العود منزلة الواقع فقرنوه بقد وكان المعنى قد افترينا الان ان هممنا بالعود وفي هذه الجملة وجهان
احدهما انه استيناف اخبار فيه معنى التعجب قاله الزمخشري ايضا وجعله الزمخشري كانه قيل ما
اكذبنا على الله ان عدنا في الكفر ● والثاني انه جواب قسم محذوف حذفت اللام منه والتقدير والله لقد
افترينا كره الزمخشري ايضا وجعله ابن عطية احتمالا قال وانشد

تغيب مالي واتحرقت عن العلى ● ولقيت اضيافي بوجه عبوس

قال كما يقول افتريت على الله ان كلمت فلانا ولم ينشد ابن عطية البيت الذي بعد هذا وهو محل الفائدة
لانه مشتمل على الشرط وهو ● ان لم اشن على ابن هند غارة ● لم تستقم لنا عود بعد ان حصل
لها التنجية منها **فصل** وفي معنى نجانا الله منها وجوه الاول علمنا قبحه وفساده وبطلانه الثاني

ان الله نجانا قوم من تلك الملة وانما نظر لنفسه في جملتهم وان كان بريا منه تغليبا للاكثر. الثالث ان القوم
اوهموا المستضعفين منه انه كان على ملتهم فقوله بعد ان نجانا الله منها اي على حسب معتقدكم قوله
تعالى الا ان يشا الله في هذا الاستثنا وجهان احدهما انه متصل والثاني انه منقطع ثم القايلون
بمتصله منهم من قال هو مستثنى من الاوقات العامة والتقدير وما يكون لنا ان نعود فيها في وقت من
الاوقات الا وقت ان يشا الله ذلك وهو لا يشاه لعصمتهم ومنهم من قال هو مستثنى من الاحوال العامة والتقدير وما
يكون لنا ان نعود فيها في كل حال الا في حال مشية الله تعالى وقال بن عطية ويحتمل ان يريد استثنا
ما يمكن ان يتعبد الله به المومنين مما يفعله الكفرة من القربات فلما قال لهم انا لا نعود في ملتكم ثم خشي
ان يتعبد الله شيا من احوال الكفرة فيتعارض بعد ذلك ويقال هذه عودة الى ملتنا استثنى مشية الله فيما
يمكن ان يتعبد قال ابو حيان هذا الاحتمال لا يصح لان قوله بعد ان نجانا الله منها انما يعني النجاة
من الكفر والمعاصي لا من اعمال البر قال شهاب الدين قد حكى بن الانباري هذا القول عن المعتزلة
الذين لا يومنون بالارادة ثم قال وهذا قول متناول لان فيه تبعيض الملة وقيل
هذا استثنا على سبيل التسليم والتادب قال ابن عطية ويقلق هذا التاويل من جهة استقبال الاستثنا
ولو كان في الكلام ان شا قوي هذا التاويل وهذا الذي قاله سهو لان الماضي يتخلص للاستقبال بعد ان
تخلص المضارع له بان المصدر به وقيل ان الضمير في قوله فيها ليس عايدا على الملة بل عايدا على القرية
والتقدير وما يكون لنا ان نعود في القرية الا ان يشا ربنا وهو حسن لولا بعده فصل استدل على
هذه السنة بهذه الاية على انه تعالى قد يريد الكفر واستدل المعتزلة بها على انه لا يشا الا الكفر فاما وجه
استدلال اهل السنة فمن وجهين الاول قوله قد عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل على ان المنجي
من الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكان العبد هو المنجي لنفسه وذلك يقتضي
قوله بعد ان نجانا الله منها الثاني ان معنى الاية انه ليس لنا ان نعود الى ملتكم الا ان يشا الله ان يعيدنا الى
تلك الملة وتلك الملة كفر فكان هذا تجويزا من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر قال
الواحدي ولم يزل الانبيا والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل
عليه السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وكان محمد عليه السلام كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب
والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما واجاب
المعتزلة بوجوه احدها ان قوله ما لنا ان نعود الى تلك الملة الا ان يشا الله ان يعيدنا اليها قضية شرطية
وليس فيها بيان انه تعالى شا ذلك او ما شا. وثانيها ان هذا مذكور على طريق التبعيد كما يقال لا افعل ذلك
الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عليه السلام عوده الى ملتهم بما علم انه لا يكون منه
ذلك اصلا على طريق التبعيد لا على وجه الشرط. وثالثها قوله الا ان يشا الله ليس فيه بيان ان الذي
يشا الله ما هو فنحمله على ان المراد الا ان يشا الله بان يظهر هذا الكفر من انفسنا اذا اكرهتمونا عليه
بالقتل وذلك لان عند الاكراه على اظهار الكفر بالقتل يجوز اظهاره وما كان جايزا كان مراد الله تعالى
وكون الصبر افضل من الاظهار لا يخرج الاظهار عن ان يكون مراد الله تعالى كما ان عند الرخص افضل
ورابعها ان المراد بقوله لنخرجنك يا شعيب اي من القرية فيكون المراد بقوله ان نعود فيها اي القرية
وخامسها ان يقال يجب حمل المشية ههنا على الامر لان قوله وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشا الله معناه
فانه اذا كان لنا ان نعود فيها انه يكون ذلك العود جايزا والمشية عند اهل السنة لا توجب جواز الفعل
فانه تعالى يشا الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له فعله انما الذي يوجب الجواز هو الامر فكان التقدير
الا ان يامر الله بعودنا في ملتكم فانا نعود اليها والشريعة المنسوخة لا يبعد ان يامر الله بالعمل بها مرة اخرى على
هذا التقدير فسقط استدلالكم. وسادسها قال الجبائي المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف التعبد فيها
بالاوقات كالصلاة والصيام وغيرهما فقال شعيب وما كان لنا ان نعود في ملتكم فلما دخل في ذلك
كل ما هم عليه وكان من الجايز ان يكون بعض تلك الاحكام والشرايع باقيا غير منسوخ لا جرم قال الا ان يشا الله
ابقا بعضها فيدلنا عليه فحينئذ نعود اليها فهذا الاستثنا يعود الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير
فيها ولا يعود الى ما لم يقبل التغيير البتة فهذه اسوله القوم وتمسك المعتزلة بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين
الاول ان ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشا الله يقتضي انه لو شا الله عودنا اليها لكان لنا ان
نعود فيها وذلك يقتضي ان كل ما شا الله وجوده كان فعله جايزا ماذونا فيه وما كان محرما ما
ممنوعا منه لم يكن مراد الله تعالى. الثاني ان قولهم لنخرجنك او لتعودن لا وجه للفصل بين هذين القسمين

على قول الخصم لان على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فايدة واعلم انه لما
تعارض استدلال الفريقين بهذه الاية وجب الرجوع الى بقية الاية في هذا الباب قوله تعالى
وسع ربنا كل شي علما نصب علما على التمييز وهو منقول من الفاعلية تقديره وسع علم ربنا كل شي كقوله
تعالى واشتعل الراس شيبا والمعنى احاط علمه بكل شي ثم قال على الله توكلنا فيما توعدوننا به ثم دعى
شعيب بعدما ايس من فلاحهم فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال بن عباس والحسن وقتادة
احكم واقض وقال الفرا واهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن بن
عباس قال ما كنت ادري قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها تعالى
اقاتحك اي احاكمك وقد تقدم ان الفتح الحكم بلغة حمير وقيل بلغة مراد وانشد

الا ابلغ بني عاصم رسولا . باني عن فتاحتكم غني

قال الزجاج وجايز ان يكون قوله افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي اظهر امرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا
وينكشف والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين وعلى كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا
المراد بالفتح الكشف والتبيين وكرر بيننا وبين قومنا بخلاف قومه حتى يحكم الله بيننا زيادة في تاكيد
تمييزه ومن معه من قومه ثم قال وانت خير الفاتحين والمراد به الثنا على الله تعالى قوله تعالى
وقال الملا الذين كفروا من قومه لما بين عظم ضلالهم بتكذيب شعيب بين انهم لم يقتصروا على التكذيب
حتى ضلوا غيرهم ولاموهم على متابعة شعيب بقولهم لين اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون قوله
تعالى انكم اذا لخاسرون اذن حرف جواب وجزا وقد تقدم الكلام عليها مشبعا وهي هنا معترضة بين الاسم
والخبر وقد وهم بعضهم فجعل اذن هذه اذا الظرفية في الاستقبال نحو قولك اكرمك اذا جيتني اي وقت
مجيك ثم حذفت الجملة المضافة هي اليها والاصل انكم اذا اتبعتموه لخاسرون فاذا ظرف والعامل فيه
لخاسرون ثم حذفت الجملة المضاف اليها وهي اتبعتموه وعوض منها التنوين فلما جي بالتنوين وهو ساكن
التقى بمجيه ساكنان هو والالف قبله فحذفت الالف لالتقا الساكنين فبقي اللفظ اذن كما ترى وزعم
هذا القايل ان ذلك جايز بالحمل على اذ التي للمضي في قولهم حينيذ ويوميذ فكان التنوين هنا عوض عن
جملة عند الجمهور لذلك هنا قال ابو حيان هذا بانه لم يثبت هذا الحكم لاذا الاستقبالية في غير هذا الموضع
فيحمل هذا عليه قال شهاب الدين وهذا ليس بلازم لذلك القايل ان يقول قد وجدت موضعا غير هذا
الموضع فيحمل هذا عليه قال وهو قوله تعالى انا اذا لظالمون وقد رايت كلام القرافي في قوله صلى الله عليه وسلم
لما سالوه عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن ان اذن هي اذا الظرفية
قال الكلبي في قوله تعالى اذا زلزلت الارض فحذفت الجملة وذكر الى اخره وكنت لما رايته تعجبت
غاية العجب وقلت كيف يصدر هذا منه حتى رايته في كتاب القرافي فقد صار له في المسلة سلف
ولا نعتقد انه خلاف الاصل فالظاهر انه غيره وقوله انكم هو جواب القسم الموطا له باللام قال الزمخشري
فان قلت ما جواب القسم الذي وطا به في قوله لين اتبعتم شعيبا وجواب الشرط قلت قوله انكم اذن
لخاسرون ساد مسد الجوابين قال ابو حيان فالذي قاله النحويون ان جواب الشرط محذوف لدلالة
جواب القسم عليه ولذلك وجب مضي فعل الشرط فان عني بانه ساد مسدهما انه اجتزي بذكره عن ذكر جواب
الشرط فهو قريب وان عني من حيث الصناعة النحوية فليس كما زعم لان الجملة يمتنع ان لا يكون لها محل من
الاعراب وان هذه المسلة قد تقدمت مرارا واعترض الشيخ عليه وتقدم جوابه ويعني الشيخ بقوله لان
الجملة يمتنع ان لا يكون لها محل من الاعراب الى اخره انها من حيث كونها جوابا للشرط يستدعي ان يكون
لها محل اذ الجملة الابتدائية لا محل لها وقوله لخاسرون اي في الدين وقال بعضهم في الدنيا اي مغبونون
وقال عطا جاهلون وقال الضحاك عجزة فاخذتهم الرجفة قال الكلبي الزلزلة الشديدة المهلكة وقال
ابن عباس وغيره فتح الله عليهم بابا من جهنم فارسل عليهم حرا شديدا فاخذ بانفاسهم ولم ينفعهم ظل ولا ما
فكانوا يدخلون الاسراب ليبردوا فيها فيجدوها اشد حرا من الظاهر فخرجوا هربا الى البرية فبعث الله
سحابة فيها ريح طيبة فاظلتهم فنادى بعضهم بعضا حتى اجتمعوا تحت السحابة رجالهم ونساوهم وصبيانهم
فالهبها الله عليهم نارا ورجفت بهم فاحترقوا كما يحترق الجراد المقلي وصاروا رمادا. وروي ان الله حبس
عنهم الريح سبعة ايام ثم سلط عليهم الحر فرفع لهم جبل من بعيد فاتاه رجل فاذا تحته انهار وعيون فاجتمعوا
تحته كلهم فوقع ذلك الجبل عليهم فذلك قوله عذاب يوم الظلة قال قتادة بعث الله شعيبا الى اصحاب

الايكة واصحاب مدين فاما اصحاب الايكة فاهلكوا بالظلة واما اصحاب مدين فاخذتهم صاح جبريل عليه السلام صيحة فهلكوا جميعا قال ابو عبد الله البجلي كان ابو جاد ۰ وهوز وحطي وكلمن وصعفص ۰ وقرشت ۰ ملوك مدين وكان ملكهم في زمن شعيب يوم الظلة كلمن فلما هلك قالت ابنته تبكيه

كلمن هدركني هلكه وسط المحله ۰ سيد القوم اتاه الحتف نار تحت ظله

جعلت نار عليهم دارهم كالمضمحله ۰

وقد تقدم الكلام على قوله فاصبحوا في دارهم جاثمين **قوله تعالى** الذين كذبوا شعيبا فيه خمسة اوجه ۰ احدها ان هذا الموصول في محل رفع بالابتدا وخبره الجملة التشبيهية بعده قال الزمخشري في هذا الابتدا معنى الاختصاص كانه قيل الذين كذبوا شعيبا هم المخصوصون بان اهلكوا واستوصلوا كان لم يقيموا في دارهم لان الذين اتبعوا شعيبا قد انجاهم الله تعالى قال شهاب الدين قوله يفيد الاختصاص هو معنى قول الاصوليين يفيد الحصر على خلاف بينهم في ذلك اذا قلت زيد العالم والخلاف في قولك العالم زيد اشهر منه فيما تقدم فيه المبتدا الثاني ان الخبر هو نفس الموصول الثاني فان خبره الموصول الثاني مبتدا والجملة من قوله كانوا هم الخاسرين في محل رفع خبر له وهو وخبره خبر الاول وكان لم يغنوا اما اعتراض واما حال من فاعل كذبوا الثالث ان يكون الموصول الثاني خبرا بعد خبر عن الموصول الاول الجملة التشبيهية كما تقدم الرابع ان يكون الموصول الثاني بدلا من قوله قال الذين كفروا من قومه كانه قال وقال الذين كفروا من قومه الذين كذبوا شعيبا وقوله لئن اتبعتم شعيبا معمول للقول فليس باجنبي الخامس انه صفة له اي للذين كفروا من قومه هذه عبارة ابي البقا وتابعه ابو حيان عليها والاحسن ان يقال من الملا نعت له لانه هو المحدث عنه والموصول صفة له والجملة المشبهة على هذين الوجهين حال من فاعل كذبوا واما الموصول الثاني فقد تقدم انه يجوز ان يكون خبرا باعتبار اعني كونه اولا او ثانيا ويجوز ان يكون بدلا من فاعل يغنوا او منصوبا باضمار اعني او مبتدا وما بعده الخبر وهذا هو الظاهر ليكون كل جملة مستقلة بنفسها وعلى هذا الوجه ذكره الزمخشري ايضا ان الابتدا يفيد الاختصاص قال اي هم المخصوصون بالخسران العظيم دون اتباعه وقد تقدم موضحا **قوله تعالى** كان لم يغنوا فيها يغنون بمعنى يقيمون يقال غني بالمكان يغنى فيه اي اقام دهرا طويلا والمغاني المنازل التي كانوا بها واحدها مغنى وقيده بعضهم بالاقامة في عيش رغد فهو اخص من مطلق الاقامة قال الاسود بن يعفر

ولقد غنوا فيها بانعم عيشة ۰ في ظل ملك ثابت الاوتاد

وقيل معنى الاية هنا من المغنى الذي هو ضد الفقر قاله الزجاج وابن الانباري وتابعهما ابن عطية وانشدوا

غنينا زمانا بالتصعلك والغنا ۰ فكلا سقاناه بكاسيهما الدهر

قالوا معناه استغنينا ورضينا فمعنى كان لم يغنوا فيها كان لم يعيشوا فيها مستغنين قال ابن الخطيب فعلى هذا التفسير شبه الله تعالى حال هولاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار قال الشاعر

كان لم يكن بين الحجون الى الصفا ۰ انيس ولم يسمر بمكة سامر

بلى نحن كنا اهلها فاباد نا ۰ صروف الليالي والجدود العواثر

وقد رد الراغب غنى بمعنى الاقامة بالمكان الى معنى الغنا الذي هو ضد الفقر فقال وغني في مكان كذا اذا طال مقامه فيه مستغنيا به عن غيره **قوله تعالى** الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين كرر قوله الذين كذبوا شعيبا تعظيما لذمهم وتعظيما لما يستحقون من الجزا والعرب تكرر مثل هذا في التعظيم والتفخيم فيقول الرجل لغيره اخوك الذي ظلمنا اخوك الذي اخذ اموالنا اخوك الذي هتك اعراضنا ولما قال الملا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون بين تعالى ان الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون وقد تقدم الكلام على قوله فتولى عنهم في ان المتولي عنه نزول العذاب او قبله قال الكلبي لم يعذب قوم نبي حتى اخرج من بينهم **فصل** دلت الاية على اشياء منها ان ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار لا بتاثير الكواكب والطبيعة والا لحصل لشعيب كما حصل للكفار ومنها انها تدل على ان المعجز العظيم في حق شعيب عليه السلام لان العذاب النازل من السما لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجموعين في بلدة واحدة كان ذلك من اعظم المعجزات **قوله تعالى** فكيف اسى على قوم كافرين كيف هنا مثل كيف في كيف تكفرون وتقدم الكلام على اسى وبابه وقرا وثاب وابن مصرف والاعمش ايسى بكسر الهمزة التي هي حرف مضارعة وتقدم انها لغة بني اخيل في الفاتحة ولزم من ذلك قلب الفا بعدها يا لان الاصل اسى بهمزتين والاسى الحزن قال العجاج واحلب عيناه من فرط الاسى ۰ والاسى الصبر وفي المعنى قولان الاول انه اشتد حزنه على قومه

لانهم كانوا كبيرين وكان يتوقع منهم الايمان فلما نزل بهم الهلاك العظيم حصل في قلبه من جهة القرابة والمجاورة وطول الالفة حزن ثم عزا نفسه وقال كيف اسى على قوم كافرين لانهم هم الذين اهلكوا انفسهم باصرارهم على الكفر ۰ الثاني ان المعنى لقد اعذرت اليكم في الابلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف اسى عليكم بمعنى انكم لستم مستحقين بان اسى عليكم **قوله تعالى** وما ارسلنا في قرية من نبي الاية لما عرفنا احوال هولاء الانبيا وما جرى على امهم كان من الجائز ان يظن انه تعالى ما انزل عذاب الاستيصال الا في زمن هولاء الانبيا فقط فبين في هذه الاية ان هذا الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها فعل ذلك فقال وما ارسلنا في قرية من نبي فكذبوه او فكذبه اهلها وذكر القرية لانها يجتمع القوم ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لانها مجتمع الاقوام **قوله تعالى** الا اخذنا هذا استثنا مفرغ واخذنا في محل نصب والتقدير وما اخذنا الا اخذين اهلها والفعل الماضي لا يقع بعد الا باحد شرطين اما تقدم فعل كهذه الاية واما ان يصحب قد نحو ما زيد الا قد قام فلو فقد الشرطان امتنع فلا يجوز ما زيد الا قام **قوله تعالى** بالباسا والضرا قال الزجاج الباسا كلما ينالهم من الشدة في احوالهم والضرا المرض ما ينالهم من الامراض وقيل على العكس وقال ابن مسعود الباسا الفقر والضرا المرض وقيل الباسا في المال والضرا في النفس وقيل الباسا البوس وضيق العيش والضرا الضر وسو الحال وقيل الباسا في الحرب والضرا في الجدب لعلهم يضرعون لكي يتضرعوا فيتوبوا **قوله تعالى** ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة بين تعالى ان تدبيره في اهل القرى لا يجري على نمط واحد وانما يدبرهم بما يكون الى الايمان اقرب فقال ثم بدلنا لان ورود النعمة بعد البوسا والضرا يدعوا الى الانقياد والاشتغال بالشكر وفي مكان وجهان اظهرهما انه مفعول به لا ظرف والمعنى بدلنا مكان الحال السيئة الحسنة فالحسنة هي الماخوذة الحاصلة ومكان السيئة المتروك الذاهب وهو الذي يصحبه البا في مثل هذا التركيب لو قيل في نظيره بدلت زيدا بعمرو فزيدا هو الماخوذ وعمرو المتروك وقد تقدم تحقيق هذا في البقرة في موضعين احدهما قوله فبدل الذين ظلموا والثاني ومن يبدل نعمة الله فمكان والحسنة مفعولان الا ان احدهما وصل اليه الفعل بنفسه وهو الحسنة والاخر بحذف حرف الجر وهو مكان والثاني انه منصوب على الظرف والتقدير ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة الا ان هذا ينبغي ان يرد لان كل بدل لا بد له من مفعولين احدهما وصل اليه الفعل بنفسه وهو الحسنة والاخر بحذف حرف الجر وهو مكان والثاني انه منصوب على الظرف والتقدير ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة الا ان هذا ينبغي ان يرد على اسقاط البا والمراد بالسيئة والحسنة ههنا الشدة والرخا وقال اهل اللغة السيئة كلما يسوء صاحبه والحسنة كلما يستحسنه الطبع والعقل **قوله تعالى** حتى عفوا حتى هنا غاية وتقدير من قدرها بالى فانما يريد تفسير المعنى لا تفسير الاعراب لان حتى الجارة لا تباشر الا المضارع المنصوب باضمار ان لانها في التقدير داخلة على المصدر المنسبك منها ومن الفعل واما الماضي فلا يطرد حذف ان معه فلا يقدر معه ان ناصبة جر داخلة على المصدرية اي حتى ان عفوا وهذا الذي ينبغي ان يحمل عليه قول ابي البقا حتى عفوا الى ان عفوا ومعنى عفوا هنا كثروا من عفى الشعر اذا كثر ومنه واعفوا اللحى يقال عفاه واعفاه ثلاثيا ورباعيا قال زهير ۰ اذا الزمان اصاب البطرحات عليه من عقيقته عفا ۰ وفي الحديث اذا عفا الاثر ودبر الدبر حلت العمرة لمن اعتمر ۰ وانشد الزمخشري على ذلك قول الحطيئة ۰ بمستاسد القريان عاف نباته ۰ وقول لبيد ۰ ولكنا نعض السيف منها باسوق عافيات الشحم كوم ۰ وتقدم تحقيق هذه المادة في البقرة **فصل** ومعنى الاية ان الله تعالى ابدلهم مكان الباسا والضرا الحسنة وهي النعمة والسعة والخصب والصحة حتى عفوا كثروا وكثرت اموالهم واولادهم وقالوا من غرتهم وغفلتهم قد مس اباءنا الضرا والسرا وهكذا كانت عادة الدهر قديما لنا ولابائنا ولم يكن ذلك عقوبة من الله فكونوا على ما انتم عليه كما كان اباؤكم فانهم لم يتركوا دينهم من الباسا والضرا **قوله تعالى** فاخذناهم قال ابو البقا هو عطف على عفوا وبه واعطف عليه ايضا اعني الاخذ ليس متسببا على العفا فقط بل عليه وعلى قولهم تلك المسالة الجاهلية لان المعنى ليس الا انهم لما كثرتهم ونمو اموالهم اخذهم بغتة بل بمجموع الامرين بل الظاهر انه بقولهم ذلك فقط اما حالا او مصدرا والبغتة الفجاة وهم لا يشعرون حال ايضا وهي في قوة المؤكدة لان بغتة تفيد ذلك فادها سوا اعرب بغتة حالا او مصدرا والغرض من حكاية هذا المعنى ليعتبر من سمع هذه القصة **قوله تعالى** ولو ان اهل القرى كانه لما بين ان الذين عصوا وتمردوا اخذهم بغتة بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا لفتح عليهم ابواب الخيرات وقد تقدم ان ابن عامر قرا لفتحنا بالتشديد ووافقه هنا عيسى بن عمر الثقفي وابو عبد

الرحمن السلمي واصل البركه المواظبة على الشي اي تابعنا عليهم المطر وبركات الارض النبات والثمار وكثرة
المواشي والامن والسلامة وذلك لان السما تجري مجرى الاب والارض تجري مجرى الام ومنهما يحصل جميع المنافع
والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره ثم قال ولكن كذبوا فاخذناهم بالجدب والقحط بما كانوا يكسبون
من الكفر والمعصية ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى يعني مكة وما
حولها ان ياتيهم باسنا اي العذاب وهذا الاستفهام بمعنى الانكار خوفهم الله تعالى بنزول العذاب عليهم
في وقت غفلتهم وهو حال النوم عليهم وحال الضحى بالنهار لانه وقت اشتغال المرء باللذات وقوله وهم
يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا فهي لعب ولهو ويحتمل في كفرهم لانه كاللعب في انه يضر ولا ينفع قوله
تعالى افامن قال الزمخشري فان قلت ما المعطوف عليه ولم عطفت الاولى بالفا والثانية بالواو
قلت المعطوف عليه قوله فاخذناهم بغتة وقوله ولو ان اهل القرى الى يكسبون وقع اعتراضا بين
المعطوف والمعطوف عليه وانما عطفت بالفا لان المعنى فعلوا وصنعوا فاخذناهم بغتة بعد ذلك افامن
اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتا اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى قال ابوحيان وهذا الذي ذكره
رجوع عن مذهبه في مثل ذلك الى مذهب الجماعة وذلك ان مذهبه في الهمزة المقدرة على حرف العطف تقدير
معطوف عليه بين الهمزة وحرف العطف في نية التقدم وانما تاخر وتقدمت عليه همزة الاستفهام لقوة
تصدرها في اول الكلام وقد تقدم تحقيقه والزمخشري هنا لم يقدر بينهما معطوفا عليه بل جعل ما بعد الفا
معطوفا على ما قبلها من الجمل وهو قوله فاخذناهم بغتة قوله تعالى بياتا تقدم اول السورة انه يجوز ان
يكون حالا وان يكون ظرفا وقوله وهم نايمون جملة حالية والظاهر انها حال من الضمير المستتر في بياتا لانه
يتحمل ضميرا لوقوعه حالا فيكون الحالان متداخلين قوله تعالى ضحى منصوب على الظرف الزماني ويكون
منصرفا وغير منصرف فالمنصرف ما لم يرد به وقته من يوم بعينه نحو ضحا لك ضحى مبارك فان قلت اتيتك
يوم الجمعة ضحى فهذا لا ينصرف بل يلزم النصب على الظرفية وهذه العبارة احسن من عبارة ابي حيان
حيث قال ظرف متصرف اذا كان نكرة وغير متصرف اذا كان من يوم بعينه لانه يوهم متى كان معرفة
باي نوع كان من انواع التعريف فانه لا ينصرف وليس الامر كذلك قال تعالى والضحى فاستعمله مجرورا بالقسم
مع انه معرف بال وقال تعالى والشمس وضحاها جره بحرف القسم ايضا مع انه تعرف بالاضافة وهو امتداد
الشمس وامتداد النهار ويقال ضحى وضحى اذا ضممت قصرت واذا فتحت مددت وقال بعضهم الضحى
بالضم والقصر لاول ارتفاع الشمس والضحا بالفتح والمد لقوة ارتفاعها قبل الزوال والضحى مونث وشذوا
في تصغيره على ضحي بدون يا كعريب واخواتها والضحى ايضا طعام الضحى كالغدا طعام وقت الغدوة يقال منهما تضحى
ضحي وتغدى غدا وضحي يضحى اذا برزت الشمس وقت الضحى ثم عبر به عن اصابة الشمس مطلقا ومنه قوله ولا
تضحى لا تبرز للشمس ويقال ليلة اضحيانة بضم الهمزة وضحيا بالمد اي مضيئة اضاءة الضحى والاضحية
وجمعها ضحايا والاضحا وجمعها اضاحي المذبوح يوم النحر سميت بذلك لذبحه ذلك الوقت لقوله عليه السلام
من ذبح قبل صلاتنا هذه فليعد وضواحي الشي نواحيه البارزة قوله تعالى وهم يلعبون جملة حالية وهذا يقوي
ان بياتا ظرف لا حال ليطابق الجملتان ليصير في كل منهما وقت وحال واتى بالحال الاولى متضمنة لاسم فاعل
لانه يدل على ثبات واستقرار وهو مناسب للنوم وبالثانية متضمنة لفعل لانه يدل على التجدد والحدوث وهو
مناسب للعب والهزل قال الجوهري في الصحاح اللعب معروف واللعب مثله وقد لعب يلعب ولعب مرة
بعد اخرى ورجل تلعابة كثير اللعب والتلعابة بالفتح المصدر وجارية لعوب وقرا نافع وابن عامر وابن كثير
بسكون الواو والباقون بفتحها ففي القراءة الاولى تكون او بجملتها حرف عطف ومعناها حينئذ التقسيم قال
ابن الخطيب ويستعمل على ضربين احدهما ان يكون بمعنى احد الشيين كقوله زيدا وعمرا جاءك والمعنى احدهما
جاء والثاني ان يكون للاضراب عما قبلها كقولك انا اخرج او اقيم اضربت عن الخروج واثبت الاقامة
كانك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل او للاضراب لا على انه ابطل الاول وزعم بعضهم انها
للاباحة والتخيير وليس بظاهر وفي القراءة الثانية هي واو العطف دخلت عليه همزة الاستفهام مقدمة
عليها لفظا وان كانت بعدها تقديرا عند الجمهور وقد عرف مذهب الزمخشري في ذلك ومعنى الاستفهام
هنا التوبيخ والتقريع وقال ابوشامه وغيره انه بمعنى النفي وكررت الجملة في قوله او امن اهل افامنوا
توكيدا لذلك واتى في الجملة الثانية بالاسم ظاهرا وحقه ان يضمر مبالغة في التوكيد ومعنى مكر الله اي
اضافة المخلوق الى الخالق كقولهم ناقة الله وبيت الله والمراد به فعل يعاقب به الكفرة واضيف الى الله
لما كان عقوبة الذنب فان العرب تسمي العقوبة على اي جهة كانت باسم الذنب الذي وقعت عليه العقوبة

قاله

قاله ابن عطية وهو تاويل حسن وقال البغوي مكر الله استدراجه اياهم بما انعم عليهم في دنياهم وقد تقدم
في آل عمران في قوله ومكر الله انه من باب المقابلة ايضا والفا في قوله فلا يامن للتنبيه على ان العذاب
يعقب امن مكر الله قال ابن الخطيب وقوله مكر الله المراد ان ياتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه
التحذير وسمي هذا العذاب مكرا توسعا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه اوقعه في البلا من حيث لا يشعر
قوله تعالى اولم يهد الاية يريد كفار مكة قرا الجمهور يهد بالياء من تحت وفي فاعله حينئذ ثلاثة
اوجه اظهرها انه المصدر المؤول من ان وما في خبرها والمفعول محذوف والتقدير اولم يهد اي يبين
ويوضح للوارثين مآلهم وعاقبة امرهم اصابتنا اياهم بذنوبهم لو شينا ذلك فقد سبكنا المصدر من ان
ومن جواب لو الثاني ان الفاعل هو ضمير الله تعالى اي اولم يبين الله ويؤيده قراءة من قرا نهد بالنون
الثالث انه ضمير عايد على ما يفهم من سياق الكلام اي اولم يهد ما جرى للامم السالفة كقولهم اذا كان غدا
فاتني اي اذا كان ما بيني وبينك مما دل عليه السياق وعلى هذين الوجهين فان وما في خبرها بتاويل مصدر
كما تقدم في محل المفعول والتقدير اولم يبين ويوضح الله او ما جرى للامم اصابتنا اياهم بذنوبهم اي بعقاب
ذنوبهم لو شينا ذلك وقرا مجاهد وقتادة ويعقوب نهد بنون العظمة وان مفعول فقط وان هي المخففة
من الثقيلة ولو فاصلة بينها وبين الفعل وقد تقدم ان الفصل بها قليل ونشا وان كان مضارعا لفظا
فهو ماض معنى لان لو الامتناعية تخلص المضارع للمضي به وفي كلام ابن الانباري خلافه فانه قال في ونطبع
هذا فعل مستانف ومنقطع مما قبله لان قوله اصبنا ماض ونطبع مستقبل ثم قال ويجوز ان يكون معطوفا
على اصبنا اذ كان بمعنى نصيب والمعنى لو نشا نصيبهم ونطبع فوضع الماضي موضع المستقبل عند وضوح معنى
الاستقبال كقوله تعالى ان شا جعل لك اي يجعل بدليل قوله ويجعل لك هذا ظاهر قوي في ان لو هذه لا تخلص
المضارع للمعنى وتنظيره بالاية الاخرى بقوله ايضا وسياتي تحقيق ذلك عند قوله ونطبع وقال الفرا وجاز
ان يرد يفعل على فعل في جواب لو كقوله ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم فنذر
فقوله فنذر مردود على لقضي وهذا هو قول الجمهور ومفعول يشا محذوف لدلالة جواب لو عليه والتقدير
لو نشا تعذيبهم او الانتقام منهم واتى جوابها بغير لام وان كان مثبتا على احد الجائزين وان كان الاكثر
خلافه كقوله تعالى لو نشا جعلناه اجاجا قوله تعالى ونطبع في هذه الجملة اوجه احدها انها نسق
على اصبناهم وجاز عطف المضارع على الماضي لانه بمعنى وقد تقدم ان لو تخلص المضارع للمعنى لما وحكى
ابوحيان كلام ابن الانباري المتقدم قال فجعل لو شرطية بمعنى ان ولم يجعلها التي هي لما كان سيقع لوقوع
غيره ولذلك جعل اصبنا بمعنى نصيب ومثال وقوع لو بمعنى ان قوله

لا يلفك الراجيك الا مظهرا ❁ خلق الكرام ولو تكون عديما

وهذا الذي قال ابن الانباري رده الزمخشري من حيث المعنى لكن بتقدير ان يكون ونطبع بمعنى طبعنا فيكون
قد عطف المضارع على الماضي لكونه بمعنى الماضي وابن الانباري جعل التاويل في اصبنا الذي هو جواب
نشا فجعله بمعنى نصيب فتاول المعطوف عليه وهو الجواب ورده الى المعنى واتبع رد الزمخشري ان كلا
التقديرين لا يصح قال الزمخشري فان قلت هل يجوز ان يكون ونطبع بمعنى طبعنا كما كان لو نشا بمعنى
لو شينا ويعطف على اصبناهم قلت لا يساعد على المعنى لان القوم كانوا مطبوعا على قلوبهم موصوفين بصفة
من قبلهم من اقتراف الذنوب والاصابة بها وهذا التفسير يؤدي الى خلوهم من هذه الصفة وان الله لو شا
لاتصفوا بها قال ابوحيان وهذا الرد ظاهر الصحة وملخصه ان المعطوف على الجواب جواب سواء
تاولنا المعطوف عليه ام المعطوف وجواب لو لم يقع بعد سوا كانت حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره ام بمعنى
ان الشرطية والاصابة لم تقع والطبع على القلوب واقع فلا يصح ان يعطف على الجواب فان تؤول ونطبع
على معنى ونستمر على الطبع على قلوبهم امكن التعاطف لان الاستمرار لم يقع بعد وان كان الطبع قد وقع قال
شهاب الدين وهذا الاول ممتنع لما ذكره الزمخشري ونقل ابن الخطيب عن الزمخشري انه قال ولا يجوز
ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا كفارا اذ كل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع
على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال قال ابن الخطيب وهذا ضعيف لان كونه مطبوعا
عليه في الكفر لم يكن هذا منافيا لصحة العطف ❁ الوجه الثاني ان يكون ونطبع مستانفا ومنقطعا عما
قبله فهو في نية خبر مبتدا محذوف اي ونحن نطبع وهذا اختيار الزجاج والزمخشري وجماعة ❁ الثالث
ان يكون معطوفا على يرثون الارض قاله الزمخشري قال ابوحيان وهو خطا لان المعطوف
على الصلة صلة ويرثون صلة للذين فيلزم الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي فان قوله ان لو نشا اما

المستقبل والزمخشري تاول المعطوف ورده الى صح

فاعل لهذا ومفعوله كما تقدم وعلى كلا التقديرين فلا تعلق له بشيء من الصلة وهو اجنبي منها فلا يفصل به بين ابعاضه وهو حسن وهذا الوجه يؤدي الى ذلك فهو خطأ الرابع ان يكون معطوفا على ما دل عليه معنى اولم يهد لهم كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم قاله الزمخشري ايضا قال ابو حيان وهو ضعيف لانه اضمار لا يحتاج اليه اذ قد صح على الاستيناف من باب العطف على الجمل فهو معطوف على مجموع الجملة المصدرة باداة الاستفهام وقد قاله الزمخشري وغيره **قوله تعالى** فهم لا يسمعون اي بالفا ههنا ايذانا بتعقب عدم سماعهم على اثر الطبع على قلوبهم **فصل** استدل على اهل السنة بقوله تعالى ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون على انه تعالى قد يمنع العبد من الايمان والطبع والختم والرين والغشاوة والصد والمنع واحد على ما تقدم قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة من الايمان وقال الكعبي انما اضاف الطبع لنفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقد تقدم البحث في مثل ذلك **قوله تعالى** تلك القرى نقص عليك الاية وقال الزمخشري كقوله هذا بعلي شيخا في كونه مبتدا وخبرا وحالا معنى ان تلك مبتدا مشار بها الى ما بعدها والقرى خبرها ونقص حال اي قاصين كقوله فتلك بيوتهم خاوية قال الزمخشري فان قلت ما معنى تلك القرى حتى يكون كلاما مفيدا قلت هو مفيد بالصفة وتكون في قولك هذا الرجل الكريم يعني ان الحال هنا لازمة ليفيد التركيب كما يلزم الصفة في قولك هو الرجل الكريم الا ترى انك لو اقتصرت على هو الرجل لم يكن مفيدا ويجوز ان يكون القرى هو صفة لتلك ونقص الخبر ويجوز ان يكون نقص خبرا بعد خبر ونقص ويجوز ان يكون على حاله من الاستقبال اي قد قصصنا عليك من انبائها ونحن نقص عليك ايضا بعض انبائها ويجوز ان يكون عبر به عن الماضي اي قد قصصنا عليك من انبائها واشير بالبعد تنبيها على بعد هلاكها او تقادمه فهو من الغيب وارادة القصص المتقدمة وفي قوله القرى بال تعظيم كقوله تعالى ذلك الكتاب وقول الرسول عليه السلام اولئك الملاء من قريش وقول امية

تلك المكارم لا قعبان من لبن ... شيبا بماء فعادا بعد ابوالا

ومن للتبعيض كما تقدم لانه انما قص عليه عليه السلام ما فيه عظة وانزجار دون غيرهما وانما قص انباء اهل القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق فذكرها الله تعالى لقوم محمد عليه السلام ليحترزوا عن مثل تلك الاعمال ثم قال ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات **قوله تعالى** فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا الظاهر ان الضماير كلها عايدة على اهل القرى وقال يمان بن رباب ان الضمير من الاولين لاهل القرى والضمير في كذبوا لاسلافهم وكذا جوزه ابن عطية ايضا اي فما كان الابناء ليؤمنوا به كذب به الاباء وقد تقدم الكلام على لام الجحود وان نفي الفعل معها ابلغ وما موصولة اسمية وعايدها محذوف لانه منصوب متصل اي بما كذبوه فلم يذكر متعلق التكذيب وفي يونس ذكره فقال بما كذبوا به والفرق انه لما حذف في قوله ولكن كذبوا استمر حذفه بعد ذلك واما في يونس فقد ابرز في قوله فكذبوه فنجيناه كذبوا باياتنا فناسب ذكره موافقة قاله معناه الكرماني **فصل** قال ابن عباس والسدي فما اولئك ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذنا ميثاقهم حين اخرجوا من ظهر ادم فامنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب وقال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية تلك المعجزات بما كذبوا قبل رؤية المعجزات وقيل معناه فما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم ورددناهم الى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به قبل اهلاكهم ونظيره قوله تعالى ولو ردوا لعادوا ومثل ذلك الطبع على قلوب اهل القرى المنفي عنهم الايمان يطبع الله على قلوب الكفرة الجابرة قال الزجاج والكاف في ذلك نصب **قوله تعالى** لاكثرهم فيه وجوه الظاهر انه متعلق بالوجدان كقولك وجدت له مالا ولا لقيته الثاني ان يكون حالا من عهد لانه في الاصل صفة نكرة فلما قدم عليها نصب على الحال والاصل وما وجدنا عهدا لاكثرهم وهذا لم يذكره ابو البقاء غيره وعلى هذين الوجهين فوجد متعدية لواحد وهو من عهد ومن مزيدة فيه لوجود الشرطين الثالث انه في محل نصب مفعولا ثانيا لوجد وهو من عهد ومن مزيدة والمفعول هو من عهد وقد يترجح هذا بان وجد الثانية عليه لا وجدانيه بمعنى الاصابة وسياتي دليل ذلك واذا تقرر هذا فينبغي ان يكون الاولى كذلك مطابقة للكلام ومناسبة له ومن ترجح الاول يقول ان الاولى بمعنى والثانية بمعنى اخر **فصل** قال ابن عباس يريد وما وجدنا لاكثرهم من عهد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم عليه وهم في صلب ادم حيث قال الست بربكم قالوا بلى

وقال

وقال ابن مسعود المراد بالعهد ههنا الايمان لقوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا اي قال لا اله الا الله وقيل المراد بالعهد وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة تقديره وما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد **قوله تعالى** وان وجدنا ان هذه هي المخففة وليست هنا عاملة لمباشرتها الفعل فزال اختصاصها المقتضي لاعمالها وقال الزمخشري وان الشان والحديث وما وجدنا فظاهر هذه العبارة انها معملة وان اسمها محذوف اي انه وجدنا وهذا مذهب النحويين اعني اعتقاد اعمال المخفف من هذه الحروف في ان المفتوحة على الصحيح وفي كان التشبيهية واما ان المخففة المكسورة فلا وقد تقدم ايضاحه ووجدنا متعدية لاثنين اولهما اكثرهم والثاني لفاسقين قال الزمخشري والوجود بمعنى العلم من قولك وجدت زيدا ذا الحفاظ بدليل ان المخففة واللام الفارقة ولا يسوغ ذلك الا في المبتدا والخبر والافعال الداخلة عليهما يعني انها مختصة بالابتداء وبالافعال الناسخة له وهذا هو مذهب الجمهور وقد تقدم الخلاف عن الاخفش انه يجوز على غيرهما وتقدم دليله على ذلك واللام فارقة وقيل هي عوض من التشديد قال مكي ولزمت اللام في خبرها عوضا من التشديد والمعروف الاول وقد تقدم ان بعض الكوفيين يجعلون انما فيه بمعنى الا في قوله تعالى وان كانت لكبيرة ومعنى فاسقين خارجين عن الطاعة مارقين عن الدين وقيل ناقضين العهد وقوله لاكثرهم واكثرهم ولكثرهم ومن بعدهم ان جعلنا هذه الضماير للامم السالفة والاعتراض وان جعلنا الضمير في لاكثرهم واكثرهم لعموم الناس والضمير في من بعدهم للامم السالفة كانت هذه الجملة اعني وما وجدنا اعتراضا كذا قاله الزمخشري وفيه نظر لانه اذا كان الاول عاما ثم ذكر شيا يندرج فيه وما بعده وما قبله كيف يجعل ذلك العام معترضا بين الخاصين وايضا فالنحويون انما يعرفون الاعتراض فيما اعترض به بين المتلازمين وانقلابها ثعبانا الا ان اهل البيان عندهم الاعتراض اعم من ذلك حتى اذا اتي بشيء بين شيئين مذكورين في قصة واحدة سموه اعتراضا **قوله تعالى** ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون وملايه الهاء اعلم ان الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان تكون الى الانبياء الذين جرى ذكرهم وهم نوح وهود وصالح وشعيب ويجوز ان يعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله باياتنا اي بادلتنا ومعجزاتنا وهذا يدل على ان النبي لا بد له من اية ومعجزة يتميز بها من غيره والا لم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره قال ابن عباس اول اياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا باب فرعون ففزع منها فشاب راسه فاستحيا فخضب بالسواد فهو اول من خضب قال واخر الايات الطمس قال وللعصا فوائد منها ما هو مذكور في القران كقوله هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى وقوله فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وضرب البحر فانفرق فكان كل فرق كالطود العظيم وذكر ابن عباس اشياء اخر منها انه كان يغرسها فتنبت للثمر وكان يحارب بها اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل في الليل كالشمعة ومنها انها كانت تصير كالحبل الطويل فتنزح الماء من البير العميقة ومنها انه كان يضرب بها الارض فتنبت واعلم ان المذكور في القران معلوم واما المذكور في غير القران فانما ورد في خبر صحيح فهو مقبول والا فلا **قوله تعالى** فظلموا بها يجوز ان يضمن ظلموا معنى كفروا فيتعدى بالباء التعدية فيه ويؤيده ان الظلم لشرك عظيم ويجوز ان تكون الباء سببية والمفعول محذوف تقديره فظلموا انفسهم او ظلموا الناس بمعنى صدوهم عن الايمان بسبب الايات والظلم وضع الشيء في غير موضعه فظلمهم وضع الكفر موضع الايمان **قوله تعالى** فانظر كيف كان عاقبة كيف خبر لكان مقدم عليها واجب التقديم لان له صدر الكلام وعاقبة اسمها وهذه الجملة الاستفهامية في محل نصب على اسقاط حرف الجر اذ التقدير فانظر الى كذا والمعنى فانظر بعين عقلك كيف فعلنا بالمفسدين **قوله تعالى** وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا ملك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد بن مصعب بن الريان وقوله رسول من رب العالمين يدل على وجود الاله تعالى فانه يدل على ان للعالم ربا يربيه واله يوجده ويخلقه **قوله تعالى** حقيق اي واجب على ان لا اقول قرا علي بعلى ايضا التي هي حرف جر داخلة على ياء المتكلم فاما قراءة العامة ففيها ستة اوجه ذكر الزمخشري منها اربعة قال رحمه الله وفي المشهورة اشكال ولا يخلو من وجوه احدها ان يكون مما قلب من الكلام كقوله

وتشقى الرماح بالضياطرة الحمر

معناه وتشقى الضياطرة بالرماح قال ابو حيان واصحابنا يخصون القلب بالضرورة فينبغي ان ينزه القران عنه وللناس فيه ثلاثة مذاهب الجواز مطلقا المنع مطلقا التفصيل بين ان يفيد معنى بديعا فيجوز او لا فيمتنع وقد تقدم ايضا وشيا في

منه امثلة اخرى في القران العظيم وعلى هذا الوجه تصير هذه القراة قراة نافع في المعنى اذ الاصل قول الحق حقيق علي فقلب اللفظ فصار انا حقيق على قول الحق والثاني انما لزمك فلزمته فلما كان حقيق حقيقا عليه كان هو حقيقا على قول الحق اي لازمه الثالث ان يضمن حقيق معنى حريص كما ضمن هيجني معنى ذكرني في البيت المذكور في كتاب سيبويه وهو قوله

اذا تغنى الحمام الورق هيجني ۞ ولو تسليت منها ام عمار

الرابع ان يكون على بمعنى البا وبهذا الوجه قال ابو الحسن والفرا والفارسي قالوا ان على بمعنى البا كما ان البا بمعنى على في قوله ولا تقعدوا بكل صراط اي على كل وقال الفرا العرب تقول على القوس وبالقوس وجيت على حال حسنة وبحال حسنة ويويده قراة ابي والاعمش حقيق بان لا اقول قال وليس ذلك بالمطرد ولو قلت على زيد تريد بزيد لم يجز وايضا فلان مذهب البصريين عدم التجوز في الحروف الخامس وهو الاوجه والادخل في نكت القران ان يغرق موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام لا سيما وقد روي ان فرعون لعنه الله لما قال له موسى اني رسول من رب العالمين قال له كذبت فيقول حقيق على ان لا اقول الا الحق اي واجب على قول الحق ان اكون انا قايله والقايم به ولا يرضى الا مثلي ناطقا به ولا يصح هذا الوجه الا ان يعني انه يكون ان لا اقول صفة له كما تقول انا على قول الحق ان اكون انا قايله السادس ان يكون على متعلقة برسول قال ابن مقسم حقيق من نعت رسول اي رسول حقيق من رب العالمين ارسلت على ان لا اقول على الله الا الحق وهذا معنى صحيح واضح وقد غفل اكثر المفسرين من ارباب اللغة على تعليق على برسول ولم يخطر لهم تعليقه الا بحقيق قال ابو حيان وكلامه فيه تناقض في الظاهر لانه قدر اولا العامل في على ارسلت وقال اخيرا لانهم غفلوا عن تعليق على برسول الله فاما هذا الاخير فلا يجوز عند البصريين لان رسولا قد وصف قبل ان ياخذ معموله وذلك لا يجوز واما تعليقه بارسلت مقدرا لدلالة لفظ رسول عليه فهو تقدير سايغ ويتاول كلامه انه اراد بقوله تعلق على برسول ولم يخطر لهم تعليقه الا بحقيق صح نسبة التعلق له قال شهاب الدين وقال ابو شامه بعد ما ذكر هذا الوجه عن ابن مقسم والاوجه الاربعة التي للزمخشري ولكن هذه وجوه متعسفة وليس المعنى الا على ما ذكرته او لا يعني ابن مقسم وهذا فيه الاشكال الذي ذكره الشيخ يعني ابا حيان من اعمال اسم الفاعل او الجاري مجراه وهو موصوف واما قراة نافع فواضحة وفيها ثلاثة اوجه احدها ان يكون الكلام قد تم عند قوله حقيق وعلي خبر مقدم وان لا اقول مبتدا موخر كانه قيل علي عدم قول غير الحق اي فلا اقول الا الحق الثاني ان يكون حقيق خبرا مقدما وان لا اقول مبتدا على ما تقدم بيانه الثالث ان لا اقول فاعل بحقيق كانه قيل يجب ان لا اقول وهذا اغرب الوجوه لوضوحه لفظا ومعنى وعلى الوجه الاول يتعلق على بحقيق لانك تقول عليه حقيق بكذا قال تعالى اوليك الذين حق عليهم القول وعلى الوجه الاول يتعلق بمحذوف على ما تقرر واما رفع حقيق فقد تقدم انه يجوز ان يكون خبرا ثانيا ويجوز ان يكون مبتدا وما بعده الخبر على قراة من شدد اليا وسوغ الابتدا بالنكرة حينيذ تعلق الجار بها فقد حصل في رفعه اربعة اوجه وهل هو بمعنى فاعل او بمعنى مفعول يحتمل الامرين مطلقا اعني على قراة نافع وكريم غيره وقال الواحدي ناقلا عن غيره انه مع قراة نافع يحتمل للامرين ومع قراة العامة بمعنى مفعول فانه قال وحقيق على هذه القراة يعني قراة نافع يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال شمر يقول العرب حق علي ان افعل كذا وقال الليث حق معناه وجب ويحق عليك ان تفعله وحقيق علي ان افعله فهذا بمعنى فاعل ثم قال الليث وحقيق بمعنى مفعول وعلى هذا فلا تقول فلان محقوق عليه ان يفعل قال الاعشى

لمحقوقة ان تستجيبي لصوته ۞ وان تعلمي ان المعان موفق

وقال جرير

قصر فانك بالتقصير محقوق ۞

ثم قال وحقيق على هذه القراة يعني قراة العامة بمعنى محقوق وانتهى وقرا عبد الله والاعمش ان لا اقول دون حرف جر فيحتمل ان يكون ذلك الجار البا كقراة ابي المتقدمة والحق هو الثابت الدايم والحقيق مبالغة فيه الا الحق هذا استثنا مفرغ والحق يجوز ان يكون مفعولا به لانه متضمن معنى جملة وان تكون منصوبا على القول المصدر اي القول الحق **قوله تعالى** قد جيتكم ببينة من ربكم يعني العصا واليد فارسل معي بني اسرايل اي اطلق عنهم وخلهم يرجعون الى الارض المقدسة وكان فرعون قد استعملهم في الاعمال الشاقة فقال فرعون مجيبا له ان كنت جيت باية فات بها ان كنت من الصادقين والمعنى ان كنت جيت من عند من ارسلك باية فاحضرها عندي لتصح دعواك **قوله تعالى** ان كنت جيت باية فات بها ان كنت

من

من الصادقين خبر واقع بين شرطين فكيف حمله والجواب ان هذا نظير قولك ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وهو المؤخر في اللفظ يكون متقدما كما سبق تقريره **قوله تعالى** فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين لما طلب فرعون من موسى اقامة البينة على صحة دعواه بين الله تعالى في معجزته بان قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضا واذا الفجائية تقدم ان فيها ثلاثة مذاهب ظرف مكان او زمان او حرف وقال ابن عطية هنا واذا ظرف مكان في هذا الموضع عند المبرد من حيث كانت خبرا عن جثة والصحيح الذي عليه الناس انها ظرف زمان في كل موضع قال شهاب الدين والمشهور عند الناس قول المبرد وهو مذهب سيبويه واما كونها زمانا فهو مذهب الرياشي وعزي لسيبويه ايضا وقوله من حيث كانت خبرا من حيث ليست هنا خبرا عن جثة بل الخبر هي ثعبان لا لفظ اذا قوله تعالى ثعبان هو ذكر الحيات العظيم واشتقاقه من ثعبت المكان اي فجرته بالما شبه بانسيابه بانسياب الما يقال ثعبت الما فجرته فانثعب ومنه مثعب الحديث جا يوم القيامة وجرحه يثعب دما انه وصفها هنا بكونها ثعبانا وهو العظيم الهايل الخلق وفي موضع اخر بقوله كانها جان والجان من الحيات الخفيف الضييل الخلق فكيف الجمع بين هاتين الصفتين وقد اجاب الزمخشري في غير هذا المكان بجوابين احدهما انه جمع لها بين الشيين اي بين كبر الجثة كالثعبان وبين خفة الحركة وسرعة المشي كالجان ثم يتعاظم ويتزايد خلقها الى ان تصير ثعبانا وفي وصف الثعبان بكونه مبينا وجوه احدها انه تميز ذلك عما جا به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه وثانيها انهم شاهدوا كونها حية ولم يشتبه الامر عليهم وثالثها ان الثعبان تعول موسى بان لهم عن قول المدعي الكاذب **قوله تعالى** ونزع يده فاذا هي بيضا للناظرين النزع في اللغة عبارة عن اخراج الشي من مكانه فقوله نزع يده اي اخرجها عن جيبه او عن جناحه بدليل قوله وادخل يدك في جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك وقوله فاذا هي بيضا قال ابن عباس كان لها نور ساطع يضي بين السما والارض واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين تعالى في غير هذه الاية انه كان من غير سو للناظرين **قلت** يتعلق ببيضا والمعنى فاذا هي بيضا للنظارة ولا تكون بيضا للنظارة الا اذا كانت بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما تجتمع النظارة للعجايب وهذا الذي ذكره الزمخشري تفسير معنى لا تفسير اعراب وكيف يريد تفسير الاعراب وانما اراد التعلق المعنوي لا الصناعي كقولهم هذا الكلام يتعلق بهذا الكلام اي انه من تتمة المعنى له **فان قلت** ان المعجز الواحد كان كافيا فالجمع بينهما كان عبثا فالجواب ان كثرة الدلايل توجب القوة في اليقين وسياتي في سورة طه ان شا الله تعالى ان انقلاب العصا اعظم ام اليد البيضا **قوله تعالى** قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم اعلم انه تعالى اسند القول في هذه السورة الى الملا وفي الشعرا اسند القول الى فرعون في قوله قال للملا حوله واجاب الزمخشري عن ذلك بثلاثة اوجه احدها ان يكون هذا الكلام صادرا منه ومنهم فحكى هنا عنهم وفي الشعرا عنه والثاني انه قاله ابتدا وتلقته عنه خاصته فقالوه لاعقابهم الثالث انهم قالوه عنه للناس على طريق التبليغ كما يفعل الملوك يرى الواحد منهم الراي فيبلغه الخاصة ثم يبلغونه لعامتهم وهذا الثالث قريب من الثاني في المعنى وقوله ان هذا لساحر عليم يعنون انه ياخذ باعين الناس حتى يخيل اليهم العصا حية واليد بيضا وكان موسى عليه السلام ادم اللون ويرى الشي بخلاف ما هو عليه وانما قالوا ذلك لان السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك ان مراتب السحرة كانت متفاوتة فالقوم زعموا ان موسى عليه السلام كان في النهاية من علم السحر فلهذا وصفوه بهذه الصفة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر طلبا للملك والرياسة فقالوا يريد ان يخرجكم من ارضكم **قوله تعالى** فماذا تامرون قد تقدم الكلام على ماذا والجمهور على تامرون بفتح النون وروى كردم عن نافع كسرها وعلى كلتي القراتين يجوز ان يكون ماذا كله اسما واحدا في محل نصب على انه مفعول ثان لتامرون بعد حذف البا ويكون المفعول الاول لتامرون محذوفا وهو يا المتكلم والتقدير باي شي تامرونني وعلى هذا عليه هذا الحذف على الحذف في قراة الجماعة ويجوز ان تكون ما استفهاما في محل رفع بالابتدا وذا موصول وصلته تامرون والعايد محذوف والمفعول الاول ايضا محذوف على قراة الجماعة ويقدر العايد منصوب المحل غير معدى اليه بالبا فتقدر فما الذي تامرونه ويقدر ابن عطية تامرون به ورد عليه ابو حيان بانه يلزم من ذلك حذف العايد المجرور بحرف لم يجر الموصول بمثله ثم اعتذر عنه بانه اراد التقدير الاصلي ثم اتسع فيه بان حذف الحرف فاتصل الضمير بالفعل وهذه الجملة هل هي من كلام الملا يكون قد خاطبوا فرعون بذلك وحده وعظموه كما يخاطب الملوك بصيغة الجمع او يكونون قد قالوه له ولاصحابه او يكون من كلام فرعون على اضمار قول اي فقال لهم فرعون فماذا تامرون ويكون كلام الملا قد تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم ويويد كونها من كلام فرعون قوله تعالى قالوا ارجه وهل تامرون من الامر المعهود او من الامر الذي

معنى المشاوره والثاني منقول عن ابن عباس وقال الزمخشري هو من امرته فامرني بكذا اي شاورته
فاشار علي براي قال الرجيه في هذه الكلمة هنا وفي الشعرا ست قراات في المشهور المتواتر ولا التفات الى من انكر بعضها
ولا لمن انكر على رواتها وضبط ذلك ان يقال ثلاث من الهمز وثلاث مع عدمه فاما الثلاث التي مع الهمز فاولها قراة
ابن كثير وهشام عن ابن عامر ارجئهو بهمزة ساكنة وها متصله بواو. الثانية قراة ابي عمرو ارجئه كما تقدم
الا انه لم يصلها بواو. الثالثه قراة ابن ذكوان عن ابن عامر ارجئه بهمزة ساكنة وهاء مكسورة من غير
صلة. واما الثلاث التي بلا همزة فاولها قراة الاخوين ارجه بكسر الجيم وسكون الها وصلا ووقفا الثانية
قراة الكساي وورش عن نافع ارجهي بها متصله بيا. الثالثة قراة قالون بهاء مكسورة دون يا فاما ضم الها
وكسرها فقد عرف بما تقدم. واما الهمز وعدمه فلغتان مشهورتان فقال ارجاته وارجيته اي اخرته وقد
قرى قوله تعالى ترجي من تشا بالهمز وعدمه وهذا كقولهم توضات وتوضيت وهل هما مادتان اصليتان
ام المبدل فرع الهمز احتمالان وقد طعن قوم على قراة ابن ذكوان فقال الفارسي ضم الها مع الهمز لا يجوز غيره
وروايه ابن ذكوان عن ابن عامر غلط وقال ابن مجاهد وهذا لا يجوز لان الها لا يكسر الا بعد كسرة او يا ساكنة
وقال الحوفي ومن القرا من يكسر مع الهمز وهو ضعيف لان الهمزة حرف صحيح ساكن فليس قبل الها ما يقتضي
الكسر وقد اعتذر الناس عن هذه القراة على سبيل التنازل بوجهين. احدهما ان الهمزة ساكنة والساكن حاجز
غير حصين ولذا شواهد مذكوره مكان الها وليت الجيم المكسورة فلذلك كسرت. وقد اعترض ابو شامة على هذين
الجوابين بثلاثة اوجه. الاول ان الهمزة حاجز معتد به باجماع في انبئهم ونبئهم والحكم واحد في ضمير الجمع والمفرد
فيما يرجع الى الكسر والضم. الثاني انه كان يلزمه صلة الها اذ هي في حكمه قد وليت الجيم. الثالث ان الهمز لو
قلبت بالمكان الوجه المختار ضم الها مع صريح اليا الى ان اصلها همزة فما اغنى النطق عن بكسر الها مع صريح الهمز
وسيأتي تحقيق ذلك في باب وقف حمزة وهشام فضم الها مع الهمز هو الوجه وقد استضعف ابو البقا
قراة ابن كثير وهشام فانه قال وارجئهو يقرا بالهمز وضم الها من غير اليا بعدها تتلوا الهمزة وهو قريب من الجمع
بين الساكنين ومن ههنا ليس بشي لانها لغة ثابتة عن العرب اعني اشباع حركة الها بعد ساكنة مطلقا وقد
تقدم ان الاصل لابن كثير مختصا بهذه اللفظة بل قاعدته كلها كنايه بعد ساكن ان يشبع حركتها حتى يتولد
منها حرف مد نحو منهوا وعنهوا وارجهوا لا قبل ساكن فان المد يحذف لالتقا الساكنين الا في موضع
واحد رواه عنه البزي وهو عنهوا تلهى بتشديد التا ولذلك استضعف الزجاج قراة الاخوين قال
بعدما انشد قول الشاعر. لما راى ان لا ادعه ولا شبع. مال الى ارطاة حقف فالطجع
هذا شعر لا يعرف قايله ولا هو بشي ولو قاله شاعر مذكور لقيل له اخطات لان الشاعر يجوز ان يخطي وهذا
مذهب لا يعرج عليه قال شهاب الدين وقد تقدم شواهدها فلا حاجة الى الاعادة **قوله تعالى**
واخاه الاحسن ان يكون نسقا على الها في ارجيه وتضعيف نصبه على المعية لامكان النسق من غير ضعف
لفظي ولا معنوي قال عطا معنى ارجه اخره وقيل احبسه واخاه وهو قول قتادة والكلبي وهذا ضعيف
لوجهين احدهما ان الارجا في اللغة هو التاخير لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعد ان
شاهد العصا اشاروا عليه بتاخيره وترك التعرض اليه بالقتل **قوله تعالى** وارسل في المداين حاشرين
في المداين متعلق بارسل وحاشرين مفعول به ومفعول محذوف اي حاشرين السحرة بدليل ما بعده والمداين جمع
مدينة وفيها ثلاثة اقوال اصحها ان وزنها فعيله فميمها اصليه وياوها زايده مشتقة من مدن يمدن مدونا
اي اقام واستدل لهذا القول باطباق القرا على همز مداين كصحيفه وصحايف ومدينة ومداين واليا اذا كانت
زايدة في الواحدة همزت في الجمع كقبايل وقبيله واذا كانت من نفس الكلمه لم تهمز نحو معايش ومعيشه ولو كانت
مفعله لم تهمز نحو معيشه ومعايش ولانهم جمعوها ايضا على مدن كقولهم سفينة وسفن وصحيفه وصحف
قال ابو حيان ويقطع انها فعيله جمعهم لها على فعل قالوا مدن كما قالوا صحف في صحيفه قال شهاب الدين
قد قال الزجاج المدن في الحقيقة جمع المدين لان المدينة لا تجمع على مدن ولا ادري ما حمله على مدن جمع مدين
ومدين جمع مدينه مع اطراد فعل على فعيلة الا بمعنى مفعولة اللهم الا ان يكون قد لحظ في مدينة انها فعيله
بمعنى مفعول لان فعل المدينة ان يمدن فيها ان يقام ويويد هذا ما سياتي من ان مدينه وزنها في الاصل
مديونه عند بعضهم القول الثاني ان وزنها مفعله من دانه يدينه اي ساسه يسوسه فمعنى مدينة اي
مملوكه ومسوسه اي مسوس اهلها من دانهم ملكهم اذا ساسهم وكان ينبغي ان يجمع على مداين بصريح اليا كمعايش في مشهور
لغة العرب. الثالث ان وزنها مفعوله وهو مذهب المبرد قال هي من دانه يدينه اذا ملكه وقهره واذا كان
اصلها مديونه فاستثقلوا حركة الضمة على اليا فسكنوها ونقلوا حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو والمزيده

التي

التي هي واو المفعول واليا التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لانها زايدة وحذف الزايد اولى من حذف الحرف
الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم اليا فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات اليا الاصلية
او الواو الزايدة. الاول قول الاخفش والثاني قول المازني وهو مذهب جماهير النحاة **فصل** المدينة
معروفة وهي البقعة المسورة المستولي عليها ملك واراد مداين صعيد مصر اي ارسل الى هذه المداين رجالا
يحشرون اليك من فيها من السحرة وكان رؤس السحرة باقصى مداين الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس انهم
كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلين من اهل نينوى بلدة يونس عليه السلام
وهي قرية بالموصل قال ابن الخطيب وهذا النقل مشكل لان المجوس زرادشت وزرادشت انما جا بعد
موسى عليه السلام **قوله تعالى** ياتوك بكل ساحر عليم قرا الاخوان هنا وفي يونس سحار والباقون ساحر
فسحار للمبالغة وساحر يحتملها ولا خلاف في التي في الشعرا انها سحار مثال مبالغة واختلفوا في الساحر والسحار
فقيل الساحر الذي يعلم السحر ولا يعلم والسحار الذي يعلم وقيل الساحر من يكون سحره في وقت دون وقت
والسحار من يديم السحر والبا في قوله بكل يحتمل ان يكون بالتعدية ويحتمل ان يكون بمعنى مع قال ابن عباس وابن
اسحق والسدي ان فرعون اتخذ غلمه من بني اسرايل فبعث بهم الى قرية يقال لها الغرما يعلمونهم فعلموهم
سحرا كثيرا فلما بعث الى السحرة جاوا ومعلمهم معهم وهذه الاية تدل على كثرة السحرة في ذلك الزمان
وذلك يدل على صحة قول المتكلمين من انه تعالى يجعل معجزة على نبي اسرايل ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان
فلما كان السحر غالبا على زمان موسى كانت معجزته من جنس السحر ولما كان الطب غالبا على اهل زمان عيسى كانت معجزته
من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبا على اهل زمان محمد عليه السلام كانت معجزته من جنس الفصاحة
قوله تعالى وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا وحذف ذكر الارسال لعلم السامع وفي قوله ان لنا
لاجرا وجهان اظهرهما انه لا محل لها من الاعراب لانها استيناف جواب لسوال مقدر ولذلك لم يعطف بالفا على
ما قبلها قال الزمخشري اي ماذا قالوا اذ جاوه فاجيب بقوله قالوا ان لنا لاجرا وهذا قد سبقه اليه الواحدي
الا انه قال ولم نقل فقالوا لان المعنى لما جاوا قالوا فلم يصح دخول الفا على هذا الوجه والوجه الثاني
انها في محل نصب على الحال من فاعل جاوا قاله الحوفي وقرا نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا بهمزة
واحدة بكسر الالف على الخبر والباقون بهمزتين على الاستفهام وهم على اصولهم من التحقيق والتسهيل
وادخال الف بينهما وعدمه وقراة الحرمين على الاخبار وجوز الفارسي ان يكون على نية الاستفهام ما حسن في
هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجرا ام لا ولا يقطعون على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم
في سورة الشعرا على الاستفهام ويدل عليه قراة الباقين وحجة نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام
ولكنهما حذفاها ذلك من اللفظ وان كانت باقية في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي وقال الشاعر
افرح اذا ارزا الكرام وان. وقول الاخر. وذو الشيبة يلعب. وكقوله وهذا ربي
والتقدير اهذا ربي وقد تقدم تحقيق هذا وانه مذهب ابي الحسن ونكر اجرا للتعظيم وقال الزمخشري كقول
العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون الكثرة **قوله تعالى** ان كنا شرط جوابه محذوف للدلالة عليه
عند الجمهور او ما تقدم عند من يجيز تقديم جواب الشرط عليه ونحن يجوز فيه ان يكون تاكيدا للضمير
المرفوع وان يكون فصلا فلا محل لها عند البصريين ومحله الرفع عند الكساي والنصب عند الفرا
قوله تعالى قال نعم وانكم لمن المقربين فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف على ماذا
فالجواب انه معطوف على محذوف وهذه الجملة التي نابت نعم عنها في الجواب والتقدير قال نعم ان لكم
لاجرا وانكم لمن المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا
بالتعظيم وهذه الاية تدل على ان كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا عاجزا والا لما احتاج
الى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى ويدل ان المال من فرعون لانهم لو قدروا على قلب الاعيان فلم لم يقلبوا
التراب ذهبا ولم لم ينقلب ملك فرعون الى انفسهم ولم لم يجعلوا انفسهم ملوك العالم والمقصود من هذه
الايات تنبيه الانسان على الاحتراز عن الاغترار بكلمات اهل الاباطيل **قوله تعالى** اما ان تلقي اما
ههنا للتخيير ويطلق عليها حرف عطف مجازا قال المفسرون تادبوا مع موسى عليه السلام فكان
ذلك سبب ايمانهم قال الفرا والكساي في باب واما اذا كنت امرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحه واذا
كنت مشترطا او شاكا او مخبرا فهي مكسوره تقول في المفتوحة اما الله فاعبده واما الخمر فلا
تشربها واما زيد فقد خرج فان كنت مشترطا فتقول اما تعطي زيدا فانه يشكرك قال تعالى فاما تثقفنهم
في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادري من قام اما زيد واما عمرو وتقول في التخيير في الكوفة دار اما ان

اسكنها واما ان اسعها والفرق بين اما اذا كنت للشك وبين وانك اذا قلت جاني زيد او عمرو فقد يجوز انك قد
بنيت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما فاول الاسمين في او يجوز السكوت
عليه او يعترض الشك فتستدرك بالاسم الاخر الا ترى انك تقول قام اخوك وتسكت ثم تشك فتقول او ابوك
واذا ذكرت اما فانما تبني كلامك من اول الامر على الشك فلا يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت وفي
محل ان تلقي واما ان نكون ثلاثة اوجه احدها النصب بفعل مقدر اي افعل اما ان القاك واما ان القانا كذا قدره
ابو حيان وفيه نظر لانه لم يفعل القاهم فينبغي ان يقدر فعلا لا يقابل ذلك وهو اختر اي اختر اما ان القاك
او القانا وقدره مكي وابو البقا فقال اما ان يفعل الالقا فاما مكي كقوله
قالوا الركوب فقلنا تلك عادتنا ... نصب الركوب الا انه جعل النصب مذهب الكوفيون . الثاني الرفع
على خبر ابتدا مضمر تقديره اما القاوك مبدو به **فان قيل** كيف دخلت ان في قوله اما ان تلقي وسقطت
من قوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم فالجواب قال الفرا دخول ان في هذه الاية لانها في موضع الامر بالاختيار
وهي في موضع نصب كقولك اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي او نلقي وفي اية التوبة ليس فيها امر بالتخيير
الا ترى ان الامر لا يصلح هاهنا فلذلك لم يكن فيه ان وقال غيره اتى هنا بان المصدرية قبل الفعل
بخلاف قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم او يتوب عليهم او ما بعدها هنا اما مفعول به واما مبتدا
والمفعول به التشديد والمبتدا لا يكونان فعلا صريحا بل لا بد ان ينضم اليه حرف مصدري يجعله في تاويل اسم
واما اية التوبة فالفعل بعد اما خبر ثان لاخرون واما صفة له والخبر والصفة يقعان جملة فعلية من غير
حرف مصدري وحذف مفعول الالقا للعلم به والتقدير اما ان تلقي حبالك وعصيك لانهم كانوا يعتقدون
انه يفعل كفعلهم او نلقي حبالنا وعصينا **قوله تعالى** قال القوا وفيه سوال وهو ان القايهم كان سحرا
ومعارضة للمعجز وذلك كفر فكيف يجوز لموسى عليه السلام ان يامرهم به والجواب من وجوه احدها انه عليه
السلام بشرط ان يعلموا من فعلهم ان يكون حقا واذا لم يكن كذلك والامر هناك كقول القايل لغيره اسقني
الما من الجرا فهذا الكلام امر ان يكون امرا بشرط حصول الما في الجرة فاما اذا لم يكن فيها ما فلا امر البتة
كذلك هاهنا قال الفرا المعنى القوا ان كنتم محقين والقوا على ما يصح ويجوز وقيل تهديد لهم اي ابتدوا
بالالقا فسترون ما يحل بكم من الافتضاح . وثانيها ان القوم انما جاوا لالقا تلك الحبال والعصي وعلم موسى
عليه السلام انه لا بد وان يفعلوا ذلك وانما وقع التخيير في التقديم والتاخير فعند ذلك اذن لهم في التقديم
ازدرا لشانهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله به من التاييد وان المعجزة لن يغلبها سحر ابدا ولان الامر لا
يستلزم الارادة وقال الفرا في الكلام حذف والمعنى قال لهم موسى انكم لن تغلبوا ربكم ولا تبطلوا اياته
وهذا من معجز القران الذي لا ياتي مثله في كلام الناس ياتي اللفظ اليسير بتعالى وانما امرهم بتجير انهم وقطعا
لشغبهم واسقطا لهم وليلا يقولوا لو تركنا نفعل لفعلنا **قوله تعالى** فلما القوا سحروا اعين الناس قال
القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا اعينهم فثبت المراد انهم يخيلوا احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة
ما كان على وفق ما يخيلوه وقال الواحدي سحروا اعين الناس اي قلبوها عن صحة ادراكها بسبب تلك
التمويهات وقيل انهم اتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزيبق وجعلوا الزيبق في دواخل تلك العصي
فلما دار تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها ببعض وكانت كثيرة جدا فتخيل الناس انها تتحرك وتلتوي
باختيارها **قوله تعالى** واسترهبوهم يجوز ان يكون استفعل فيه بمعنى افعل اي ارهبوهم وهو قريب
من قولهم قروا واستقروا وعظم واستعظم وهذا راي المبرد ويجوز ان يكون السين على بابها اي استدعوا
رهبة الناس منهم وهو راي الزجاج . روي انهم بعثوا جماعة ينادون عند الالقا ذلك ايها الناس احذروا
وروي عن ابن عباس انه خيل الى موسى ان حبالهم وعصيهم حيات مثل عصى موسى فاوحى الله اليه عز وجل
ان الق عصاك وقال المحققون هذا غير جايز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة
ويقين ان القوم لن يغلبوه وهو عالم بان ما اتوا به من وجه المعارضة على باب السحر والباطل ومع هذا
الجزم فيمتنع حصول الخوف فان قيل اليس انه تعالى قال فاوجس في نفسه خيفة موسى فالجواب
ليس في ان ليس في هذه الخيفة انما حصلت في هذا السبب بل لانه عليه السلام خاف من وقوع التاخير
في ظهور حجته على سحرهم ثم قال تعالى وجاوا بسحر عظيم اي عندهم لانه كان كبيرا روي ان الارض كانت
ميلا فامتلات حيات يركب بعضها بعضا **قوله تعالى** واوحينا الى موسى ان الق عصاك يجوز في ان
ان تكون المفسرة لمعنى الايحا ويجوز ان تكون مصدرية فتكون هي وما بعدها مفعول الايحا **قوله
تعالى** فاذا هي تلقف قرا العامة تلقف بتشديد القاف من يلقف يتلقف والاصل تتلقف بتاين فحذفت

احدهما

احدهما اما الاول واما الثانية وقد تقدم ذلك في تخريجه وروي البزي على اصله في ادغامها فيما بعدها فقرا
فاذا هي تلقف بتشديد القاف من تلقف وقرا حفص يلقف بتخفيف القاف من لقف كعلم يعلم وركب يركب
يقال لقفت الشي القفه لقفا ولقفانا وتلقفته القفه تلقفا اذا اخذته بسرعة فاكلته او ابتلعته
وفي التفسير انها ابتلعت جميع ما صنعوه وانشدوا على لقف يلقف كعلم يعلم قول الشاعر .
انت عصى موسى التي لم تزل ... تلقف ما يصنعه الساحر . ويقال رجل ثقف لقف
وثقيف لقيف بين الثقافة واللقافة ويقال لقف ولقم ولهم بمعنى واحد والفا في فاذا هي
يجوز ان يكون العاطفة ولا بد من حذف جملة قبلها ليترتب ما بعد الفا عليها والتقدير فالقاها فاذا هي
ومن جوز ان يكون الفا زايدة في نحو خرجت فاذا الاسد حاضر جوز زيادتها هنا وعلى هذا فتكون هذه
الجملة قد اوحيت الى كالتي قبلها واما على الاول اعني كون الفا عاطفة فالجملة غير موحى بها اليه **قوله
تعالى** ما يافكون يجوز فيما ان يكون بمعنى الذي والعايد محذوف اي الذي يافكونه ويجوز ان تكون مصدرية
والمصدر حينئذ واقع موقع المفعول به وهذا لا حاجة اليه وهذا قوله ما كانوا يعملون يجوز ان تكون
بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر اي قال وذهب بفقدانها وان تكون مصدرية
اي وبطل الذي كانوا يعملون وعملهم اي وهذا المصدر يجوز ان يكون على بابه وان يكون واقعا موقع المفعول
به ليصح المعنى اذ الفقد يستدعي عينا يصح تسلطه عليها **فصل** معنى الافك في اللغة قلب الشي على
وجهه ومنه قيل للكذب افك لانه مقلوب على وجهه قال ابن عباس ما يافكون يريد يكذبون والمعنى
ان العصى تلقف ما يافكون به اي يقلبونه عن الحق الى الباطل به **قوله تعالى** فوقع الحق قال مجاهد والحسن
ظهر الحق وقال الفرا فتبين الحق من السحر قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشي بوجوده نازلا الى مستقره
وبطل ما كانوا يعملون من السحر وذلك ان السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى عليه السلام سحرا لبقيت حبالنا وعصينا
ولم تفقد فلما فقدت ثبت ان ذلك من امر الله قال القاضي قوله فوقع الحق قال مجاهد والحسن فكان قوله
فبطل ما كانوا يعملون تكريرا فالجواب ان المراد مع ثبوت الحق زالت الاعيان التي افكوها وهي الحبال فعند
ذلك ظهرت الغلبة **قوله تعالى** فغلبوا هنالك يجوز ان يكون مكانا اي غلبوا في المكان الذي وقع فيه
سحرهم وهذا هو الظاهر وقيل يجوز ان يكون زمانا وهذا ليس اصله وقد اثبت له بعضهم هذا المعنى بقوله
تعالى هنالك ابتلي المومنون وكذلك بقول الاخر . فهناك يعترفون بن المفزع .
ولا حجة فيهما لان المكان فيهما واضح **قوله تعالى** وانقلبوا صاغرين اي ذليلين مقهورين وصاغرين حال من
فاعل انقلبوا والضمير في انقلبوا يجوز ان يعود على قوم فرعون وعلى السحرة اذا جعلنا الانقلاب قبل ايمان السحرة
او جعلنا انقلبوا بمعنى صاروا كما فسره الزمخشري اي صاروا مبهوتين متحيرين ويجوز ان يعود عليهم دون
السحرة اذا كان ذلك بعد ايمانهم ولم يجعل انقلبوا بمعنى صاروا لا يصفهم بالصغار بعد ايمانهم **قوله تعالى**
والقي السحرة ساجدين قال مقاتل القاهم الله وقيل الهمهم الله ان يسجدوا فسجدوا قال الاخفش
من سرعة ما سجدوا كانهم القوا ساجدين حال من السحرة ولذلك قالوا اي القوا ساجدين قايلين ذلك ويجوز ان
يكون حالا من الضمير المستتر في ساجدين وعلى كل القولين ساجدين ويجوز ان يكون مستانفا لا محل له وجعله
ابو البقا حالا من فاعل انقلبوا فانه قال يجوز ان يكون حالا اي فانقلبوا صاغرين قد قالوا وهذا ليس بجيد
للفصل بقوله والقي السحرة **قوله تعالى** امنا برب العالمين قال المفسرون لما قالوا امنا برب العالمين
قال فرعون اياي تعنون فقالوا رب موسى وهرون فرب موسى يجوز ان يكون نعتا لرب العالمين وان يكون بدلا
وان يكون عطف بيان وفايدة ذلك نفي توهم ان رب العالمين قد يطلق على غير الله لقول فرعون انا
ربكم الاعلى وقدموا موسى في الذكر على هرون وان كان اسن منه لكبره في الرتبة اولانه وقع فاصلة هنا ولذلك قال
في سورة طه رب هرون وموسى لوقوعها فاصلة او يكون كل طايفة منهم قالت احدى المقالتين فنسب فعل
البعض الى المجموع في سورة وفعل بعض اخر الى المجموع في اخرى احتج اهل السنة بقوله تعالى والقي السحرة ساجدين
على ان غيرهم القاهم ساجدين وما ذاك الا الله رب العالمين وهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى واجاب
المعتزلة بوجوه احدها انهم لما شاهدوا الايات العظيمة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كان ملقيا القاهم
فنقول ذلك الملقي هم انفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى والا افتقر
خلق تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ثم ان اصل القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير
موجبة للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الموجب مستندا الى الله تعالى انه تعالى ذكر اولا
انهم صاروا ساجدين ثم ذكر بعده انهم قالوا امنا برب العالمين مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما

على السجود فالجواب من وجوه احدها انهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود
شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان وعلامة على انقلابهم من الكفر الى الايمان واظهارا للتذلل لله تعالى
فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد على هذه الامور ثانيها لا يبعد انهم عند الذهاب قالوا امنا برب العالمين
فان قيل لما قالوا امنا برب العالمين دخل موسى وهرون في جملة العالمين فما فائدة تخصيصهما بالذكر بعد
ذلك فالجواب من وجهين الاول ان التقدير امنا برب العالمين وهو الذي دعى الى الايمان به موسى
وهرون الثاني خصهما بالذكر تشريفا وتفضيلا كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال قوله تعالى
امنتم اختلف القراء في هذا الحرف وفي طه وفي الشعرا فبعضهم جرى على منوال واحد وبعضهم قرا في موضع بشيء
لم يقرا به في غيره وهم في ذلك على مراتب الاولى قراءة الاخوين وابي بكر عن عاصم بتحقيق الهمزتين في السور
الثلاث من غير ادخال حرف بينهما وهو استفهام انكار واما الالف الثالثة فالكل يقرونها كذلك لانها فاء الكلمة
ابدلت لسكونها بعد همزة مفتوحة وذلك ان اصل هذه الكلمة أأأمنتم بثلاث همزات الاولى للاستفهام والثانية همزة
افعل والثالثة همزة الكلمة فالثالثة يجب قلبها الفا لما تقدم اول الكتاب واما الاولى فمحققة ليس الا واما الثالثة
فهي التي فيها الخلاف بالنسبة الى التحقيق والتسهيل الثانية قراءة حفص وهي امنتم بهمزة واحدة بعدها الالف المشار
اليها في جميع القران وهذه القراءة تحتمل الخبر المحض المتضمن للتوبيخ وتحتمل الاستفهام المشار اليه ولكنه حذف لفهم
المعنى ولقراءة الباقين الثالث قراءة حفص وابي عمرو وابن عامر والبزي عن ابن كثير وهي تحقيق الاولى وتسهيل الثانية
بين بين والالف المذكورة وهو استفهام انكار كما تقدم الرابعة قراءة قنبل عن ابن كثير وهي التفرقة بين السور
الثلاث وذلك انه قرا في هذه السورة حال الابتدا بامنتم بهمزتين اولاهما محققة والثانية مسهلة بين بين والالف
بينهما كقراءة البزي وحال الوصل يقرا قال فرعون وامنتم بابدال الاولى واوا وتسهيل الاولى بين بين والف بعدها
وذلك ان الهمزة اذا كانت مفتوحة بعد ضمة جاز ابدالها واوا وسوا كانت الضمة والهمزة في كلمة واحدة نحو جون ويوجل
ومؤجلا ام في كلمتين وهذه الاية وقد فعل ذلك ايضا في سورة الملك في قوله واليه النشور وامنتم فابدل الهمزة
الاولى واوا لانضمام ما قبلها حال الوصل واما في الابتدا فيحققها لزوال الموجب لقلبها الا انه ليس في سورة الملك
ثلاث همزات وسياتي ان شا الله تعالى في موضعه وقرا في سورة طه كقراءة حفص اعني بهمزة واحدة بعدها
الف وفي سورة الشعرا كقراءة رفيقه البزي فانه ليس قبلها ضمة فيبدلها حالة الوصل وقد قرا قنبل ايضا بثلاثة اوجه
في هذه السورة وصلا وهي تسكين الهمزة بعد الواو المبدلة او تحريكها او ابدالها حرفا وحينئذ يقدر الفين ولم يدخل
احد من القراء مدا بين الهمزتين هنا سوا في سهل ام لا لئلا يجتمع اربع متشابهات والضمير فيه به عايد على الله تعالى
لقوله قالوا امنا برب العالمين ويجوز ان يعود على موسى واما الذي في سورة طه والشعرا في قوله امنتم له فالضمير
لموسى لقوله انه لكبيركم فصل اعلم ان فرعون لما راى ايمان السحرة بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع
الخلق خاف من ان يصير ذلك حجة قوية على صحة نبوة موسى عليه السلام فالقى في الحال شبهتين الى اسماع
العوام ليمنع القوم من اعتقاد نبوة موسى عليه السلام الاولى قوله ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة اي
ان ايمان هولاء بموسى ليس لقوة الدليل بل لانهم تواطوا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك والثانية
ان غرض موسى والسحرة فيما تواطوا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم عند جميع
العقلا ان مفارقة الوطن والنعم المالوفة من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين ولا يوجد اقوى
منهما في هذا الباب وروى ابن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضي
الله عنهم ان موسى وامير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام ارايتك ان غلبتك اتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به الحق
فقال الساحر لئن غلبتني لاومنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فهذا قول فرعون ان هذا لمكر
مكرتموه في المدينة قال القاضي وقوله قبل ان اذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعا الالهية لانه لو
كان الها لما جاز ان يؤمن لهم فيمن ان يؤمنوا به مع انه يدعوا الى الهية غيره وذلك من خذلان الله الذي يظهر على
المبطلين قوله تعالى فسوف تعلمون حذف مفعول العلم للعلم به اي تعلمون ما يحل بكم وهذا وعيد مجمل
ثم فسر هذا المبهم بقوله لاقطعن جاء به في جملة تاكيد لما يفعله وقرا مجاهد بن جبر وحميد المكي وابن محيصن
لاقطعن مخففا من قطع الثلاثي وكذا ولاصلبنكم من صلب الثلاثي وروى ضم اللام وكسرها وهما لغتان
في المضارع يقال صلبه يصلبه ويصلبه قوله تعالى من خلاف يحتمل ان يكون المعنى على انه يقطع من كل
شق طرفا فيقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى وكذا هو التفسير فيكون الجار والمجرور في محل نصب على الحال
كانه قال مختلفة ويحتمل ان يكون المعنى لاقطعن لاجل مخالفتكم اياي فيكون من تعليله ويتعلق على هذا
بنفس الفعل وهو بعيد واجمعين تاكيدا في به دون كل وان كان الاكثر سبقه دون وجي هنا بثم وفي طه والشعرا

ولاصلبنكم

ولاصلبنكم بالواو ولا ان الواو صالحة للمهلة فلا تنافي بين الايات اختلفوا هل فعل بهم ذلك ام لا فنقل عن ابن
عباس انه فعل بهم ذلك وقال غيره لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله دعاهم في قولهم وتوفنا مسلمين
قوله تعالى انا الى ربنا منقلبون جوزوا في هذا الضمير وجهين احدهما انه يخص السحرة لقوله بعد ذلك وما
تنقم منا فان الضمير في منا يخصهم وجوزوا ان يعود عليهم وعلى فرعون اي انا نحن فيغلب الله فيجازي كلا بعمله
وهذا وان كان هو الواقع الا انه ليس من هذا اللفظ قوله تعالى وما تنقم قد جاء في المائدة ان فيه لغة
وكيفية تعديه بمن وانه على التضمين وقوله الا ان امنا يجوز ان يكون مفعولا من اجله اي ما تنال منا وتعذبنا بشيء
من الاشيا الا لايماننا وعلى كلا القولين فهو استثنا مفرغ قوله تعالى لما جاءتنا يجوز ان تكون ظرفية كما هو
راي الفارسي واحد قولي سيبويه والعامل فيها على هذا امنا اي امنا حين مجي الايات وان تكون حرف وجوب وعلى
هذا فلا بد لها من جواب وهو محذوف تقديره لما جاءتنا امنا بها من غير توقف قوله تعالى ربنا افرغ علينا
صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه بالكلية فكانهم طلبوا من الله تعالى كل
الصبر لا بعضه ونكروا الصبر وذلك يدل على التمام والكمال اي صبرا كاملا تاما كقوله تعالى ولتجدنهم احرص
الناس على حياة اي على حياة كاملة وقوله وتوفنا مسلمين اي توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى
واحتج القاضي بهذه الاية على ان الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا امنا بايات ربنا ثم قالوا ثانيا
توفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا الاسلام هو ذلك الايمان قوله تعالى وقال الملا من قوم فرعون اتذر
موسى وقومه ليفسدوا في الارض علم ان فرعون كلما راى موسى خافه اشد الخوف فلهذا لم يحبسه ولم يتعرض
له بل خلى سبيله فقال له قومه اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي يفسدوا على الناس دينهم ويذرك
قرا العامة بيا الغيبة ونصب الراء وفي النصب وجهان اظهرهما انه عطف على ليفسدوا والثاني انه منصوب على جواب
الاستفهام كما ينصب في جوابه بعد الفا كقول الحطيئة الم اك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والاخاء
والمعنى كيف يكون الجمع بين تركك موسى وقومه مفسدين وبين تركهم اياك وعبادة الهتك اي لا يمكن وقوع ذلك
وقرا الحسن في رواية عنه ونعيم بن ميسرة ويذرك برفع الراء وفيها ثلاثة اوجه اظهرها انه نسق على اتذر اي على
انطلق له ذلك الثاني انه استئناف اخبار بذلك الثالث انه حال اضمار ولا بد من اضمار مبتدا اي وهو يذرك
وقرا الحسن ايضا والاشهب العقيلي ويذرك بالجزم وفيها وجهان احدهما انه جزم على التوهم كانه توهم جزم
يفسدوا في جواب الاستفهام كما جزم من عطف عليه بالجزم كقوله فاصدق واكن بجزم اكن والثاني انها تخفيف كقراءة ابي
عمرو ينصركم وبابه وقرا انس بن مالك ونذرك بالنون والرفع توعدوه بذلك اي انا نذرك الى ذلك
خبرا محضا وقرا عبد الله والاعمش ... وقرا العامة والهتك بالجمع وروى انه كان يعبد
الهة متعددة كالبقر ولذلك اخرج السامري لهم عجلا وروى انه كان يعبد الحجارة والكواكب والهة التي
شرع عبادتها لهم وجعل نفسه الاله الاعلى في قوله انا ربكم الاعلى وقرا علي بن ابي طالب وابن مسعود
وابن عباس وانس وجماعة كثيرة والاهتك وفيها وجهان احدهما انه اسم للمعبود ويكون المراد بها معبود
فرعون وهي الشمس وروى انه كان يعبد الشمس والشمس تسمى الاهة علما عليها ولذلك امتنعت من الصرف للعلمية
والتانيث قال الشاعر تروحنا من اللعبا عصرا فاعجلنا الالاهة ان تؤوبا
والثاني ان الالاهة مصدر بمعنى العبادة اي ويذر عبادتك لان قومه كانوا يعبدونه ونقل ابن الانباري
عن ابن عباس انه كان ينكر قراءة العامة ويقرا والاهتك وكان يقول ان فرعون كان يعبد ولا يعبد قال ابن
الخطيب والذي خطر ببالي ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل العقل لم يجز في حكم الله ارسال الرسول اليه وان كان
عاقلا لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم يجز في الجمع العظيم من العقلا ان يعتقدوا
فيه ذلك لان فساده معلوم بالضرورة بل الاقرب ان يقال انه كان دهريا ينكر وجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم
السفلي هو الكواكب واما المخدوم في هذا العالم للخلق والمربي لهم فهو نفسه فلهذا قال انا ربكم الاعلى اي مربيكم والمنعم عليكم
والمطعم لكم وقوله ما علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم لكم احدا يجب عليكم عبادته الا انا واذا كان مذهبه ذلك
لم يبعد انه كان قد اتخذ اصناما على صور الكواكب يعبدها ويتقرب اليها كما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا
فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك والهتك على ظاهره قوله تعالى قال سنقتل قرا نافع وابن كثير
سنقتل بالتخفيف والباقون بالتضعيف للتكثير لتعدد المحال وسياتي ان الجماعة قرؤا يقتلون في
الاعراف مخففا ...
ثقلوا ما قوله تعالى ونستحيي نساءهم اي نتركهم احيا والمعنى ان موسى انما يمكنه الافساد برهطه وشيعته
فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته بان نقتل بني اسرائيل ونستحيي نساءهم بين انه قادر على ذلك بقوله

وانا فوقهم قاهرون اي انما يترك موسى لعجز بني اسرايل يسكت يشك ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون اي انما يترك
موسى لا عن عجز وخوف ولو اردنا البطش به لقدرنا عليه قال ابن عباس ان فرعون يقتل ابنا بني اسرايل يشكو
يشك ذلك بني اسرايل الى موسى فقال لهم موسى استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يعني ارض مصر
قوله تعالى يورثها في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان احدهما الجلالة اي هي له حالة كونه
مورثا لها من يشاوه والثاني انه الضمير المستتر في الجار اي ان الارض مستقرة لله حال كونها مورثا من الله لمن
يشا ويجوز ان يكون يورثها خبرا ثانيا وان يكون خبرا مبتدا ولله هو الحال ومن يشا مفعول ثان ويجوز ان يكون
جملة مستانفة وقرا الحسن ورويت عن حفص يورثها بالتشديد على المبالغة وقرا يورثها بفتح الرا مبنيا للمفعول
والقايم مقام الفاعل هو من يشا والالف واللام في الارض يجوز ان يكون للعهد وهي ارض مصر كما تقدم او
للجنس وقرا ابن مسعود بنصب العاقبة نسقا على الارض وللمتقين خبرها فيكون قد عطف الاسم على الاسم والخبر
فهو من عطف الجمل قال الزمخشري فان قلت لم اخليت هذه الجملة من الواو ودخلت على التي قبلها وادخلت من
من قوله قال الملا من قوم فرعون والمراد بقوله العاقبة اي النصر والظفر وقيل السعادة والشهادة وقيل الجنة
قوله تعالى قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جيتنا لما هدد فرعون قوم موسى وتوعدهم
جاوا قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا لانهم قبل بعث موسى عليه السلام كانوا مستضعفين في يد فرعون يأخذ
منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه ويقتل ابناوهم ويستحيي نساوهم فلما بعث الله موسى
عليه السلام قوي رجاوهم في زوال تلك المضار فلما سمعوا تهديد فرعون ثانيا عظم خوفهم فقالوا ذلك
تهديد هذا الكلام **فان قيل** هذا القول يدل على كراهتهم مجي موسى عليه السلام وذلك يوجب الكفر والجواب
ان موسى لما وعدهم بزوال تلك المضار ظنوا انها تزول على الفور فلما راوا انها ما زالت رجعوا اليه في
كيفية ذلك الوعد فبين لهم موسى ان الوعد بازالتها لا توجب الفور بل لا بد ان سينجز ذلك الوعد
في الوقت المقدر له فالحاصل ان هذا كان تقريره عن مجي موسى عليه السلام عسى ربكم ان
يهلك عدوكم قال سيبويه عسى طمع واشفاق قال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب ولقايل
ان يقول هذا ضعف لان لفظ عسى ههنا ليس كلام الله بل هو حكاية عن كلام موسى ويجاب بان هذا الكلام
اذا صدر عن الرسول الذي ظهرت حجة نبوته بالمعجزات افاد قوة اليقين فقوى موسى عليه السلام قلوبهم
بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليصبروا ويتركوا الجزع المذموم قال القرطبي جدد لهم الوعد وحققه
وقد استخلفوا في مصر في زمن داود عليه السلام وفتحوا بيت المقدس مع يوشع بن نون كما تقدم وروي انهم
قالوا ذلك حين خرج بهم موسى وتبعهم فرعون فكان وراءهم والبحر امامهم فحقق الله الوعد بان غرق فرعون
وقومه وانجاهم ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى البعث لهم على التمسك بطاعة الله واعلم
ان النظر قد يراد به الذكر الذي يفيد به العلم وهو على الله محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو الذي لكي يراه
ويحمل اللفظ ههنا عليه قال الزجاج اي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لانه تعالى لا يجازيهم
على ما يعلمه بهم وانما يجازيهم على ما يقع منهم **فان قيل** اذا حملتم هذا النظر على الروية لزم اشكال
لان الفا في قوله فينظر للتعقيب فيلزم ان يكون روية الله لتلك الاعمال متاخرة عن حصول تلك الاعمال
وذلك يوجب حدوث صفة الله فالجواب ان المعنى تعلق روية الله تعالى بذلك الشي والتعلق نسبة حادثة
والنسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى وقد خص الله
تعالى ذلك الوعد فاغرق فرعون واستخلفهم في ديارهم واموالهم فعبدوا العجل **قوله تعالى** ولقد اخذنا
ال فرعون بالسنين لما قال موسى لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم بدا بذكر ما انزله بفرعون وقومه من
البحر حالا بعد حال الى ان وصل الى الهلاك تنبيها للمتكلفين للزجر عن الكفر والسنين جمع سنة وفيه
لغتان اشهرهما اجراوه مجرى جمع الذكر السالم فيرفع بالواو وينصب ويجر بالياء ويحذف نونه للاضافة
قال النحاة انما جرى ذلك المجرى جبرا له لما فاته من لامه المحذوفة وسياتي في لامه كلام واللغة الثانية
ان يجعل الاعراب على النون ولكن مع الياء خاصة نقل هذه اللغة ابو زيد والفراء ثم لك فيها لغتان احدهما
ثبوت تنوينه والثانية عدمه قال الفراء هي في هذه اللغة مصروفة عند بني عامر وغير مصروفة عند
بني تميم ووجه حذف التنوين التخفيف وحينئذ لا يحذف النون للاضافة وعلى ذلك جاء قوله

دعاني من نجد فان سنينه ۞ لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا

وجاء الحديث
اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف وسنينا كسنين يوسف باللغتين وفي لامه لغتان احدهما انها
واو لقولهم سنوات وسانيت وسنينة والثانية انها ها لقولهم سانهت وسنهات وسنيهة وليس هذا الحكم المذكور

اعني

اعني جريانه مجرى جمع الذكور واعرابه بالحركات كان مقتصرا على لفظ سنين بل هو جار في كل اسم ثلاثي مونث
حذف لامه وعوض منها تاء التانيث ولم يجمع منها جمع تكسير نحو ثبة وثبين وقلة وقلين قال شهاب الدين
او تحرزت بقولي حذفت لامه مما حذفت فاوه نحو لثة وعدة وبقوله ولم تجمع جمع تكسير من ظبة وظبى وقد شذ قولهم
لدون في المحذوف الفا وظنون في الكثرة قال

مر الزاون فالشفرات منها ۞ ودراي حاجب والظبينا

واعلم ان هذا النوع اذا اجري مجرى الزيدين فان كان مكسور الفا سلمت ولم يغير نحو مائة ومئين وفيه وفئين
وان كان مفتوحها كسرت نحو سنين وقد نقل فتحها وهو قليل جدا وان كان مفتوحها كسرت نحو سنين وقد نقل
فتحها وهو قليل جدا وان كان مضمومها جاز في غاية الوجهان اعني السلامة والكسر نحو ثبين وفيه وقتين
وان كان مفتوحها كسرت نحو سنين وقلين قال ابو علي السنة على معنيين احدهما يراد بها العام والثاني
يراد بها الجدب وقد غلبت السنة على زمان الجدب والعام على زمان الخصب حتى صار كالعلم بالغلبة
ولذلك اشتقوا من لفظ السنة فقالوا اسنت القوم قال عمرو

والذي هشم الثريد لقوم ۞ ورجال مكة مسنتون عجاف

وقال حاتم الطاي

فاما تهين المال من غير ضنة ۞ ولا تشتكينا في السنين ضريرها

ويويد ذلك ما في سورة
يوسف تزرعون سبع سنين ثم قال سبع شداد فهذا في الجدب وقال ثم ياتي من بعد ذلك عام فيه يغاث
الناس وفيه يعصرون وقوله ونقص من الثمرات متعلق بنقص قال قتادة اما السنين فلاهل البوادي واما
نقص الثمرات فلاهل الامصار لعلهم يذكرون اي يتعظون وذلك لان الشدة ترقق القلوب وترغبها فيما عند
الله قال تعالى واذا مسه الشر فذو دعاء عريض **فصل** قال القاضي هذه الاية تدل على انه تعالى
فعل ذلك لارادة ان يذكروا وان لا يقيموا على كفرهم واجاب الواحدي بانه اجاب بلفظ والاخبار في القران
لا بمعنى انه تعالى يمتحنهم لان ذلك على الله محال الابتلاء والاختبار في القران لا بمعنى انه يمتحنهم هكذا هنا
ثم بين الله تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يزيدون في الكفر والمعصية فقال فاذا جاتهم الحسنة قالوا لنا
هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة الغيث والخصب والمواشي والثمار وسعة الرزق والعافية اي نحن
اهلها ومستحقوها على العادة فلم يشكروا ولم يقوموا بحق النعمة وان تصبهم سيئة او قحط وجدب وبلا يطيروا
بموسى تشاموا بموسى ومن معه وقالوا انما اصابنا هذا الشر بشوم موسى وقومه قال سعيد بن جبير ومحمد بن المنكدر
كان ملك فرعون اربعمائة سنة وعاش ستمائة وعشرين سنة لا يرى مكروها ولو كان له في تلك المدة جوع يوم
او حمى او وجع ساعة لما ادعى الربوبية قط **فصل** اتى في جانب الحسنة باذا التي للمتحقق وعرفت
الحسنة لسعة رحمة الله تعالى ولانها امر محبوب كل احد يتمناه واتى في جانب السيئة بان للمشكوك فيه ونكرت
السيئة لان امر كل احد يحذره وقد اوضح الزمخشري ذلك فقال فان قلت كيف قيل فاذا جاتهم الحسنة
باذا وتعريف الحسنة وان تصبهم سيئة بان وتنكير السيئة قلت لان جنس الحسنة وقوعه كالواجب لكثرته واتساعه واما
السيئة فلا تقع الا في الندرة ولا يقع الا شي منها وهذا من محاسن علم البيان **قوله تعالى** يطيروا الاصل
يتطيروا فادغمت التاء في الطاء لمقاربتها لها وقرا عيسى بن عمر وطلحة بن مصرف تطيروا بتاء من فوق على انه فعل
ماض وهو عند سيبويه واتباعه ضرورة اذ لا يقع فعل الشرط مضارعا والجزاء ماضيا الا ضرورة كقوله

من يكدني بسيء كنت منه ۞ كالشجي بين حلقه والوريد

وقوله

ان يسمعوا سبة طاروا بها فرحا ۞ مني وما يسمعوا من صالح دفنوا

وقد تقدم الخلاف في
ذلك والتطير التشاوم واصله ان يفرق المال ويطير بين القوم فيطير لكل احد حظه وما يخصه ثم اطلق على الحظ
والنصيب الشي بالغلبة وانشدوا للبيد

تطير عدائد الاشراك شفعا ۞ ووترا والزعامة للغلام

الاشراك جمع شرك وهو النصيب اي طار المال المقسوم اي شفعا للذكر ووترا للانثى اي الرياسة للذكر فهذا
معناه فغرق وكان لكل احد نصيبه وليس من الشوم في شي ثم غلب على ما ذكرناه قال الازهري قيل
للشوم طاير وطير لان العرب كانت اذا خرجت وطار الطاير ذات اليسار تشاموا بها فصار الشوم طيرا
وطايرا لتشاومهم بها قال القرطبي واصل هذا من الطيرة وزجر الطير ثم كثر استعماله حتى قيل لكل من تشام
تطير وكانت العرب تتيمن بالسانح وهو الذي ياتي من ناحية اليمين وتتشاءم بالبارح وهو الذي ياتي من ناحية
الشمال وكانوا يتطيرون ايضا بصوت الغراب ويتاولونه البين ويستدلون بمجاوبات الطيور بعضها بعضا على
امور وباصواتها في غير اوقاتها المعهودة على مثل ذلك ويتطير الاعاجم اذا راوا صبيا يذهب به الى المعلم بالغداة
ويتيمنون برؤية صبي يرجع من عند المعلم الى بيته ويتشاءمون برؤية السقاء على ظهره قربة مملوءة مشدودة ويتيمنون

برؤيته فارغ السقا مفتوحه ويتشاءمون برؤية الجمل به السقا بالحمل والدابه الموقره ويتيمنون بالحمل الذي وضع حمله وبالدابة الذي وضع عنها حملها فجا الاسلام بالنهي عن التطير والتشاؤم بها ومن صوت الطاير فقال عليه السلام هذا القول وكنا بها وذلك ان كثيرا من اهل اصليه كان اذا اراد للحاجة ذهب الى الطير في وكرها ينفرها فاذا اخذت يمينا مضى الى حاجته وهذا السانح عندهم وان اخذت شمالا رجع وهذا هو البارح عندهم فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا بقوله اقروا الطير على وكناتها هكذا في الحديث واهل العربية يقولون وكناتها والوكنة اسم لكل وكر وعش والوكر اسم للموضع الذي يبيض فيه الطاير ويفرخ وهو الخرق في الحيطان والشجر ويقال ركن الطير وكنا اذا حضن على بيضه وكان ايضا من العرب من لا يرى التطير شيا نقله القرطبي وروى عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من رجعته الطيرة عن حاجته فقد اشرك قيل وما كفارة ذلك يا رسول الله قال ان يقول احدكم اللهم لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك ولا اله غيرك ثم يمضي لحاجته الا انما طايرهم عند الله اي حظهم وما طار لهم في القضا والقدر اي شؤمهم عند الله وهو ما ينزله قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اي من قبل الله اي انما جاءهم الشر بقضا الله وحكمه قال الفرا وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا مذ اتانا وكثرت اموتانا ثم اعلم الله على لسان رسوله عليه السلام ان طيرتهم باطله فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة والفرق بينهما ان الارواح الانسانيه اقوى واصفى من الارواح البهيميه والطيره فالكلمة التي تجري على الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف الطيران وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شي من الاحوال ثم قال تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون اي لا يعلمون ان الكل من الله تعالى لان اكثر الحوادث الى الاسباب المحسوسه ويقطعونها عن قضا الله وقدره والحق ان الكل من الله لان كل موجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكان الكل من الله تعالى فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله تعالى وقالوا مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها الماحكي ولانهم بجهلهم اسندوا الحوادث الى قضا الله وقد حكى عنهم نوعا اخر من الجهل والضلاله وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات والسحر وجعلوا ايات موسى مثل انقلاب العصى حية قالوا ذلك من باب السحر فلا نقبل منها شيا اسم شرط يجزم فعلين كان هذا قول جمهور النحاة وقد تاتي للاستفهام وهو قليل جدا كقوله

> مهمى لي الليله مهمى ليله ☙ اودى بنعلي وسرباليه ☙

يريد ما لي الليله ما لي والها للسكت وزعم بعض النحاه ان الجازمة تاتي ظرف زمان وانشد

> وانك مهما تعط بطنك سوله ☙ وفرجك نالا منتهى الذم اجمعا ☙

وقول الاخر

> عودت قومك ان كل مبرز ☙ مهما تعود شيمة يتعود ☙

وقول الاخر فيه كما قيل

> نبئت ان ابا شهيم يدعي ☙ مهما يخلس سمع ما لم يسمع ☙

قال فمهما هاهنا ظرف زمان والجمهور على خلافه وما ذكره متاول بل بعضه لا يظهر فيه للظرفيه معنى وشنع الزمخشري على القايل ذلك فقال وهذه الكلمة في عداد الكلمات التي يحرفها من لا يد له في علم العربية فيضعها في غير موضعها ويحسب مهمى بمعنى ما ويقول مهمى جيتني اعطيتك وهذا من كلامه وهذا ليس من واضع العربية ثم يذهب فيفسر مهما تاتنا به من اية بمعنى الوقت فيلحد في ايات الله وهو لا يشعر وهذا وامثاله مما يوجب الجثو بين يدي الناظر في كتاب سيبويه قال شهاب الدين هو معذور في كونها بمعنى الوقت فان ذلك قول ضعيف لم يقل به الا الطايفة الشاذه وقد قال جمال الدين بن مالك جميع النحويين يقولون ان مهمى وما مثل من في لزوم التجرد عن الظرف مع استعمالهما ظرفين جاءت في اشعار فصحا العرب وانشد بعض الابيات المتقدمة ولعى يقوله جميع النحويين دليلا على ضعف القول بظرفيتهما وهي اسم لا حرف بدليل عود الضمير عليها ولا يعود الضمير على حرف لقوله مهمى تاتنا به من اية لتسحرنا بها يعود على مهمى وشذ السهيلي وزعم انها قد تاتي حرفا واختلف النحويون في مهمى هل هي مركبة ام لا كررت ما الشرطيه توكيدا فاستثقل توالي اللفظين فابدلت الف ما الاولى هاء وقيل زيدت ما على ما الشرطيه توكيدا فاستثقل توالي اللفظين كما تزاد على ان ما في قوله فاما ياتينكم فعمل العمل المذكور للثقل الحاصل وهذا قول الخليل واتباعه من اهل البصره وقال قوم هي اسم فعل بمعنى الزجر وما الشرطيه ثم ركبت الكلمتان فصارا شيا واحدا وقال بعضهم لا تركيب فيها هنا بل كانهم قالوا له مه ثم قالوا ما تاتنا به من ايه ويعزى هذا الاحتمال الى الكساي قال شهاب الدين وهذا ليس بشي لان ذلك قد ياتي في موضع لا زجر فيه ولان كتابتها متصلة ينفي كون

كل

كل منهما كلمة مستقلة وقال قوم انما مركبه من مه بمعنى اكفف ومن الشرطيه بدليل قول الشاعر

> اماوي مه من يستمع في صديقه ☙ اقاويل هذا الناس ماوي يندم ☙

فابدلت نون من الفا كما تبدل النون الخفيفة بعد فتحه والتنوين الفا وهذا ليس بشي بل مه على بابها من كونها بمعنى اكفف ثم قال من يستمع وقال قوم بل هي مركبه من من وما فابدلت نون من هاء كما ابدلوا من الف ما الاولى ها وذلك لمواخاة من ما في اشيا وان افترقا في شي واحد ذكره مكي ومحلها نصب او رفع فالرفع على الابتدا وما بعدها الخبر وفيه الخلاف المشهور هل الخبر فعل الشرط او فعل الجزا او هما معا والنصب من وجهين اظهرهما على الاشتغال ويقدر الفعل متاخرا عن اسم الشرط والتقدير مهما تحضر تاتنا به فتاتنا مفسر لتحضر لانه من معناه والثاني النصب على الظرفيه عند من يرى ذلك وقد تقدم الرد على هذا القول والضميران من قوله بها عايدان على مهما عاد الاول على اللفظ والثاني على المعنى فان معناها الاية المذكوره ومثله قول زهير

> ومهما يكن عند امرء من خليقة ☙ وان خالها تخفى على الناس تعلم ☙

ومثله قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فاعاد الضمير على ما مونثا لانها بمعنى الاية

قوله تعالى فما نحن يجوز ان يكون ما حجازيه او تميميه والباء زايده على كلا القولين والجملة جواب الشرط فمحلها جزم

فصل قال ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة ومحمد بن اسحق لما قال القوم لموسى عليه السلام مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فقال رب ان عبدك فرعون علا في الارض وبغى وعتا وان قومه قد نقضوا عهدك فخذهم بعقوبة تجعلها لهم نقمة ولقومي عظة ولمن بعدهم اية وعظة فارسل الله عليهم الطوفان وهو الما وبيوت بني اسرايل وبيوت القبط مشتبكة فامتلات بيوت القبط حتى قاموا في الما الى تراقيهم من جلس منهم غرق ولم يدخل بيوت بني اسرايل قطرة ودام ذلك عليهم من السبت الى السبت فقالوا لموسى ادع لنا ربك يكشف عنا المطر فنؤمن بك ونرسل معك بني اسرايل فدعا ربه فرفع عنهم الطوفان وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط واخصبت بلادهم فقالوا ما كان هذا الما الا نعمة علينا لكنا لم نشعر فمكثوا شهرا في عافيه وقالوا لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرايل فارسل الله عليهم الجراد فاكل عامة زرعهم وثمارهم واكل اوراق الشجر حتى اكلت الخشب وسقوف البيوت والامتعة ومسامير الابواب من الحديد حتى تقع دورهم وابتلي الجراد بالجوع وكانت لا تشبع ولم يصب بني اسرايل شي من ذلك فضجوا الى موسى وقالوا ادع لنا ربك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرايل واعطوه عهد الله وميثاقه فدعا موسى ربه فكشف عنهم الجراد بعد سبعة ايام وروي في الخبر مكتوب على صدر كل جراده جند الله الاعظم فارسل الله ريحا فحمل الجراد فالقاه في البحر وقيل ان موسى ذهب بعصاه واشار نحو المشرق والمغرب فرجعت الجراد من حيث جاءت وكانت قد بقيت من زرعهم وغلاتهم بقية فقالوا قد بقي لنا ما يكفينا فنقضوا العهد ولم يؤمنوا واقاموا شهرا في عافيه فارسل الله عليهم القمل من السبت فلم يروا بارضهم عودا اخضر الا اكله فصاحوا بموسى فسال ربه فارسل عليهم ريحا حارة فاحرقتها والقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله عليهم الضفادع سبعة ايام تخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة فكان الرجل يجلس في الضفادع الى رقبته ويهم ان يتكلم فيثب الضفدع في فيه فصرخوا الى موسى وحلفوا لئن رفع عنا هذا العذاب لنؤمنن لك فلما انه نقلنا هذه الضفادع فارسل عليها المطر فاحتملها ثم اقاموا شهرا ونقضوا العهود وعادوا الى الكفر فارسل الله عليهم الدم فصارت مياههم دما فما يستقون من الابار والانهار الا وجدوه دما عبيطا احمر فشكوا الى فرعون فقال انه سحركم وكان فرعون يجمع بين القبطي والاسرايلي على الاناء الواحد فيكون ما يلي الاسرايلي ماء وما يلي القبطي دما حتى كانت المراة من القبط تاتي المراة من بني اسرايل حين جهدهم العطش فتقول اسقيني من مائك فتصب لها من قربتها فيعود دما في الاناء حتى كانت تقول اجعليه في فيك ثم مجيه في فيي فتاخذ في فيها ماء فاذا مجته في فيها صار دما وان فرعون اضطره العطش حتى مضغ الاشجار الرطبة فصار ماؤها في فيه ملحا اجاجا فمكثوا على ذلك سبعة ايام فقالوا يا موسى لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك الى اخر الاية فالطوفان فيه قولان احدهما انه جمع طوفانة اي هو اسم جنس كقمح وقمحة وشعير وشعيرة وقيل هو مصدر كالرجحان والنقصان وهذا قول المبرد في اخرين والاول قول الاخفش قال هو فعلان من الطواف لانه يطوف حتى يعم وواحده في القياس طوفانة وانشد

> غير الجدة من اياتها خرف ☙ الريح وطوفان المطر ☙

والطوفان الما الكثير قاله الليث وانشد للعجاج ☙ وعم طوفان مسودا ☙ شهرا شابيب وشهرا بردا

وقيل الطوفان من كل شي ما كان كثيرا محيطا مطبقا بالجماعة من كل جهة كالماء الكثير والقتل الذريع والموت
الجارف قاله الزجاج وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم بالموت تارة وبامر من الله تارة وتلا قوله تعالى فطاف
عليها طايف من ربك وهم نايمون وهذه المادة وان كانت قد تقدمت في طايف الا ان لهذه البنية خصوصية
بهذه المعاني المذكورة والجراد معروف وهو جمع جرادة الذكر والانثى فيه سوا يقال جرادة ذكر
وجرادة انثى كحمامة وحمامة قال اهل اللغة وهو مشتق من الجرد قالوا والاشتقاق في اسما الاجناس
قليل جدا يقال ارض جردا اي ملسا وثوب جرد اذا ذهب زئبره **فصل** قال القرطبي اختلف العلما
في جواز قتل الجراد في كل السنة فقيل تقتل لان في تركها فساد الاموال وقد رخص رسول الله صلى الله عليه
وسلم سال المسلمين اذا اخذ ماله الجراد قال اللهم اهلك كبارهم واقتل صغارهم بما فسد بيضه واقطع دابره
قال الجراد نثرة حوت في البحر وهذا قول جمهور الفقها وقيل لا تقتل لانه خلق عظيم من خلق الله ياكل
من رزق الله وقد روي لا تقتلوا الجراد فانه جند الله الاعظم والقمل قيل هي القردان وقيل هي دواب اشبهها
اصغرها وقال سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت هو الذي يقع
في الزرع ليس بجراد فياكل السنبلة وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبل له وقيل
انها الحمنان الواحدة حمنانة نوع من القراد وقال سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اعفر بقرية من
قرى مصر تدعى بعين شمس فذهب موسى الى ذلك الكثيب فضربه بعصاه فانثال عليهم القمل وعلى هذا هو القمل
المعروف الذي يكون في بدن الانسان وثيابه ويؤيد هذا قراءة الحسن والقمل بفتح القاف وسكون الميم فيكون
فيه لغتان القمل كقراءة العامة والقمل كقراءة الحسن البصري وقيل القمل البراغيث والجعلان والضفادع جمع
ضفدع بزنة درهم ويجوز الكسر والتصغير بزنة زبرج وقد تبدل عين جمعه يا كقوله

ومنهل ليس له حوازق ۞ ولضفادي جمه نقانق

وشد جمعه ايضا على ضفدعات والضفدع مونث وليس بمذكر فعلى هذا يفرق بين مذكره ومونثه بالوصف
فيقال ضفدع ذكر وضفدع انثى كما قلنا ذلك في الملتبس بتاء التانيث نحو حمامة وجرادة ونملة **فصل**
روى ابو داود وابن ماجه عن ابي هريرة قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الصرد والضفدع
والنملة والهدهد ولما خرج ابراهيم عليه السلام من الشام الى الحرم لبنا البيت كانت السكينة معه والصرد
وكان الصرد دليله الى الموضع والسكينة مقداره فلما صار الى البقعة وقعت السكينة على موضع البيت ونادت
بابراهيم ابن على مقدار ظلي فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الصرد لانه دل ابراهيم وعن قتل الضفدع
لانها كانت تصب الما على نار ابراهيم ولما سلطها على فرعون جات فاخذت الاماكن كلها فلما سلطه الى
التنور وكون فيها وهي نار تسعر طاعة لله فجعل نقيقها تسبيحا والدم ذكرناه قال زيد بن اسلم الدم الذي
بعث الله عليهم كان الرعاف ونقله الزمخشري **قوله تعالى** ايات منصوب على الحال من تلك الاشيا المتقدمة
اي ارسلنا عليهم هذه الاشيا حال كونها علامات يميز بعضها من بعض ومفصلات فيه وجهان احدهما
مفصلات اي مبينات لا تشكل على عاقل انها من ايات الله التي لا يقدر عليها غيره وقيل مفصلات اي فصل بعضها
من بعض بزمان يمتحن فيه احوالهم حتى يقبلوا الحجة او يستمرون على المخالفة فاستكبروا عن عبادة الله
وكانوا قوما مجرمين **فان قيل** لما علم الله تعالى من حالهم انهم لا يومنون بتلك المعجزات فما الفايدة في توالبها
وقوم محمد طلبوا المعجزات فما اصيبوا فما الفرق فالجواب قال بعض اهل السنة يفعل الله ما يشا ويحكم
ما يريد وقال اخرون انما فعل ذلك زجرا لنا وموعظة واعلاما بان الكفر المصر يستوجب العذاب
المويد واجاب المعتزلة برعاية المصالح فلعله علم من قوم موسى ان بعضهم كان عند من ظهور المعجزة الزايدة
كمن من ال فرعون وكالسحرة وعلم من قوم موسى عليه السلام ان احدا منهم لا يزداد بظهور المعجزة الزايدة الا كفرا
فظهر الفرق **قوله تعالى** ولما وقع عليهم الرجز اي نزل بهم العذاب من الطوفان وغيره وقال سعيد
ابن جبير الرجز الطاعون وقيل مات منهم سبعون الفا في يوم واحد وتقدم الكلام على الرجز في البقرة
عند قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا **قوله تعالى** بما عهد عندك يجوز في هذه البا وجهان اظهرهما
ان يتعلق بادع اي ادعه بالدعا الذي علمك ان تدعوه به والثاني انها باالقسم قال الزمخشري والبا اما
ان يتعلق بادع على وجهين احدهما سعفنا الى ما نطلب اليك من الدعا لنا بحق ما عندك من عهد الله وكرامته اياك
بالنبوة او ادع الله لنا متوسلا اليه بعهده عندك واما ان يكون قسما مجابا بلنومنن اي اقسمنا بعهد الله عندك
فصل اعلم ان الله تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام
وعند الشدايد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسالونه ان يسال ربه رفع العذاب عنهم وذلك يقتضي كونه

بنيا

نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدايد يعودون الى تكذيبه **قوله تعالى** فلما كشفنا عنهم الرجز اي
العذاب وقوله الى اجل فيه وجهان احدهما ان يتعلق بكشفنا وهو المشهور وعليه اشكال وهو ان ما دخلت عليه
لم يترتب جوابه على الابتدا ووقوعه والغاية تنافي التعليق على ابتدا الوقوع فلا بد من تعقل الابتدا او الاستمرار
حتى تتحقق الغاية ولذلك لا تقع الغاية في الفعل غير المتطاول لا يقال لما قتلت زيدا الى يوم الخميس جرى كذا وثبت
الى يوم الجمعة اتفق كذا وقد يجاب بان المراد بالاجل هنا وقت ايمانهم وارسالهم بني اسرايل معه ويكون
المراد بالكشف استمرار رفع الرجز كانه قيل فلما تمادى كشفنا عنهم الى اجل واما من فسر الاجل بالموت وبالغرق
فيحتاج الى حذف مضاف تقديره فلما كشفنا عنهم الرجز الى قرب اجلهم بالغرق وانما احتاج الى ذلك
لان بين موتهم وغرقهم حصل منهم نكث فكيف يتصور ان يكون النكث منهم بعد موتهم او غرقهم والثاني انه متعلق
بمحذوف على انه حال من الرجز اي فلما كشفنا عنهم الرجز كاينا الى اجل والمعنى ان العذاب كان موجلا قال ابو حيان
ويقوي هذا التاويل كونه جواب لما جاء باذا الفجائية اي فلما كشفنا عنهم العذاب المقرر عليهم الى اجل فاجاوا
بالنكث وعلى معنى معنية الكشف بالاجل المبلوغ لا يتاتى المفاجاة الا على تاويل الكشف بالاستمرار لسبا فيمكن
المفاجاة بالنكث اذ ذاك **قوله تعالى** هم بالغوه وبالغوه في محل جر صفة لاجل والوصف بهذه الجملة ابلغ من
وصفه بالمفرد لتكرر الضمير المؤذن بالتفخيم وقوله اذا هم ينكثون هذه اذا الفجائية وتقدم الكلام عليها فهي
وهم مبتدا ينكثون خبره واذا جواب لما كما تقدم بالتاويل المذكور قال الزمخشري اذا هم ينكثون جواب لما
يعني فلما كشفنا عنهم العذاب فاجاوا النكث وبادروه ولم يوخروه ولكن لما كشف عنهم نكثوا قال ابو حيان ولا
يمكن الغيبة مع ظاهر هذا التقدير اعني فلا بد من تاويل الكشف بالاستمرار كما تقدم حتى يصح ذلك وهذه الاية
ترد مذهب من يدعي في لما انها ظرف اذ لا يعمل فيها حينئذ من عامل وما بعد اذا لا يعمل فيما قبلها كما تحرر في موضعه وقرا
ابو حيوة وابو هاشم ينكثون بكسر الكاف والنون والضم وهما لغتان في المضارع والنكث النقض واصله من
نكث الصوف المغزول ليغزل ثانيا وذلك المنكوث نكث كذبح ورعي والجمع انكاث فاستعير لنقض العهد بعد احكامه
وابرامه كما في خيوط الاكسية اذا نكثت بعدما ابرمت وهذا من احسن الاستعارات **قوله تعالى** فانتقمنا منهم
هذه الفا سببية اي بسبب النكث الانتقام ثم ان اريد بالانتقام نفس الاغراق فالفا الثانية تفسيرية عند
من يثبت لها ذلك والا كان التقدير فاردنا الانتقام والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب وفي اليم متعلق
باغرقناهم واليم البحر والمشهور انه عربي قال ذو الرمة

دوابة ودجى ليل كانهما ۞ يم تراطن في حافاتها الروم

وقال ابن قتيبة انه البحر بالسريانية وقيل بالعبرانية والمشهور انه لا يتقيد ببحر خاص قال الزمخشري اليم البحر
الذي لا يدرك قعره وقيل هو لجة البحر ومعظم مايه وقال الهروي في غريبه واليم البحر الذي يقال له اساف وفيه
غرق فرعون وهذا ليس بجيد لقوله تعالى فالقيه في اليم والمراد به نيل مصر وهو غير الذي غرق فيه فرعون وقيل
واشتقاقه من التيمم وهو القصد كان الناس يقصدونه **قوله تعالى** بانهم الباء للسببية اي اغرقناهم
بسبب تكذيبهم باياتنا وكونهم عنها غافلين اي غافلين عن اياتنا فالضمير في عنها يعود على الايات وهذا
قول الزجاج وغيره وقيل يجوز ان يعود على النقمة المدلول عليها بانتقمنا ويعزى هذا لابن عباس وكان القايل
بذلك تخيل ان الغفلة عن الايات عذاب لهم من حيث ان الغفلة ليست من كسب الانسان وقال الجمهور
انهم تعاطوا اسباب الغفلة فذموا عليها كما يذم الناسي على نسيانه لتعاطيه اسبابه **قوله تعالى** واورثنا
يتعدى لاثنين لانه قبل النقل بالهمزة متعد لواحد نحو ورثت اباه فبالنقل اكتسب اخر فالاول القوم والذين
وصلته في محل نصب نعتا له واما المفعول الثاني ففيه ثلاثة اوجه اظهرها انه مشارق الارض ومغاربها وفي
قوله التي باركنا فيها على هذا وجهان احدهما انه نعت لمشارق ومغاربه والثاني انه نعت للارض وفيه
ضعف من حيث الفصل بالمعطوف بين الصفة والموصوف وهو نظير قولك قام غلام هند وزيد العاقلة
وقال ابو البقا هنا وفيه ضعف لان فيه العطف على الموصوف قبل الصفة وهذا ضيق لسان او قلم
لان العطف ليس للمعطوف لا على سبيل ما اضيف الى [illegible] الثاني من الاوجه الثلاثة ان المفعول الثاني
هو التي باركنا فيها اي اورثناهم الارض ومغاربها وجهان احدهما هو منصوب على الظرف ليستضعفون
والثاني ان تقديره في مشارق الارض ومغاربها فلما حذف الحرف وصل الفعل بنفسه فنصب هكذا قال
ابو البقا قال شهاب الدين ولا ادري كيف يكونان وجهين فان القول بالظرفية هو عين القول بكونه على تقدير
في لان كل ظرف مقدر بفي فكيف يجعل شيا واحدا شيين الوجه الثالث ان المفعول الثاني محذوف تقديره
اورثناهم الارض او الملك ونحوه ويستضعفون يجوز ان يكون على بابه من الطلب اي يطلب منهم الضعف

مجازا وان يكون استفعل بمعنى وجده كذا والمراد بالارض ارض الشام وقيل ارض مصر لانها ارض القبط
وقيل مصر والشام ومشارقها ومغاربها جهات الشرق والمغرب التي باركنا فيها باخراج الزرع والثمار والانهار
جملة لانه خرج من بني اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض **قوله تعالى** وتمت كلمة ربك الحسنى قرا
الحسن ورويت وابي عمرو وعاصم كلمات بالجمع قال الزمخشري ونظيره لقد رأى من آيات ربه الكبرى يعني في
كون الجمع وصف بمفرد قال ابو حيان ولا يتعين في الكبرى ما ذكر لجواز ان يكون التقدير لقد رأى الآية
الكبرى فهي وصف مفرد لا جمع وهو ابلغ قال شهاب الدين في بعض الاماكن يتعين ما ذكره الزمخشري
نحو مآرب اخرى وهذه الآية فلذلك اختار فيها ما يتعين في غيرها والمراد بالكلمة الحسنى قوله ونريد ان
نمن على الذين استضعفوا في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تانيث الاحسن صفة الكلمة وقيل معنى
تمام الكلمة انجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم ومعنى تمت واستمرت من قولهم تم عليه الامر اذا
مضى عليه **قوله تعالى** بما صبروا متعلق بتمت والبا للسببية وما مصدرية اي بسبب صبرهم ومتعلق الصبر
محذوف اي على فرعون وقومه **قوله تعالى** ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه يجوز ههنا اوجه
احدها ان يكون فرعون اسم كان ويصنع خبر مقدم والجملة الكونية صفة ما والعايد محذوف والتقدير ودمرنا
الذي كان فرعون يصنعه واستضعف ابو البقا هذا الوجه قال لان يصنع يصلح ان يعمل في فرعون فلا يقدر
تأخيره كما لا يؤخر الفاعل في قولك قام زيد يعني ان قولك قام زيد يجب ان يكون من باب الفعل والفاعل
ولا يجوز ان يدعى فيه ان قام فعل وفاعل والجملة خبر مقدم وزيد مبتدا لاجل اللبس بباب الفعل فكذا ههنا
لان يصنع يصح ان يتسلط على فرعون فيرفعه فاعلا فلا يدعى فيه التقديم وقد سبق الى هذا مكي وقال
ويلزم من يجيز هذا ان يجيز يقوم زيد على الابتدا والخبر والتقديم والتاخير ولم يجزه احد وقد تقدم هذه
المسألة وما فيها وانه هل يجوز ان يكون من باب التنازع ام لا وهذا الذي ذكراه وان كان محلا في باب
الراي فانه كتاب الابتدا والخبر ولكن الجواب عن ذلك ان المانع في مقام زيد هو اللبس وهو مفقود ههنا الثاني
ان اسم كان ضمير عايد على ما الموصولة ويصنع فرعون القوله والجملة خبر عن كان والعايد محذوف ايضا والتقدير ودمرنا
الذي كان يصنعه فرعون الثالث ان يكون كان زايدة وما مصدرية والتقدير ودمرنا ما كان يصنع فرعون
اي صنعه ذكره ابو البقا قال شهاب الدين وينبغي ان يجي هذا الوجه ايضا وان كانت ما موصولة ويصنع
ما مسند لفرعون اسمه على ان العايد محذوف تقديره ودمرنا الذي يصنع فرعون. الرابع ان ما مصدرية
ايضا وكانت ليست زايدة بل ناقصة لاسمها ضمير الامر والشان والجملة من قوله يصنع فرعون خبر كان فهي مفسرة
للضمير وقال ابو البقا هنا وقيل ليست كان زايدة ولكن كان الناقصة لا يفصل بها بين ما وبين صلتها
وقد تقدم ذلك في قوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا القول يحتاج الى كان ويضعف ان يكون اسمها ضمير
الشان لان الجملة التي بعدها صلة ما فلا تصلح للتفسير فلا يحصل بها الايضاح وتمام الاسم والمفسر
يجب ان يكون مستقلا فتدعو الحاجة الى ان يجعل فرعون اسم كان وفي يصنع ضمير يعود اليه قال شهاب الدين
بعد فرض كونها ناقصة يلزم ان تكون الجملة من قوله يصنع فرعون خبرا لكان ويمتنع ان تكون صلة لما وقوله
تدعو الحاجة اي ذلك الوجه الذي بدلت منه فاستضعفه هو احتاج اليه في هذا المكان فرارا من جعل الاسم
ضمير الشان الى تخيله مانعا والتدمير الاهلاك قال الليث الدمار الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون
دمارا اي هلكوا وهو متعد بقوله فاما دمر الله عليهم فمفعوله محذوف اي خرب عليهم منازلهم وبيوتهم وقوله
ما كان يصنع فرعون وقومه اي في ارض مصر من العمارات **قوله تعالى** يعرشون قرا ابن عامر وابو بكر عن
عاصم هنا وفي النحل يعرشون بضم الرا والباقون بالكسر فيهما وهما لغتان عرش الكرم يعرشه والكسر لغة
الحجاز قال اليزيدي وهي افصح وقال مجاهد يبنون من القصور والبيوت وقرا شاذ بالغين المعجمة والسين
المهملة من غرس الاشجار وما اظنه الا تصحيفا وقرا ابن ابي عبلة يعرشون من عرش الاشجار وقال
الزمخشري وبلغني انه قرا بعض الناس يغرسون من غرس الاشجار وكسر الرا مشددة على المبالغة والتكثير وهذا
اخر قصة فرعون **قوله تعالى** وجاوزنا ببني اسرائيل البحر كقوله فرقنا بكم البحر من كون البا يجوز
ان تكون للتعدية وان تكون الحالية كقوله . تدوس بنا الجماجم والعبيدا . وقد تقدم وجاوز بمعنى جاز
فاعل بمعنى فعل وقرا الحسن وابراهيم وابو رجا ويعقوب جوزنا بالتشديد ايضا بمعنى فعل المجرد كقدر
وقدر **قوله تعالى** يعكفون صفة لقوم وقرا الاخوان يعكفون بكسر الكاف . ويروى عن ابي عمرو ايضا
والباقون بالضم وهما لغتان في المضارع كيعرشون وقد تقدم معنى العكوف واشتقاقه في البقرة
قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالريف وقال ابن جريج كانت تلك الاصنام تماثيل

بقر

بقر وذلك اول شان قصة العجل قال الكلبي عبر بهم موسى البحر يوم عاشورا بعد مهلك فرعون وقومه فصاموه
شكرا لله تعالى **قوله تعالى** قالوا يا موسى اجعل لنا الها اي مثالا نعبده ولم يكن شكا من بني اسرائيل
في وحدانية الله وانما معناه اجعل لنا شيئا نعظمه ونتقرب بتعظيمه الى الله وزعموا ان ذلك لا يضر الديانة وكان ذلك
لشدة جهلهم لان ذلك العبادة غاية التعظيم فلا يليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهو غاية الجسم والحياة
والجسم والعقل والاشيا المنتفع بها وليس ذلك الا الله تعالى واعلم ان هذا القول لم يصدر من كلهم وانما
صدر من بعضهم لانه كان مع موسى السبعون المختارون وفيهم من يرتفع عن هذا السوال **قوله تعالى**
كما لهم الهة الكاف في محل نصب صفة لالها اي الها مماثلا لالهتهم وفيها ثلاثة اوجه . احدها انها
موصولة حرفيه اي مؤول بمصدر وعلى هذا فصلتها محذوفة واذا حذفت صلة ما المصدرية فلا بد
من ابقا معمول صلتها كقولهم لا اكلمك ما ان حرا مكانه وكذا ههنا تقديره كما ثبت لهم الهة فالهة
فاعل ثبت المقدر كما ان المفتوحة في المثال فاعل ثبت المقدر وقال ابو البقا في هذا الوجه جملة بعدها
صلة له وحسن ذلك ان الظرف مقدر بالفعل قال شهاب الدين كلامه على ظاهره ليس بجيد لان ما
المصدرية لا توصل بالجملة الاسمية على المشهور وعلى راي من يجوز ذلك فيشترط فيها غالبا ان يبهم الوقت
كقوله . واصل خليلك ما التواصل ممكن . فلانت او هو عن قريب ذاهب .
ولكن مراده ان الجار مقدر بالفعل وحينئذ يؤول الى جملة فعلية اي كما استقر لهم الهة . الثاني ان تكون
ما كافة للسببية عن العمل فانها حرف جر وهذا كما تكف رب فتليها الجمل الاسمية والفعلية ولكن ليس ذلك
على سبيل الايجاب بل يجوز في الكاف وفي رب مع ما الزايدة بعدهما وجهان الاول العمل والاعمال وعلى ذلك
قول الشاعر . وننصر مولانا ونعلم انه . كما الناس مجروم عليه وجارم . وقول الاخر شعر
. ربما الجامل المؤبل فيهم . وعناجيج بينهن المهاري . روي برفع الناس والجامل وجرهما
هذا اذا امكن الاعمال اما اذا لم يمكن تعين ان لم يكن كانه مستتر والهة بدل من ذلك الضمير والتقدير كالذي
استقر هو لهم الهة وقال ابو البقا في هذا الوجه والعايد محذوف بدل منه تقديره كالذي هو لهم
وتسميته هذا حذفا تسامح لان نصبا والرفع اذا كانت فاعله لا توصل بالحذف فيه بل الاستتار **قوله تعالى**
ان هؤلاء متبر ما هم فيه هؤلاء اشارة لمن عكفوا على الاصنام ومتبر فيه وجهان . احدهما ان يكون خبرا
لان وما موصولة بمعنى الذي وهم فيه جملة اسمية صلة وعايد وهذا المرفوع به موصول فيكون هذا
خبرت بمعنى رفعت به شيئا . والثاني ان يكون الموصول مبتدا ومتبر خبره قدم عليه والجملة خبر لان
قال الزمخشري وفي ايقاع هؤلاء اسما لان وتقديم خبر المبتدا من الجملة الواقعة خبرا لها وسم
لعبدة الاصنام بانهم هم المعرضون للتبار وانه لا يعدوهم البتة وانه لهم ضربة لازم ليحذرهم عاقبة
ما صنعوا ويبغض اليهم ما احبوا قال ابو حيان ولا يتعين ما قاله من تقديم خبر المبتدا من الجملة الواقعة
خبرا لان الاحسن في اعراب مثل هذا ان يكون متبر خبرا لان وما بعده مرفوع فذكر ما قررته ونظره بقولك
ان زيدا مضروب غلامه قال فالاحسن ان يكون غلامه مرفوعا بمضروب ثم ذكر الوجه الثاني وهو
ان يكون متبر خبرا مقدما من الجملة وجعله مرجوحا وهو كما قال لان الاصل في الاخبار ان تكون مفردة
فما امكن فيها ذلك لا يعدل عنه الا ان الزمخشري لم يذكر ذلك على سبيل التعيين بل على احد الوجهين وقد
يكون هذا عنده ارجح من جهة ما ذكره من المعنى واذا دار الامر بين مرجح لفظي ومرجح معنوي فاعتبار المعنوي
اولى ولا اظن حمل الزمخشري على ذلك الا ما ذكرت وقوله وباطل ما كانوا يعملون كقوله متبر ما هم فيه من جواز
الوجهين وما ذكر فيهما والتتبير الاهلاك ومنه التبر وهو كسارة الذهب لتهالك الناس عليه وقيل
التتبير التكسير والتحطيم ومنه التبر لانه كسارة الذهب والبطلان قيل عدم الشي اما بعدم ذاته واما بعدم
فائدته ومقصوده **قوله تعالى** اغير الله الهمزة للانكار والتوبيخ وفي نصب غير وجهان احدهما انه
مفعول به لابغيكم على حذف اللام تقديره ابغي لكم غير الله اي اطلب لكم فلما حذف الحرف وصل الفعل
بنفسه وهو غير منقاس وفي الها على هذا وجهان اظهرهما انه تمييز لغير والثاني انه منصوب على الحال
من الها والها هو المفعول به لابغيكم على ما تقرر والاصل ابغي لكم الها غير الله فغير الله صفة للاله
فلما تقدمت صفة النكرة عليها نصب حالا وقال ابن عطية وغير منصوب بفعل مضمر
هذا هو الظاهر ويجوز ان يكون حالا وهذا الذي ذكره من اضمار الفعل لا حاجة اليه ان اراد انه على
الاشتغال فلا يصح لان شرطه ان يعمل المفسر في ضمير الاول او سببه **قوله تعالى** ابغيكم
قال الواحدي يقال بغيت فلانا وبغيت له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم الفتنة والمعنى اطلب

لكم غير الله معبودا واعلم ان موسى عليه السلام لما قالوا له اجعل لنا الها اجابهم بوجوه كثيرة اولها حكم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها قوله ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي بسبب الخسران والهلاك وثالثها قوله وباطل ما كانوا يعملون اي هذا العمل الشاق لا يفيدهم نفعا في الدنيا والدين ورابعها تعجبه منهم على وجه الانكار والتوبيخ فقال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين اي ان الاله ليس شيئا يطلب ويتخذ بل الاله الذي يكون قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحياة وجميع الانعام وهو المراد بقوله وهو فضلكم على العالمين فهذا هو الذي يجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته اي عبادة غيره **قوله تعالى** وهو فضلكم يجوز ان يكون في محل نصب على الحال اما من الله واما من المخاطبين لان الجملة مشتملة على كل من ضميريهما ويجوز ان لا يكون لها محل لاستئنافها وفي هذا التفضيل قولان الاول انه تعالى فضلكم على عالمي زمانكم الثاني انه تعالى خصهم بتلك الايات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال مثل من يعلم علما واحدا واخر يعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم فصاحب العلم الواحد يفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب العلوم الكثيرة يفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة **قوله تعالى** واذ انجيناكم قرأ العامة مسندا الى المعظم وابن عامر انجاكم مسندا الى ضمير الله تعالى جريا على قوله وهو فضلكم وقرأ نجيناكم مشددا وتقدم الخلاف في تشديد يقتلون وتخفيفها قبل هذه الاية وتقدم في البقرة اعراب هذه الاية وتفسيرها والفائدة في ذكرها هنا انه تعالى هو الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة فكيف يليق الاشتغال بعبادة غيره **قوله تعالى** وواعدنا موسى ثلاثين ليلة تقدم الخلاف في وعدناه وواعدنا وان الظرف بعده مفعول ثان على حذف مضاف ولا يصح ان يكون ظرفا لفساد المعنى في البقرة فكذا هنا اي وعدناه تمام ثلاثين واتيانها او مناجاتها **قوله تعالى** واتممناها بعشر في هذا الضمير قولان احدهما انه يعود على المواعدة المفهومة من واعدنا اي واتممنا مواعدته بعشر والثاني انها تعود على ثلاثين قاله الحوفي قال ابو حيان ولا يظهر لان الثلاثين لم تكن ناقصة فتتمم بعشر لدلالة الكلام عليه اي واتممناها بعشر ليال وفي مصحف ابي تممناها بالتضعيف **قوله تعالى** فتم ميقات ربه اربعين الفرق بين الميقات والوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشيء من غير تقدير عمل او تقديره وفي نصب اربعين اربعة اوجه احدها انه حال قال الزمخشري واربعين نصب على الحال هذا المحذوف فتنا في قوله قال شهاب الدين لا تنافي لان النحاة لم يزالوا يكسبون الحكم للمعمول الباقي بعد حذف عامله المنوب عنه وله شواهد منها زيد في الدار او عندك فيقولون الجار والظرف خبر والخبر في الحقيقة انما هو المحذوف المقدر العامل فيهما وكذا يقولون جاء زيد ثيابه حال والحال انما هو العامل فيه ان عبرت لك وقدره الفارسي معدودا قال كقولك تم القوم عشرين رجلا اي معدودين هذا العدد وهو تقدير حسن الثاني انه منتصب اربعين على المفعول به قال ابو البقا لان معناه ابلغ فهو كقولهم بلغت ارضك جريبين اي تضمن تم معنى بلغ الثالث انه منصوب على الظرف قال ابن عطية ويصح ان يكون ظرفا من حيث هي عدد ازمنة وفي هذا نظر كيف يكون ظرفا للتمام والتمام انما هو اخر جزء من تلك الازمنة الا بتجوز بعيد وهو ان كل جزء من اجزاء الوقت سواء كان اولا ام اخرا اذا نقص ذهب التمام الرابع ان ينتصب على التمييز قال ابو حيان والاصل فتم اربعون ميقات ربه ثم اسند التمام الى ميقات وانتصب اربعون على التمييز فهو منقول من الفاعل يعني فيكون كقوله واشتعل الراس شيبا وهذا الذي قاله الذي يظهر يشكل بما ذكره هو في الرد على الحوفي حيث قال هناك ان الثلاثين لم تكن ناقصة فتتمم فكيف تقدر فتم اربعين ميقات ربه فان اجاب هنا بجواب فهو جواب هناك لمن اعترض عليه وقوله فتم ميقات ربه اربعين في هذه الجملة قولان اظهرهما انها للتاكيد لان قوله قبل ذلك واتممناها بعشر يفهم انما اراد اربعون ليلة وقيل بل هي للتاسيس لاحتمال ان يتوهم متوهم بعشر ساعات او غير ذلك وهو بعيد وقوله ولم يقل ربه اربعون في هذه الجملة قولان اظهرهما انها للتاكيد لان قوله قبل ذلك واتممناها بعشر يفهم انما اراد اربعون ليلة وقيل بل هي للتاسيس في هذا الاسم الشريف من الاعتراف بربوبية الله واصلاحه له **فصل** روي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب هذا بيان كيفية نزول التوراة فان قيل الاربعين المذكورة في البقرة هي هذه الاربعون المفصلة

ههنا

ههنا فما فائدة التفصيل فالجواب من وجوه الاول انه تعالى امر موسى بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما انكر الثلاثين تم خلوف فمه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك فاوحى الله اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عندي من ريح المسك فافسدته بالسواك فامره الله تعالى ان يزيدها عشرة ايام من ذي الحجة لهذا السبب الثاني ان الله امره بصوم ثلاثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه الى الله تعالى ثم انزلت التوراة في العشر من ذي الحجة وكلمه ايضا فيه فهذه فائدة تفصيل الاربعين الى الثلاثين والعشرة قال ابن عباس ومسروق ومجاهد الثلاثين هي شهر ذي القعدة بكماله واتمت اربعين ليلة بعشر ذي الحجة وعلى هذا فيكون كلام الله له يوم عيد النحر وفي مثله اكمل الله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال ابو مسلم في سورة طه ان موسى عليه السلام بادر الى ميقات ربه قبل قومه لقوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثري فجائز ان يكون موسى اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما اعلمه الله خبر قومه مع السامري رجع الى قومه قبل تمام ما وعده ثم عاد الى الميقات في عشر اخر فتم اربعين ليلة الرابع قيل لا يكون الوعد الاول حضره موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين **قوله تعالى** وقال موسى لاخيه هارون اخلفني في قومي الجمهور على فتح هرون وفيه ثلاثة اوجه الاول انه مجرور بدلا من اخيه الثاني انه عطف بيان له الثالث انه منصوب باضمار اعني فان كليهما قطع وقال ابو البقا ولو قرئ بالرفع فذكر ما كانه لم يطلع على انها قراءة وقال ومن مال منهم الى الفساد فلا تتبعه ولا تطعه اخلفني اي كن خليفتي في قومي واصلح وكان مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بني اسرائيل وقال موسى عند انطلاقه الى المناجاة لاخيه هرون **فان قيل** ان هرون عليه السلام كان شريك موسى عليه السلام في النبوة فكيف جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان اعلا حالا من خليفته ورد الانسان من منصبه الاعلا الى الادنى يكون اهانة فالجواب ان الامر كما ذكرتم الا ان موسى عليه السلام كان الاصل في تلك النبوة **فان قيل** لما كان نبيا والنبي لا يفعل الا الصلح فكيف وصاه بالاصلاح فالجواب ان المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله تعالى ليطمئن قلبي **قوله تعالى** ولما جاء موسى لميقاتنا اللام في لميقاتنا للاختصاص وكذا في قوله تعالى لدلوك الشمس وليست بمعنى عند **قوله تعالى** وكلمه ربه هذه العبارة التي لاجلها حضر موسى عليه السلام الميقات واختلفوا في انه تعالى كلم موسى وحده او مع اقوام اخرين وظاهر الاية انه تعالى كلمه وحده او مع اقوام اخرين لانها تدل على تخصيص موسى عليه السلام بالتشريف وقال القاضي بل السبعون المختارون سمعوا كلام الله لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم موسى عما يجري هناك **فصل** دلت الاية على انه تعالى يجوز ان يرى لان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولا شك انه كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سأله وانكرت المعتزلة ذلك والبحث في هذه المسألة مذكور في كتب اصول الدين **فصل** نقل عن ابن عباس قال جاء موسى ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك **قوله تعالى** قال رب ارني مفعوله الثاني محذوف والتقدير ارني نفسك او ذاتك المقدسة وانما حذفه مبالغة في الادب حيث لم يواجهه بالتصريح بالمفعول واصل ارني ارئني فنقلت حركة الهمزة وقد تقدم تحريره **فان قيل** النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد وعلى التقدير لوجهين احدهما انه تقتضي اثبات الجهة والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي تقدمة الرؤية فجعله كالمنتجه عن الرؤية وذلك فاسد فالجواب ان معنى ارني اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك فان قيل كيف سأل الرؤية وقد علم انه لا يرى قال الحسن هاج به الشوق فسأل الرؤية وقيل سأل الرؤية ظنا منه انه يجوز ان يرى في الدنيا **قوله تعالى** لن تراني قد تقدم ان لن لا يلزم من نفيها التابيد وان كان ذلك حتى ان ابن عطية قال فلو بقينا على هذا النفي بمجرده لا تضمن ان موسى لا يراه ابدا ولا في الاخرة لكن ورد من جهة اخرى الحديث المتواتر ان اهل الجنة يرونه قال شهاب الدين وعلى تقدير ان لن ليست مقتضية للتابيد فكلام ابن عطية وغيره ممن يقول ان نفي المستقبل بعدها يعم جميع الازمنة المستقبلة صحيح لكن المدرك اخر وهو ان الفعل نكرة والنكرة في سياق النفي تعم وللنفي فيه مجال والدليل على ان لن لا تقتضي التابيد قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اخبر عن اليهود ثم اخبر عنهم انهم يتمنون الموت في الاخرة يقولون يا مالك ليقض علينا ربك ويا ليتها كانت القاضية **فان قيل** كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يطابق قوله

انظر اليك فالجواب انه المقصود تعظيم الروية وان احدا لا يقوى على روية الله تعالى الا اذا قواه الله
بمعونته وتاييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والروية للجبل اندك فدل ذلك على تعظيم امر الروية وقال
الزمخشري فان قلت كيف اتصل الادراك في قوله ولكن انظر قلت اتصل به على معنى ان النظر الي محال
فلا تطلبه ولكن اطلب نظرا اخر وهو ان تنظر الى الجبل وهذا على رايه من ان الروية محال مطلقا في الدنيا والاخرة
قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق الروية على استقرار الجبل على المتجلي غير مستحيل
اذا جعل الله له تلك القوة والمتعلق بما لا يستحيل لا يكون محالا قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل قال
الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت السيف والمراة اذا ازلت ما عليها
من الغبار وهذا الجبل اعظم جبل بمدين يقال له زبير قال ابن عباس ظهر نور ربه للجبل قوله تعالى
جعله دكا قرا الاخوان دكا بالمد غير منون على وزن حمراء والباقون بالقصر والتنوين فقراءة الاخوين تحتمل وجهين
احدهما انها ماخوذة من قولهم ناقة دكاء للمباشرة وروي انه لم يذهب كله بل ذهب اعلاه واما قراءة الجماعة فالدك
مصدر مدقوقا والدك والدق واحد وهو تفتيته وسحقه وقيل تسويته بالشيء وانتصابه على القراءتين
وجهان اشهرهما انه مفعول ثان لجعل جبرا والثاني وهو راي الاخفش انه مصدر على المعنى اذ التقدير دكه دكا
كحمراء في حمراء وعزاء في عزاء اي جعله قطعا قال الكلبي كسر جبالا صغارا ووقع في بعض التفاسير انه تكسر
ستة اجبل ووقعت ثلاثة في المدينة احد وورقان ورضوى ووقعت ثلاثة بمكة ثور وثبير
وحراء قوله تعالى وخر موسى صعقا الخرور السقوط كذا اطلقه ابو حيان وقيده
الراغب بسقوط يسمع له خرير والخرير يقال لصوت الماء والريح وغير ذلك مما يسقط من علو وصعقا
حال مقارنة قال الليث الصعق مثل الغشي ياخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل
يصعق فهو مصعوق قال ابن عباس مغشيا عليه وقال قتادة ميتا يقال صعق اذا مات قال تعالى
فصعق من في السموات ومن في الارض فسره بالموت وقال بعضهم يومهم الذي فيه يصعقون اي
يموتون قال الزمخشري صعق اصله من الصاعقة والقول الاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال
الزجاج ولا يقال للميت قد افاق من موته وقال تعالى في الذين ماتوا ثم احياهم ثم بعثناكم من بعد موتكم قوله
تعالى فلما افاق الافاقة رجوع الفهم والعقل رجوع الانسان بعد جنون او سكر ومنه افاقة المريض
وهي رجوع قوته وافاقة الحلب وهي رجوع اللبن الى الضرع يقال استفق ناقتك اي اتركها حتى يعود لبنها
والفواق ما بين حلبتي الحالب وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى قوله تعالى سبحانك اي تنزيها لك
من ان اسالك شيئا بغير علمك تبت اليك من سوال الروية او من سوال الروية بغير اذنك وانا اول المومنين
بانك لا ترى في الدنيا او بانه لا يجوز السوال منك الا باذنك وقيل اول المومنين من قومي وقيل من بني اسرائيل
في هذا العصر قوله تعالى يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي الاصطفاء الاستخلاص
الصفوة اي اخترتك واتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس فضلتك على الناس وقرا ابن كثير
والعقوا اني بفتح الياء وكذلك اخي اشدد قوله تعالى برسالاتي اي بسبب وقرا الحرميان برسالتي
بالافراد والمراد به المصدر اي بارسالي اياك ويجوز ان يكون على حذف مضاف اي بتبليغ رسالتي والرسالة
نفس الشيء المرسل به الى الغير وقرا الباقون بالجمع اعتبارا بالانواع وقد تقدم ذلك في المائدة والانعام
قال القرطبي ومن جمع على انه ارسل بضروب من الرسالات واختلفت انواعها فجمع المصدر لاختلاف
انواعه كقوله ان انكر الاصوات لصوت الحمير فجمع لاختلاف انواع الاصناف واختلاف الصوتين ووحد
في قوله لصوت لما اراد جنسا واحدا من الاصوات قوله تعالى وبكلامي هي قراءة العامة يحتمل
ان يراد به المصدر اي بتكليمي اياك بقوله وكلم الله موسى تكليما وقوله فان كلامنا شفا اي تكليمي اياي
ويحتمل ان يراد به التوراة وما اوحاه اليه من قولهم القران كلام الله تسمية للشيء بالمصدر وقدم الرسالة
على الكلام لانها اسبق او ليترقى الى الاشرف وكرر حرف الجر تنبيها على مغايرة الاصطفاء وقرا الاعمش
برسالاتي وبكلمي جمع كلمة وروي عنه المهدوي بالافراد وبكلمي بالجمع اي وبسماع كلمي فصل
لما طلب موسى عليه السلام الروية ومنعه الله تعالى عدد عليه وجوه نعمه العظيمة وامره بشكرها كانه
قال له منعتك الروية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الروية
فان قيل كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس ساواه في الرسالة فالجواب
انه تعالى بين انه خصه من دون الناس بمجموعين وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة وهذا المجموع
لم يحصل لغيره وانما قال على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه

موسى قال القرطبي ودل هذا على ان قومه لم يشاركه احد فيه من اسماء الملائكة ولا احد من السبعين
قوله تعالى فخذ ما اتيتك اي اقنع بما اتيتك وكن من الشاكرين المظهرين لاحساني عليك وفضلي
يقال دابة شكور اذا اظهر عليها من السمن فوق ما يعطى من العلف والشاكر معرض للمزيد كما قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم قوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة ال في الالواح يجوز ان تكون
لتعريف الماهية وان يكون للعهد لانه يروى في القصة انه هو الذي قطعها وشققها وقال ابن عطية ال عوض
من الضمير تقديره في الواحه وهذا كقوله فان الجنة هي الماوى اي ماواه اما كون ال عوضا من الضمير
تقديره في الواحه واما قوله فان الجنة هي الماوى فانا نحتاج فيه الى رابط بين الاسم والخبر فالكوفيون
يجعلون ال عوضا من الضمير والبصريون يقدرونه اي هي الماوى له واما في هذه الاية فلا ضرورة تدعو الى
ذلك وفي مفعول كتبنا ثلاثة اوجه احدها انها موعظة وتفصيلا ومن كل شيء على هذا فيه وجهان احدهما
انه متعلق بكتبنا والثاني انه محذوف لانه في الاصل صفة لموعظة فلما قدم عليها نصب حالا ولكل شيء صفة
لتفصيلا والثاني انه من كل شيء قال الزمخشري من كل شيء في محل النصب مفعول كتبنا وموعظة وتفصيلا
بدل منه والمعنى كتبنا له كل شيء كان بنو اسرائيل يحتاجون اليه في دينهم من المواعظ وتفصيل الاحكام وتفصيل الحلال
والحرام والثالث ان المفعول محل المجرور وقال ابو حيان بعدما حكى الوجه الاول عن الحوفي والثاني عن الزمخشري
ويحتمل عندي وجه ثالث وهو ان يكون معنى مفعول كتبنا موضع المجرور كما تقول اكلت من الرغيف ومن للتبعيض
اي كتبنا له اشياء من كل شيء وانتصب موعظة وتفصيلا على المفعول من اجله اي كتبنا له تلك
الاشياء للاتعاظ وللتفصيل قال شهاب الدين والظاهر ان هذا الوجه هو الذي اراده الزمخشري
فليس وجها ثالثا قوله تعالى بقوة حال اما من الفاعل اي ملتبسا بقوة واما من المفعول اي ملتبسة بقوة
اي بقوة دلائلها وبراهينها والاول اوضح والجملة من قوله فخذ ما اتيتك وعاد الضمير على معنى ما على لفظها
ويحتمل ان تكون منصوبة بقول مضمر ذلك القول منسوق على جملة كتبنا والتقدير فكتبنا فقلنا خذها
والضمير على هذا عائد على الالواح او على التوراة او على الرسالات او على كل شيء لانه في معنى الاشياء قال
القرطبي وكان اللوح يراد به المعاني ويقال رجل عظيم الالواح اذا كان كبير عظيم اليدين والرجلين
فصل الكلبي خر موسى صعقا يوم الخميس يوم عرفة واعطي التوراة يوم الجمعة يوم النحر واختلفوا
في عدد الالواح وجوهرها فقيل كانت عشرة وقيل سبعة وقيل لوحين وقال الواحدي كانت من
زبرجد وقيل كانت من زبرجدة خضراء وقيل ياقوتة وقيل من خشب سدر الجنة طول اللوح اثنا عشر
ذراعا وقال وهب من صخرة صماء لينها الله لموسى قيل رفع سبعها وبقيت ستة اسباعها وكان في
الذي رفع تفصيل كل شيء من ذلك وعلى كيفية الكتابة فان ثبت ذلك شيء بدليل منفصل قوي وجب السكوت
عنه واما قوله من كل شيء فليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم وقوله
موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله كل شيء ثم قال فخذها بقوة اي بعزيمة
قوية ونية صادقة قوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها الظاهر ان ياخذوا مجزوم جوابا
للامر في قوله وامر ولا بد من تاويله لانه لا يلزم من امره اياهم بذلك ان ياخذوا بدليل عصيان بعضهم له
في ذلك فان شرط ذلك انحلال الجملتين الى شرط وجزاء وقيل الجزم على اضمار اللام تقديره لياخذ كقوله

محمد تفد نفسك كل نفس ... اذا ما خفت من شيء تبالا

وهو مذهب الكسائي وابن مالك يرى جوازه اذا كان في جواب قل وهنا لم يذكر قل ولكن ذكر شيء بمعناه
لان معنى وامر وقل واحد قوله تعالى باحسنها يجوز ان يكون حالا كما تقدم في بقوة وعلى هذا فمفعول
ياخذوا محذوف تقديره ياخذوا انفسهم ويجوز ان تكون الباء زائدة واحسنها مفعول به والتقدير ياخذوا
احسنها كقوله ... سود المحاجر لا يقران بالسور ... وقد تقدم تحقيقه في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة فيه واحسنه يجوز ان يكون للتفضيل على بابها وان يكون بمعنى حسنة كقوله

ان الذي سمك السماء بنا لنا ... بيتا دعائمه اعز واطول

اي عزيزة طويلة فان قيل انه تعالى لما تعبد بكل ما في التوراة به وجب ان يكون لكل حسن بقوله ياخذوا
باحسنها يقتضي ان يكون فيه ما ليس باحسن لا يجوز لهم الاخذ به وهو مشكل فقد اجابوا بوجوه منها ان تلك
التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن كالقصاص والعفو والانتصار والصبر امرهم ان ياخذوا بالافضل
فانه اكثر ثوابا لقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه قالوا
فيحمل الاخذ بالاحسن على الندب ومنها قال قطرب ياخذوا باحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر الله اكبر

وانشد بيت الفرزدق المتقدم ومنها ان الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب **قوله تعالى**
ساريكم دار الفاسقين جوزوا في الروية هنا ان تكون ضربين وهو الظاهر فيتعدى لاثنين احدهما
ضمير المخاطبين والثاني دار والثاني انها قلبية وهو منقول عن ابن زيد وغيره والمعنى ساعلمكم سير
الاولين وما حل بهم من النكال وقيل دار الفاسقين ما دار اليه امرهم وذلك لا يعلم الا بالاخبار
والاعلام قال ابن عطية معترضا على هذا الوجه ولو كان من روية القلب لتعدى بالهمزة الى ثلاثة
مفاعيل ولو قال القائل المفعول الثالث يتضمنه المعنى فهو مقدر اي مذمومة او خربة او مسعرة على قول من
قال انها جهنم قيل له لا يجوز حذف هذا المفعول ولا الاقتصار دونه لانها داخلة على الابتدا والخبر ولو جوز
لكان على قبح في اللسان لا يليق بكتاب الله تعالى قال ابو حيان وحذف هذا المفعول الثالث اعلم لدلالة المعنى
عليه جائز فيجوز في جواب هل اعلمت زيدا عمرا وتحذف منطلقا لدلالة الحكم السابق عليه قال شهاب
الدين هذا مسلم لكن اين الدليل عليه في الكلام كما في المثال الذي ابرزه الشيخ ثم قال واما تعليله بانها داخلة
على المبتدا والخبر لا يدل على المنع لان خبر المبتدا يجوز حذفه اختصارا والثاني والثالث في باب اعلم يجوز
حذف كل منهما اختصارا قال شهاب الدين حذف لاختصار لدليل ولا دليل هنا ثم قال
وفي قوله لانها اي ساريكم داخلة على المبتدا والخبر فيه تجوز يعني انها قبل النقل بالهمزة داخلة على المبتدا
والخبر وقرا الحسن البصري ساوريكم بواو خالصة بعد الهمزة وفيه تخريجان احدهما قال الزمخشري
وهي لغة فاشية بالحجاز يقال اوريني كذا واوريته فوجهه ان يكون من اورث الزند فان المعنى
بينه لي وانره لاستبينه والثاني ذكره ابن جني وهو انه على الاشباع فيتولد منها قال وناسب
هذا كونه موضع تهديد ووعيد فاحتمل الاتيان بالواو وقال شهاب الدين وهذا كقول الاخر

الله يعلم انا في تلفتنا ۞ يوم اللقاء الى احبابنا صور
وانني حيثما يثني الهوى بصري ۞ من حيث ما سلكوا ادنو فانظور

لكن الاشباع بابه الضرورة عند بعضهم وقرا ابن عباس وقسامة بن زهير ساورثكم قال الزمخشري
وهي قراءة حسنة يصححها قوله تعالى واورثنا القوم **فصل** في قوله ساريكم دار الفاسقين وجهان
ان المراد به التهديد والوعيد وعلى هذا ففيه وجهان الاول ان المراد به هي جهنم وهي مصيرهم في الاخرة فاحذروا
ان تكونوا امثالهم وثانيها قال قتادة وغيره سادخلكم الشام فاريكم منازل القرون الماضية مثل
الجبابرة والعمالقة ومنازل عاد وثمود الذين خالفوا امر الله لتعتبروا بها ۞ الوجه الثاني المراد به الوعد
والبشارة بانه تعالى سيورثهم ارض اعدائهم وديارهم وهي ارض مصر قاله عطية العوفي ويدل عليه
قراءة قسامه وقال السدي هي مصارع الكفار **قوله تعالى** ساصرف عن اياتي الذين
يتكبرون الاية قال ابن عباس يريد الذين يتجبرون على عبادي ويحاربون اوليائي حتى لا يومنون
بي ساصرفهم عن قبول اياتي والتصديق بها عوقبوا بحرمان الهداية لعنادهم للحق كقوله تعالى فلما
زاغوا ازاغ الله قلوبهم واحتج اهل السنة بقوله على انه تعالى قد يمنع الايمان وقالت المعتزلة لا يمكن
حمل الاية على هذا الوجوه الاول قال الجبائي لا يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان قوله ساصرف
يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف لانه وصفهم بكونهم متكبرين
في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا
فدلت الاية على ان الكفر حصل لهم في الزمان الماضي فدل على ان المراد من هذا الصرف ليس الكفر الثاني
ان قوله ساصرف عن اياتي مذكور على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كونهم
لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على اقدامهم على الكفر والعقوبة على فعل الكفر بمثل ذلك
الفعل العاقب لا يجوز فعلم ان المراد من هذا الصرف ليس هو الكفر ۞ الثالث انه تعالى لو صرفهم عن الايمان
وصدهم عنه فكيف يمكن مع ذلك ذمهم عن التذكر معرضين فما لهم لا يومنون وما منع الناس ان يومنوا
فثبت ان حمل الاية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخر ۞ الاول قال الكعبي وابو مسلم
الاصفهاني ان هذا الكلام تمام لما وعد الله به موسى من اهلاك اعدائه ومعنى اصرفهم اهلكهم فلا يقدرون
على منع موسى من تبليغها ولا منع المومنين من الايمان بها وهو شبيه بقوله بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم
تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فاراد تعالى ان يمنع اعداء موسى من ايذائه ومنعه عن القيام
بما يلزمه في تبليغ النبوة والرسالة ۞ التاويل الثاني قال الجبائي ساصرف هولاء المتكبرين عن نيل ما في
اياتي من العز والكرامة الذين للانبيا والمومنين وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذكر والانزال بهم

وذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم وتكبرهم على الله ۞ التاويل الثالث من الايات ما لا يمكن الانتفاع بها الا بعد
ما سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الايات فحينئذ يصرفهم الله
عنها ۞ التاويل الرابع ان الله تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الايات لا يستدل بها بل يستخف بها نقل
عن الحسن قال ان من الكفار من بالغ في كفره وانتهى الى الحد الذي اذا وصل اليه مات قلبه والمراد من قوله ساصرف
عن اياتي هولاء **فصل** والمراد من الصرف المنع والمراد بالايات التسع التي اعطاها الله موسى عليه السلام
والاكثرون على ان الاية عامة ومعنى يتكبرون والمراد اي يرون انهم افضل الخلق فان لهم من الحق ما ليس لغيرهم
وصفة التكبر لا يكون الا لله تعالى وقال بعضهم اظهار كبر النفس على غيرها والتكبر صفة ذم في جميع
العباد وصفة مدح في حق الله تعالى لانه يستحق اظهار الكبر على ما سواه لان ذلك في حقه حق وفي حق غيره باطل
قال عليه السلام الكبر ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني فيهما حرمت عليه الجنة **قوله تعالى**
بغير الحق فيه وجهان احدهما انه متعلق بمحذوف على انه حال اي يتكبرون ملتبسين بغير الحق والثاني يتعلق
بالفعل قبله اي يتكبرون بما ليس بحق والتكبر بالحق لا يكون الا لله تعالى خاصة قال بعضهم وقد يكون
اظهار الكبر على ما سواه لان ذلك في حقه حق وفي حق غيره باطل قال عليه السلام يقول الله تعالى وفي الكلام
المشهور التكبر على المتكبر صدقة **قوله تعالى** وان يروا الظاهر انها بصرية ويجوز ان تكون قلبية
والثاني محذوف لفهم المعنى كقول عنترة ولقد نزلت فلا تظني غيره ۞ مني بمنزلة المحب المكرم
اي فلا تظني غيره واقعا مني وكذا الاية الكريمة اي وان يروا هولاء المتكبرين كل اية جائية او حادثة
وقرا مالك بن دينار يروا مبنيا للمفعول من راى المنقول بهمزة التعدية **قوله تعالى** سبيل الرشد
قرا حمزة والكسائي هنا وفي الكهف في قوله مما علمت رشدا خاصة دون الاولين فيها بفتحتين والباقون
بضمة وسكون ۞ واختلف الناس فيهما هل هما بمعنى واحد فقال الجمهور نعم لغتان في المصدر كالبخل
والبخل والسقم والسقم والحزن والحزن وقال ابو عمرو بن العلا الرشد بضمة وسكون الصلاح
في النظر وبفتحتين الدين قالوا ولذلك اجمع على قوله فاولئك تحروا رشدا بفتحتين وروي عن ابن
عامر الرشد بضمتين وكانه من باب الاتباع كاليسر والعسر وقرا السلمي الرشاد بالف فيكون الرشد
والرشد والرشاد كالسقم والسقم والسقام وقرا ابن ابي عبلة لا يتخذوها ويتخذوها بتانيث
الضمير لان السبيل يجوز تانيثها قال تعالى قل هذه سبيلي والمراد بسبيل الرشد سبيل الهدى
والدين الحق وسبيل الغي ضد ذلك ثم بين العلة لذلك الصرف وهو كونهم مكذبين بايات الله وكونهم
عنها غافلين اي معرضين اي انهم واظبوا على الاعراض حتى صاروا بمنزلة الغافلين عنها **قوله
تعالى** ذلك فيه وجهان اظهرهما انه مبتدا خبره الجار بعده اي صار ذلك الصرف بسبب تكذيبهم
والثاني انه في محل نصب ثم اختلف في ذلك قال الزمخشري صرفهم الله ذلك الصرف بعينه فجعله مصدرا
وقال ابن عطية فعلنا ذلك فجعله سببا لهم وعلى الوجهين فالبا في بانهم متعلقة بذلك المحذوف
قوله تعالى كانوا في هذه الجملة احتمالان احدهما انه نسق على خبر ان اي ذلك بانهم كذبوا وبانهم
كانوا غافلين عن اياتنا والثاني انها مستانفة اخبر الله تعالى عنهم بان من شانهم الغفلة عن الايات
وتدبرها **قوله تعالى** والذين كذبوا في خبره وجهان احدهما ان الجملة من قوله حبطت اعمالهم وهل
يجزون خبر ثان او مستانف والثاني ان الخبر يجزون والجملة من قوله حبطت
في محل نصب على الحال وقد مضمرة معه عند من يشترط ذلك وصاحب الحال فاعل كذبوا **قوله تعالى**
ولقاء الاخرة فيه وجهان احدهما انه من باب اضافة المصدر لمفعوله والفاعل محذوف والتقدير ولقائهم
الاخرة والثاني انه من باب اضافة المصدر للظرف بمعنى ولقاء الاخرة ذكرهما الزمخشري قال
ابو حيان ولا يجيز جعله النحويون اضافة الى الظرف لان الظرف على تقدير في والاضافة على تقدير
اللام او من فان اتسع في العامل جاز ان ينصب الظرف نصب المفعول ويجوز اذ ذاك ان يضاف
ذلك مصدره الى ذلك الظرف المتسع في عامله واجاز بعض النحويين ان تكون الاضافة الى الظرف
على تقدير في كما يفهمه ظاهر كلام الزمخشري **فصل** لما ذكر ما لاجله صرف المتكبرين عن اياته
واتبعه ببيان العلة لذلك الصرف وهو كونهم مكذبين بالايات غافلين عنها فقد كان يجوز انهم
يختلفون في باب العقاب لان فيهم من يعمل بعض اعمال المكذبين فحل تعالى ان حال جميعهم سواء كان
متكبرا او متواضعا او قليل الاحسان او كثير الاحسان فقال والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة يعني
ذلك بجحدهم للمعاد وجراتهم على المعاصي بين تعالى ان اعمالهم محبطة **قوله تعالى** هل يجزون هذا

بهذا استفهام معناه النفي ولذلك دخلت الا ولو كانت معناه التقدير ولو كان موجبا فيبعد دخول
الا ويمتنع **وقال** الواحدي هنا لا بد من تقدير محذوف اي الا بما كانوا او على ما كانوا او جزاء ما
كانوا وتقدير ان نفس ما كانوا يعملونه لا يجزونه بمقابله **فصل** احتجوا على فساد قول ابي هاشم
في ان تارك الواجب يستحق العقاب بمجرد ان لا يفعل الواجب وان لم يصدر منه فعل ضد ذلك الواجب
بهذه الاية قالوا لانها تدل على انه لا جزاء الا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب ان لا يجازى
عليه فثبت ان الجزاء انما حصل ذلك على فعل ضده واجاب ابو هاشم باني لا اسمي ذلك العقاب
جزاء فسقط الاستدلال واجيب عن هذا بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجزي ويكفي في المنع عن النهي او الحث
في المامور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب لان ذلك العقاب به كافيا في الزجر عن ذلك الترك
فكان جزاء فلا سبيل الى الامتناع من تسميته جزاء **قوله تعالى** واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم
عجلا جسدا الاية اي من بعد مضيه وذهابه الى الميقات والجاران متعلقان باتخذوا وجاز ان يتعلق
بعامل حرف جر متحد اللفظ باتحاد معنيهما لان الاولى لابتداء الغاية والثانية للتبعيض ويجوز
ان يكون من حليهم متعلقا بمحذوف على انه حال من عجلا لانه لو تاخر عنه لكان صفة فكان يقال عجلا
من حليهم وقرا الاخوان حليهم بكسر الحاء وجهها الاتباع لكسر اللام وهي قراءة عبد الله واصحاب
طلحة ويحيى بن وثاب والاعمش والباقون بضم الحاء وهي قولهم قراءة الحسن وابن جعفر وشيبة بن
وضاح وهي في القراتين جمع حلي كثدي جمع على فعول كفلس وفلوس واصله حلوي كتدلي في تدولي
فاجتمعت الياء والواو وسبقت احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت وكسرت عين الكلمة وان
كان الاصل مضموم لتصح الياء ثم لك فيه بعد ذلك وجهان ترك الفاء على ضمها او اتباعها للعين في الكسر
وهذا مطرد في كل جمع على فعول من اعتل اللام سواء كان اعتلال بالياء نحو وتدلي او بالواو نحو عصي وتدلي
جمع عصاوة وتدلو وقرا يعقوب حليهم بفتح الحاء وسكون اللام وهي محتملة لان تكون الحلي
مفردا به اريد الجمع او اسم جنس مفرده علية على حد قمح وقمحة وعجلا مفعول اتخذه متعد به لاثنين
بمعنى صير فيكون من حليهم هو المفعول الثاني **وقال** ابو البقاء هو محذوف اي الها ولا حاجة اليه
والحلي اسم لما يتحسن به من الذهب والفضة. **وجسدا** فيه ثلاثة اوجه. احدها انه نعت والثاني انه
عطف بيان. والثالث انه بدل قاله الزمخشري وهو احسن لان الزمخشري ليس مشتقا فلا ينعت به الا بتاويل
وعطف البيان في المنكرات قليل او ممتنع عند الجمهور وانما قال جسدا لئلا يتوهم انه كان مخطوطا او مرقوما
والجسد الجثة وقيل ذات لحم ودم **قوله تعالى** له خوار في محل النصب نعتا لعجلا وهذا يقوي
كونه نعتا لانه اذا اجتمع نعت وبدل قدم النعت على البدل والجمهور على خوار بخاء معجمة وواو صريحة
وهو صوت البقر خاصة وقد يستعار للبعير والخوف الضعف ومنه ارض خوارة وريح خوار والخوار
مجرى الروث وصوت البهائم ايضا. وقرا علي ايضا رضي الله عنه وابو السماك جؤار بالجيم والهمز
وهو الصوت الشديد **فصل** قال ابن عباس والحسن وقتادة وجماهير اهل التفسير كان لبني
اسرائيل عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط لذلك اليوم فلما اغرق
الله القبط بقي ذلك الحلي في بني اسرائيل فجمع السامري ذلك الحلي واسمه موسى بن ظفر من قرية
يقال لها سامرة وكان رجلا مطاعا فيهم وكانوا قد سالوه ان يجعل لهم الها يعبدونه فصاغ
السامري من ذلك الحلي عجلا والقى في فمه من تراب اثر فرس جبريل فتحول عجلا جسدا حيا لحما
ودما له خوار وقيل كان جسدا مجسدا من ذهب لا روح فيه وكان يسمع منه صوت الريح يدخل في جوفه
ويخرج **قال** اكثر المفسرين من المعتزلة انه جعل ذلك العجل مجوفا وجعل في جوفه انابيب على شكل مخصوص
وكان قد وضع ذلك التمثال في مهب الرياح فكانت تدخل في تلك الانابيب فيظهر منه صوت مخصوص
يشبه خوار العجل **وقال** اخرون انه جعل ذلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب
به الذي ينفخ فيه من حيث لا يشعر به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار كما يفعلون الان في هذه
التصاوير التي يجرون فيها الماء كالفوارات وغيرها **قيل** انه ما خار الا مرة واحدة. وقيل كان يخور كثيرا
كلما خار سجدوا له واذا سكت رفعوا رؤوسهم. **وقال** وهب كان يخور ويمشي ثم **قال** لهم
هذا الهكم واله موسى **لم قال** واتخذ قوم موسى ومن الصوفية والمتخذ انما هو السامري فالجواب
من وجهين. احدهما ان نسبة الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا
والقايل والفاعل واحد. والثاني انهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكانهم اجمعوا عليه فان قيل

لم

لم قال من حليهم ولم يكن الحلي لهم وانما استعاروها **فالجواب** انه لما اهلك الله قوم فرعون بقيت
تلك الاموال في ايديهم ملكا لهم لقوله تعالى كم تركوا من جنات الى قوله كذلك واورثناها بني اسرائيل
فان قيل ان الذين عبدوا العجل كانوا كلهم قوم موسى **قال** الحسن كلهم عبدوا العجل غير هرون
لعموم هذه الاية ولقول موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي تخصيص نفسه واخيه بالدعاء يدل على
ان غيرهما ما كان اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان الامر كذلك وقيل بل بقي منهم من ثبت على ايمانه
لقوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون **قوله تعالى** الم يروا انه لا يكلمهم ان اتخذ
متعدية لاثنين وان الثاني محذوف تقديره واتخذ قوم موسى من بعده عجلا جسدا الها فلا حاجة
الى ادعاء حذف جملة يتوجه عليها هذا الانكار وان قلنا انها متعدية لواحد بمعنى صنع وعمل او
متعدية لاثنين والثاني هو من حليهم فلا بد من حذف جملة قبل ذلك ليتوجه عليها الانكار والتقدير
يعبدوه ويروا ان يجوز ان يكون العلمية وهو الظاهر وان يكون البصرية وهو بعيد **فصل**
اعلم انه تعالى احتج على فساد هذا المذهب وكون العجل الها بقوله الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا
ومن كان لا يمكنه انه لا يكلمهم ولا يهديهم الى الصواب والرشد فذلك اما جماد وحيوان وكلاهما لا يصلح
للالهية ثم **قال** تعالى اتخذوه وكانوا ظالمين لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله واستغنوا بعبادة
العجل **قوله تعالى** وكانوا ظالمين فيها وجهان اظهرهما انها استينافية لخبر عنهم بهذا الخبر وانهم
ديدنهم وشانهم في كل شيء فاتخاذهم العجل من جملة ذلك ويجوز ان يكون حالا اي وقد كانوا اي
اتخذوه في هذه الحال المستمرة لهم وعلى هذا التفسير المتقدم **قوله تعالى** ولما سقط في ايديهم
الجار قايم مقام الفاعل وقيل القايم مقامه ضمير المصدر الذي هو السقوط اي سقط السقوط
في ايديهم. ونقل ابو حيان عن بعضهم انه قال وسقط يتضمن مفعولا وهو هاهنا المصدر اي الاسقاط
كقولك ذهب بزيد **قال** وصوابه وهو هاهنا ضمير المصدر اي الاسقاط كقولك ذهب بزيد **قال**
وصوابه وهو هاهنا ضمير المصدر الذي هو السقوط لان سقط ليس مصدره الاسقاط ولان القايم مقام
الفاعل ضمير المصدر لا المصدر ونقل الواحدي عن المصدري ان قولهم سقط في يده كقول امرئ القيس

دع عنك نهبا صيح في حجراته. ولكن حديثا ما حديث الرواحل.

في كون الفعل مسندا للجار كانه قيل صاح المنتهب في حجراته ولذلك المراد سقط في يده اي سقط الندم في
يده فقوله اي سقط الندم تصريح بان القايم مقام الفعل حرف الجار لا ضمير المصدر. ونقل الفراء والزجاج
انه يقال سقط في يده واسقط ايضا الا ان الفراء قال سقط اي القلاني اكثر واجود وهذه اللفظة تستعمل
في الندم والتحير وقد اضطرب اقوال اهل اللغة في اصلها فقال ابو مروان بن سراج اللغوي قال
العرب سقط في يده ندم وانه يستعمل في صفة النادم فاما القول في اصله وما حده فلم ار لاحد من ايمة
اللغة شيا ارتضيه فيه الا ما ذكر الزجاج فان قال قوله تعالى سقط في ايديهم بمعنى ندموا نظم لم يسمع
قبل القران ولم تعرفه العرب ولا يسمع ذلك في اشعارهم ويدل على صحة ذلك ان شعراء الاسلام لما
سمعوا هذا النظم واستعملوه في كلامهم خفي عليهم وجه الاستعمال لان عادتهم لم تجر به **قال** ابو نواس
ونشوة سقطت منها في يدي. وابو نواس هو العالم النحرير. فاخطا في استعمال هذا اللفظ لان فعلت لا يبنى
الا من فعل متعد وسقط لازم لا يتعدى الا بحرف الصفة لا يقال سقطت كما لا يقال رغبت وغضبت انما
يقال رغب في وغضب علي **وقال** ابو حاتم سقط فلان في يده بمعنى ندم وهذا خطا مثل قول ابي نواس
ولو كان الامر كذلك لكان النظم ولما سقطوا في ايديهم وسقط القوم في ايديهم **وقال** ابو عبيدة
وقالوا لمن ندم على امر وعجز عنه سقط في يده **وقال** الواحدي وذكر اليد هاهنا لوجهين احدهما
انه يقال للذي يحصل وان كان ذلك مما لا يكون في اليد قد حصل في يده مكروه فشبه ما يحصل في النفس
والعقل بما يرى بالعين وخص اليد بالذكر لان مباشرة الذنوب بها فلذلك ترجع اليها لانها الجارحة
العظمى فيسند اليها ما لم تباشره كقوله ذلك بما قدمت يداك وكثير من الذنوب لم تقدمه اليد الوجه
الثاني ان الندم حدث يحصل في القلب وحاصله يظهر في اليد لان النادم يعض يده ويضرب احدى
يديه على الاخرى كقوله فاصبح يقلب كفيه فتقليب الكف عبارة عن الندم وكقوله ويوم يعض الظالم
على يديه فلما كان اثر الندم يحصل في اليد من الوجه الذي ذكرناه اضيف سقوط الندم الى اليد
لان الذي يظهر للعيون من اثر النادم هو تقلب الكف وعض الانامل واليد كما ان السرور
معنى في القلب يستشعره الانسان والذي يظهر من حالة الاهتزاز والحركة والضحك وما يجري

بجراه وقال الزمخشري ولما سقط في أيديهم ولما اشتد ندمهم لأن من شأن من اشتد ندمه وحزنه أن يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لأن فاه قد وقع فيها وقيل من عادة النادم أن يطاطئ رأسه ويضع يده تحت ذقنه معتمدا عليها ويصير على هيئة لو نزعت يده لسقط على وجهه فكأن اليد مسقوطا فيها فمعنى في على فمعنى في أيديهم على أيديهم كقوله ولأصلبنكم في جذوع النخل وقيل هو مأخوذ من السقاط وهو كثرة الخطأ والخاطي يندم على فعله قال ابن أبي كاهل فيه شعر

كيف يرجون سقاطي بعدما • بقع الرأس بياض وصلع

وقيل هو مأخوذ من السقيط وهو ما يغشى الأرض من الجليد يشبه منه الثلج يقال منه سقطت الأرض كما يقال ثلجت والسقط السقيط يذوب بأدنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شيء فصار هذا مثلا فكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من بغيته على طائل واعلم أن سقط في يده عده بعضهم في الأفعال التي لا تتصرف كنعم وبئس وقرأ ابن السميفع سقط في أيديهم مبنيا للفاعل وفاعله مضمر أي سقط الندم هذا قول الزجاج وقال الزمخشري سقط العض وقال ابن عطية سقط الخسران والخيبة وكل هذه أمثلة وقرأ ابن علية سقط رباعيا مبنيا للمفعول وقد تقدم أنها لغة نقلها الفراء والزجاج قوله تعالى ورأوا أنهم قد ضلوا هذه قلبية ولا حاجة في هذه إلى التقديم والتأخير كما زعم بعضهم قال القاضي يجب أن يكون المؤخر مقدما لأن الندم والتحسر إنما يقعان بعد المعرفة فكأنه تعالى قال ولما رأوا أنهم قد ضلوا سقط في أيديهم لما نالهم من عظيم الحسرة ويمكن أن يقال لا حاجة إلى ذلك لأن الإنسان إذا شك في العمل الذي تقدم عليه هل هو صواب أو خطأ قد يندم عليه من هذا أن الإقدام على ما لا يعلم كونه صوابا أو خطأ غير جائز قوله تعالى لئن لم يغفر لنا ربنا ويرحمنا لما ظهر لهم أن الذي عملوه كان باطلا أظهروا الانقطاع إلى الله تعالى وقالوا لئن لم يرحمنا قرأ الأخوان ترحمنا وتغفر بالخطاب ربنا بالنصب وهي قراءة الشعبي وابن وثاب وابن مصرف والجحدري والأعمش وأيوب وباقي السبعة بياء الغيبة فيهما ربنا رفعه وهي قراءة الحسن فيه ومجاهد والأعرج وشيبة وأبي جعفر فالنصب على أنه منادى ومناسبة الخطاب والرفع على أنه فاعل فيجوز هذا الكلام صدر من جميعهم على التعاقب أو هذا من طائفة وهذا من طائفة فمن غلب عليه الحياء أخرج كلامه مخرج المستحيي من الخطاب فأسند الفعل إلى الغائب قال المفسرون وكان هذا الندم والاستغفار منهم بعد رجوع موسى إليهم قوله تعالى ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا هذان حالان من موسى عند من يجيز تعدد الحال وعند من لا يجيز يجعل أسفا حالا من الضمير فيه المستتر في غضبان فيكون حالا متداخلة أو يجعلها بدلا من الأولى وفيه نظر لعسر دخاله في أقسام البدل وأقرب ما يقال أنه بدل بعض من كل إن فسرنا الأسف بالتشديد في الغضب وهو قول أبي الدرداء وعطاء عن ابن عباس واختاره الزجاج واحتجوا بقوله فلما آسفونا انتقمنا منهم أي أغضبونا أو بدل اشتمال إن فسرناه بالحزين وهو قول ابن عباس أيضا والحسن والسدي ومنه قوله

غير مأسوف على زمن • ينقضي بالهم والحزن

وقالت عائشة رضي الله عنها إن أبا بكر رجل أسيف أي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لأن الغضب من الحزن والحزن من الغضب قال • فحزن كل أخي حزن أخو الغضب • وقول الأعشى أرى رجلا منهم أسيفا كأنما • يضم إلى كشحيه كفا مخضبا • فهذا بمعنى غضبان وحديث عائشة يدل على أنه الحزين فلما كانا متقاربين في المعنى صحت الدلالة ويقال رجل أسيف إذا قصد ثبوت الوصف به واستقراره فإن قصد به الزمان جاء على فاعل فصل اختلفوا في هذه الحال فقيل إنه عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال أبو مسلم بل كان عارفا بذلك من قبل لقوله تعالى ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا وإنما كان راجعا قبل وصوله إليهم وقال تعالى لموسى عليه السلام في حال المكالمة فإنا قد فتنا قومك من بعدك يا موسى قوله تعالى قال بئسما هذا جواب لما وتقدم الكلام على بئسما ولكن المخصوص بالذم محذوف والفاعل مستتر يفسره ما خلفتموني والتقدير بئس خلافة خلفتموها خلافتكم فإن قيل ما معنى قوله من بعدي بعد قوله خلفتموني فالجواب معناه من بعد ما رأيتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه وإخلاص العبادة له أو من بعد ما كنت أحمل بني إسرائيل على التوحيد وأمنعهم من عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ومن حق الخلفاء أن يسيروا بسيرة المستخلفين قوله تعالى أعجلتم أمر ربكم

في

في أمر وجهان أحدهما أنه منصوب على المفعول بعد إسقاط الخافض وتضمين الفعل معنى ما يتعدى بنفسه والأصل أعجلتم عن أمر ربكم قال الزمخشري يقال عجل عن الأمر إذا تركه غير تام ونقيضه تم عليه وأعجله عنه غيره وتضمن معنى سبق فيتعدى تعديته فيقال عجلت الأمر والمعنى أعجلتم عن أمر ربكم. والثاني أنه متعد بنفسه غير متضمن معنى شيء آخر حكى يعقوب عجلت الشيء سبقته وأعجلت الرجل استعجلته أي حملته على العجلة فصل قال الواحدي معنى العجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لأن معناه عمل الشيء في وقته. وللقائل أن يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى وعجلت إليك رب لترضى قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أعجلتم أمر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من الأربعين وذلك أنهم قدروا أن لم يأت على رأس الثلاثين فقد مات وقال عطاء يريد أعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر من ربكم قوله تعالى وألقى الألواح أي التي فيها التوراة على الأرض من شدة الغضب قالت الرواة كانت التوراة سبعة أسباع فلما ألقاها انكسرت فرفع منها ستة أسباعها وبقي سبع واحد فرفع ما كان من أخبار الغيب وبقي ما فيه الموعظة والأحكام وللقائل أن يقول ليس في القرآن إلا أنه ألقى الألواح فأما أنه ألقاها بحيث تكسرت فليس في القرآن وإنه جراءة عظيمة على كتاب الله تعالى ومثله لا يليق بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويرد هذا قوله تعالى بعد ذلك ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح فدل ذلك على أنها لم تنكسر ولا شيء منها وأن القائلين بأن ستة أسباعها رفعت إلى السماء ليس الأمر كذلك وإنه أخذها بأعيانها قوله تعالى وأخذ برأس أخيه بذوائبه ولحيته لقوله تعالى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي وقوله تعالى يجره إليه فيه ثلاثة أوجه أن الجملة حال من ضمير موسى المستتر في أخذ أي أخذ جارا إليه. الثاني أنها حال من رأس قاله أبو البقاء وفيه نظر لعدم الرابط. الثالث أنها حال من أخيه قال أبو البقاء وهو ضعيف يعني أن الحال من حيث المضاف إليه قل مجيئها أو يمتنع عند بعضهم وقد تقدم أن بعضهم يجوزه في صور هذه منها وهو كون المضاف جزءا من المضاف إليه فصل الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يقولون إنه أخذ برأس أخيه على سبيل الإهانة والمثبتون لعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قالوا جر رأس أخيه إليه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة فإن قيل فلم قال يا ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فالجواب أن سيدنا هرون عليه الصلاة والسلام خاف أن يتوهم جهال بني إسرائيل أن سيدنا موسى غضبان عليه كما غضب على عبدة العجل فقال قد كان ولم يكن معي من الجمع ما أمنعهم به عن هذا العمل فلا تفعل ما تشمت أعدائي بهم أعداؤك فإن القوم يحملون هذا الذي تفعله على الإهانة لا على الإكرام قوله تعالى يا ابن أم قرأ الأخوان وأبو بكر وابن عامر هنا وفي طه بكسر الميم والباقون بفتحها فأما قراءة الفتح ففيها مذهبان مذهب البصريين أنهما بنيا على الفتح لتركيبهما تركيب خمسة عشر فعلى هذا فليس ابن مضافا لأم بل هو مركب معها فحركتهما حركة بناء والثاني مذهب الكوفيين وهو أن ابن مضاف لأم وأم مضافة لياء المتكلم قد قلبت ألفا كما تقلب في المنادى المضاف إلى ياء المتكلم نحو يا غلاما ثم حذفت الألف واجتزئ عنها بالفتحة كما يجتزأ عن الياء بالكسرة فحينئذ حركة ابن حركة إعراب وهو مضاف لأم فهي في محل خفض بالإضافة وأما قراءة الكسر فعلى رأي البصريين عن الياء بالكسرة فهو نظير يا أحد عشري ثم يا أحد عشر بالحذف ولا جائز أن يكونا باقيين على الإضافة إذ لم يجز حذف الياء لأن الاسم ليس بمنادى ولكنه مضاف إليه المنادى فلم يجز حذف الياء منه وعلى رأي الكوفيين يكون الكسر كسر إعراب وحذفت الياء مجتزئا بالكسرة كما اجتزئ عن الألف بالفتحة وهذان الوجهان يجريان في ابن أم وابن عم وابنة أم وابنة عم. فاعلم أنه يجوز في هذه الأمثلة الأربعة خاصة خمس لغات فصحاهن حذف الياء مجتزئا عنها بالكسرة ثم قلب الياء ألفا فيلزم قلب الكسرة فتحة ثم حذف الألف مجتزئا عنها بالفتحة ثم إثبات الياء ساكنة أو مفتوحة وأما غير هذه الأمثلة الأربعة مما أضيف إلى مضاف إلى ياء المتكلم في النداء فإنه لا يجوز إلا ما يجوز في غير باب النداء لأنه ليس بمنادى نحو يا غلام أبي ويا غلام أمي وإنما جرت هذه الأمثلة خاصة هذا المجرى تنزيلا للكلمتين منزلة كلمة واحدة ولكثرة الاستعمال. وقرئ يا ابن أمي بإثبات الياء ساكنة ومثله قوله

يا ابن أمي ويا شقيق نفسي • أنت خليتني لدهر شديد

وقول الآخر

يا ابن أمي فدتك نفسي ومالي • وقرئ أيضا يا ابن إم بكسر الهمزة والميم وهو إتباع ومن قلب الياء ألفا قوله

يا ابنة عمي لا تلوميني واهجعي ❊ وقوله ❊ كن لي لا علي يا ابن عمنا ❊ ندم عن يزين ويكف الدنيا ❊
فصل انما قال ابن ام وكان هرون اخاه لابيه والله تعالى ليرفقه ويستعطفه وقيل كان
اخاه لامه دون ابيه وكان هرون اكبر من موسى بثلاث سنين واحب الى بني اسرائيل من موسى عليهما
الصلاة والسلام لانه كان لين الغضب قوله تعالى ان القوم استضعفوني لم تلتفتوا الى كلامي
يعني عبدة العجل وكادوا يقتلونني وقاربوا ان يقتلوني فلا تشمت بي الاعدا ولا تجعلني مع القوم
الظالمين اي شريكا لهم في عقوبتك على فعلهم قوله تعالى فلا تشمت العامة على ضم التا وكسر
الميم وهو من اشمت رباعيا والاعدا مفعولا به وقرى ابن محيصن فلا تشمت بفتح التا وكسر الميم ومجاهد
بفتح التا ايضا وفتح الميم الاعدا نصب على المفعول به وفي هاتين القرائتين تخريجان اظهرهما ان
شمت بكسر الميم او فتحها متعد بنفسه كاشمت الرباعي يقال شمت بي زيد العدو الثاني ان تشمت
مسند لضمير الباري تعالى فلا تشمت بي يا رب وجاز هذا كما جاز الله يستهزئ بهم ثم اضمر ناصبا للاعدا
كقراءة الجماعة قاله ابن جني ولا حاجة الى هذا التكليف لان شمت الثلاثي يكون متعديا بنفسه والاضمار
على خلاف الاصل وقال ابو البقا في هذا التخريج فلا تشمت بي انت تجعل الفاعل ضمير موسى
وهو اولى من اسناده الى ضمير الله تعالى واما نظيره بقوله تعالى الله يستهزئ بهم فانما جاز للمقابلة
في قوله تعالى انما نحن مستهزؤن وكقوله ومكروا ومكر الله ولا يجوز ذلك في غير المقابلة وقرا حميد بن
قيس فلا تشمت كقراة ابن محيصن ومجاهد كقراءته فيه اولا الا انهما رفعا الاعدا على الفاعلية جعلا
شمت لازما فرفعا به الاعدا على الفاعلية فالنهي في اللفظ للمخاطب والمراد به غيره كقوله لا ارينك هاهنا
اي لا يكن منك ما يقتضي ان يشمت بي الاعدا والاشمات والشماتة الفرح ببلية تنال عدوك قال
❊ والموت دون شماتة الاعداء ❊ قيل واشتقاقها من شوامت الدابة وهي قوائمها لان الشماتة تقلب
قلب الحاسد في حالتي الفرح والفرح كتقلب شوامت الدابة وتشميت العاطس وتسميته بالسين والشين
الدعا له بالخير قال ابو عبيد الشين اعلا اللغتين وقال ثعلب الاصل فيهما السين من السمت
وهو القصد والهدى وقيل تشميت العاطس بالمعجمة ان يثبته الله كما تثبت قوايم الدابة وقيل بل
التفعيل للسلب اي ازال الله الشماتة به وبالسين المهملة اي رده الله الى سمته الاول اي هيبته لانه يحصل
له انزعاج وقال ابو بكر يقال شمته وشمت عليه وفي الحديث وسمت عليهما فصل
ولما تبين لسيدنا موسى عذر اخيه عليهما الصلاة والسلام قال رب اغفر لي ما صنعت اي ما اعدت
عليه من الغضب ولاخي ان كان منه تقصير في الانكار على عبدة العجل وادخلنا جميعا في رحمتك وانت
ارحم الراحمين قوله تعالى ان الذين اتخذوا العجل الاية الكريمة المفعول الثاني من مفعولي الاتخاذ
محذوف والتقدير اتخذوا الها ومعبودا يدل على هذا المعبود قوله تعالى فقالوا هذا الهكم واله موسى
وللمفسرين رضي الله عنهم هاهنا طريقان ❊ احدهما المراد بالذين اتخذوا العجل قوم موسى وعلى هذا فيه
سوال وهو ان اوليك القوم تاب الله عليهم بان قتلوا انفسهم في معرض التوبة على ذنبهم واذا تاب الله عليهم
فكيف قيل في حقهم سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا واجاب عنه بان ذلك الغضب
انما حصل في الدنيا لا في الاخرة وهو ان الله تعالى امرهم بقتل انفسهم والمراد بقوله تعالى وذلة في الحياة
الدنيا هو انهم قد ضلوا وذلوا فان قيل السين في قوله تعالى سينالهم للاستقبال فكيف يحمل على
حكم الدنيا فالجواب ان هذا حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره بافتتان قومه
واتخاذهم العجل واخبر في ذلك الوقت ان سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا على
وقوعهم في القتل وفي الذلة فصح هذا التاويل ❊ الطريق الثاني ان المراد بالذين اتخذوا العجل ابناهم
الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فيه وجهان ❊ احدهما ان العرب تعير الابنا
بقبايح افعال الابا كما تفعل ذلك في المناقب يقولون للابنا فعلتم كذا وكذا وانما فعل ذلك اسلافهم
كذلك هاهنا قال عطية العوفي اراد بهم اليهود الذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم
عيرهم بصنيع ابائهم ونسبه اليهم ثم حكم عليهم سينالهم غضب من ربهم في الاخرة وذلة في الحياة
الدنيا اراد ما اصاب بني قريظة والنضير من القتل والجلا ❊ وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه
هي الجزية ❊ الوجه الثاني ان يكون التقدير ان الذين اتخذوا العجل اي الذين باشروا ذلك سينالهم اي
سينال اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه ثم قال وكذلك نجزي المفترين اي ومثل
ذلك النيل من الغضب والذلة نجزي المفترين الكاذبين قال ابو قلابة هو والله جزا كل مفتر

الي

الى يوم القيامة ان الله تعالى يذله وقال سفيان بن عيينة هذا في كل مبتدع الى يوم القيمة
قال مالك بن انس ما من مبتدع الا ويجد فوق راسه ذله قوله تعالى والذين عملوا السيات
مبتدا وخبره قوله ان ربك الى اخره والعايد محذوف والتقدير غفور لهم رحيم بهم كقوله ولمن
صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور اي منه قوله تعالى من بعدها يجوز ان يعود الضمير على السيات
وهو الظاهر ويجوز ان يكون عايدا على التوبة الدلول عليها بقوله ثم تابوا اي من بعد التوبة قال ابو
الحيان وهذا اولى لان الاول يلزم حذف مضاف ومعطوف اذ التقدير من بعد عمل السيات والتوبة منها قوله
تعالى وامنوا يجوز ان يكون الواو للعطف لا للترتيب ويجوز ان يكون الواو للعطف فان قيل التوبة بعد الايمان
فكيف جات قبله فيقال الواو لا ترتب ويجوز ان يكون الواو للحال اي تابوا وقد امنوا ان ربك من بعدها
لغفور رحيم قوله تعالى ولما سكت السكوت والسكات قطع الكلام وهو هنا استعارة بديعة
قال الزمخشري هذا مثل لان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا والق الالواح وخذ
براس اخيك اليك فترك النطق بذلك وترك الاغراء به ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي
طبع سليم وذوق صحيح الا لذلك ولانه من قبيل شعب البلاغة والا فما لقراة معاوية ابن قرة
ولما سكن بالنون لا تجد النفس عندها شيا من تلك الهزة ❊ وطرفا من تلك الروعة ❊ وقيل شبه خمود
الغضب بانقطاع كلام المتكلم قال يونس سال الوادي ثم سكت فهذا ايضا استعارة وقال
الزجاج مصدر سكت الغضب السكتة ومصدر سكت الرجل السكوت وهذا يقتضي انه يكون سكت الغضب
فعلا على حدته وهذا من باب القلب والاصل ولما سكت موسى عن الغضب نحو ادخلت القلنسوة في راسي
اي ادخلت راسي في القلنسوة قاله عكرمة وهذا ينبغي ان لا يجوز لعدم الاحتياج اليه مع ما في القلب من الخلاف
المتقدم وقيل المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لان سكت
بمعنى سكن واما صمت بمعنى سد فاه عن الكلام ولا يجوز في الغضب فصل ظاهر الاية الكريمة يدل
على انه عليه الصلاة والسلام عرف ان اخاه هرون عليه السلام لم يقع منه تقصير فظهر صحة عذره فح
سكن غضبه وهو الوقت الذي قال فيه رب اغفر لي ولاخي واخذ الالواح وهذا يدل على ان اشيا منها لم تنكسر
ولم يرتفع منها ستة اسباعها كما نقل عن بعضهم وقوله تعالى وفي نسختها هدى هذه الجملة في محل نصب
على الحال من الالواح او من ضمير موسى والاول وهذا عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب
حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما في الاصل الى الكتاب الثاني قال
ابن عباس رضي الله عنهما لما القى موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله الالواح وفيها نفس
ما في الاولى تعالى هذا قوله وفي نسختها اي فيما نسخ منها وان قلنا ان الالواح لم تتكسر واخذها موسى باعيانها
فلا شك انها مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي نسخ على هذا التقدير وقوله تعالى هدى ورحمة اي هدى
من الضلالة ورحمة من العذاب قوله تعالى للذين متعلق بمحذوف لانه صفة لرحمة اي رحمة
كاينة للذين ويجوز ان يكون اللام لام المفعول من اجله كانه قيل هدى ورحمة لاجل هولاء وهم مبتدا
ويرهبون خبره والجملة صلة الموصول قوله تعالى لربهم في هذه اللام اربعة اوجه احدها
ان اللام مقوية للفعل لانه لما تقدم معموله ضعف فقوي باللام كقوله ان كنتم للرويا تعبرون وقد
تقدم ان اللام تكون مقوية حيث كان العامل موخرا او مرفوعا نحو فعال لما يريد ولا يزاد في غير
هذين الا ضرورة عند بعضهم كقوله ❊ فلما ان تواقفنا قليلا ❊ انخنا للكلاكل فارتمينا ❊ او
في قليل عند اخرين كقوله تعالى ردف لكم والثاني ان اللام لام العلة وعلى هذا فمفعول يرهبون محذوف
تقديره يرهبون عقابه لاجله اي لاجل ربهم لا رياء ولا سمعة وهذا مذهب الاخفش الثالث انها
متعلقة بمصدر محذوف تقديره الذين هم رهبتهم لربهم وهو قول المبرد وهذا قول غير جار على قواعد
البصريين لانه يلزم منه حذف المصدر وابقا معموله وهو ممتنع الا في شعر وايضا فهو تقدير مخرج للكلام
عن فصاحته ❊ الرابع انها متعلقة بفعل مقدر ايضا تقديره يخشون لربهم ❊ ذكره ابو البقا وهو اولى مما
قبله وقال ابن الخطيب وقد تزاد حرف الجر في المفعول وان كان الفعل متعديا كقوله قرات السورة
وقرات بالسورة والقى بيده وقال تعالى الم تعلم بان الله يرى فعلى هذا يكون هذه اللام صلة وتاكيد
كقوله تعالى ردف لكم وقد ذكروا مثل هذا في قوله تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قوله تعالى واختار
موسى الاية الكريمة اختار يتعدى لاثنين اولهما بنفسه والى ثانيهما بحرف الجر ويجوز حذفه تقول
اخترت زيدا من الرجال ثم يتسع فيحذف من فتقول زيدا الرجال قال

اخترتك الناس اذ رثت خلائقهم ● واعتل من كان يرجى عنده السول ● وقال الراعي

فقلت لها اخترها قلوصا سمينة ● وناب علينا مثل نابك في الحيا ● وقال الفرزدق

منا الذي اختير الرجال سماحة ● وجودا اذا هب الرياح الزعازع ●

وهذا النوع مقصور على السماع حصره النحاة في الفاظ وهي اختار وامر كقوله ● استغفر الله ذنبا لست محصيه ● رب العباد اليه الوجه والعمل ● وسمي كقوله سميت ابني زيدا وان شئت بزيد ودعا بمعناه قال وكني تقول كنيته بفلان وان شئت فلانا وصدق قال تعالى ولقد صدقكم الله وعده وزوج قال تعالى زوجناكها ولم يرد ابو حيان عليها ● ومنها ايضا حدث وانبا ونبا واخبر وخبر اذا لم يضمن معنى اعلم قال تعالى من انباك هذا وقال تعالى فلما نباها به وتقول حدثتك بكذا وان شئت كذا قال

لئن كان ما حدثته اليوم صادقا ● اصم في نهار القيظ للشمس باديا ●

وقومه مفعول ثان على اولهما والتقدير واختار موسى سبعين رجلا من قومه ● ونقل ابو البقا عن بعضهم ان قومه مفعول اول وسبعين بدل اي بدل بعض من كل ثم قال وارى ان البدل جائز على ضعف وان التقدير سبعين رجلا منهم قال شهاب الدين وانما كان ممتنعا او ضعيفا لان فيه حذف شيئين احدهما المختار منه فانه لابد للاختيار من مختار ومختار منه وعلى البدل انما ذكر المختار دون المختار منه والثاني انه لابد من رابط بين البدل والمبدل منه وهو منهم كما قدره ابو البقا وايضا فان البدل في نية المبدل قال ابن الخطيب وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه السبعين المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الجنس على ما هو المقصود منه وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا فلا حاجة الى ما ذكروه من التكاليف **فصل** الاختيار افتعال من لفظ الخير كالاصطفى من الصفوة يقال اختار الشي اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فتحركت اليا وانفتح ما قبلها وقلبت الفا نحو باع ولذلك استوى لفظ الفاعل والمفعول فيه وهو مختار والاصل مختير ومختير فقلبت اليا فيهما الفا **فصل** ذكروا ان سيدنا موسى صلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعليه الصلاة والسلام اختار من اثني عشر سبطا من كل سبط ستة نفر فصار اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع ● وروي انه لم يجد الا ستين شيخا فاوحى الله تعالى اليه ان يختار من الشباب عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات واختلفوا في هذا الاختيار هل هو للخروج الى ميقات الكلام وسوال موسى ربه عن الروية او للخروج الى موضع اخر فقال بعض المفسرين انه لميقات الكلام وطلب الروية قالوا انه عليه الصلاة والسلام خرج بهولاء السبعين الى طور سينا فلما دنا سيدنا موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام حتى احاط بالجبل كله ودنا موسى عليه الصلاة والسلام ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا فلما دخلوا الغمام وقعوا سجدا فسمعوه وهو يكلم موسى يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهي الرجفة المذكورة فقال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهو قولهم ارنا الله جهرة ● وقيل المراد من هذا الميقات غير ميقات الكلام وطلب الروية ● واختلفوا فيه فقيل ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله تعالى موسى عليه الصلاة والسلام ان يجمع السبعين ويحضروا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى تلك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل ● وانما رجفت بهم الارض لوجوه احدها ان هولاء السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل الا انهم ما فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل ● وثانيها انهم ما بالغوا في النهي عن عبادة العجل ● وثالثها لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم وقالوا اعطنا ما لم تعطه احدا قبلنا ولا تعطه احدا بعدنا فانكر الله تعالى ذلك فاخذتهم الرجفة ● واحتجوا لهذا القول بوجوه احدها انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الروية ثم اتبعها بذكر قصة العجل ثم اتبعها بهذه القصة وظاهر الحال يقتضي ان هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة ● ويمكن ان يكون عودا الى تتمة الكلام في القصة الاولى الا ان الاليق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة الواحدة في موضع واحد ثم الانتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض القصة ثم الانتقال الى قصة اخرى ثم الانتقال منها بعد تمامها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه يوجب نوعا من الخبط والاضطراب والاولى صون كلام الله عنه ● وثانيها ان في ميقات الكلام وطلب الروية لم يظهر منهم الا قولهم ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة هاهنا انما حصلت بسبب هذا القول لوجب ان يقال اتهلكنا بما يقوله السفها منا فلما لم يقل ذلك بل قال اتهلكنا

بما

بما فعل السفها علمنا ان هذه الرجفة انما حصلت باقدامهم على عبادة العجل لا على القول ● وثالثها انه في ميقات الكلام والروية خر موسى صعقا وجعل الجبل دكا ● واما الميقات فذكر تعالى ان القوم اخذتهم الرجفة ولم يذكر ان موسى عليه السلام اخذته الرجفة وكيف يقال اخذته الرجفة وهو الذي قال لو شئت اهلكتهم من قبل واياي وهذه الخصوصات تدل على ان هذا الميقات غير ميقات الكلام وطلب الروية ● وقيل المراد بهذا الميقات ما روي عن علي رضي الله عنه قال ان سيدنا موسى وسيدنا هرون على نبينا وعليهما الصلاة والسلام انطلقا الى سفح جبل فنام هرون فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه الذي قتل اخاه هرون فاختار رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله وقال ما قتلني احد فاخذتهم السبعين الرجفة **فصل** اختلفوا في تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدي قال موسى يا رب كيف ارجع الى بني اسرايل وقد اهلكت خيارهم ولم يبق معي منهم رجل واحد فماذا اقول لبني اسرايل وكيف يامنوني على احد منهم فاحياهم الله تعالى ومعنى قوله لو شئت اهلكتهم من قبل واياي ان موسى خاف ان يتهمه بنو اسرايل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لربه سبحانه لو شئت اهلكتنا قبل خروجنا للميقات فكان بنو اسرايل يعاينون ذلك ولا يتهموني ● وقيل ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما راوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كادت تبين مفاصلهم وخاف موسى عليه الصلاة والسلام الموت فعند ذلك بكى فكشف الله عنهم تلك الرعدة **قوله تعالى** لميقاتنا متعلق باختار اي لاجل ميقاتنا ويجوز ان يكون معناها للاختصاص اي اختارهم مختصا بهم الميقات كقولك اخترتك كذا **قوله تعالى** لو شئت مفعول المشية محذوف اي لو شئت اهلاكنا واهلكتهم جواب لو والاكثر للبيان في هذا النحو ولذلك لم يات مجردا منها الا هنا وفي قوله ان لو نشاء اصبناهم وفي قوله لو نشا جعلناه اجاجا ومعنى من قبل اي قبل الاختيار واخذ الرجفة وقوله واياي قد يتعلق به من يرى جواز انفصال الضمير مع القدرة على اتصاله اذ كان يمكن ان يقال اهلكنا وهو تعلق واه جدا لان مقصوده صلى الله عليه وسلم التنصيص على هلاك كل على حدته تعظيما للامر وايضا فان سيدنا عليه الصلاة والسلام لم يتعاطى ما يقتضي اهلاكه بخلاف قومه وانما كان ذلك تسليما منه لربه سبحانه تعطف ضميره تنبيها على ذلك وقد تقدم نظير ذلك في قوله تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم وقوله سبحانه وتعالى يخرجون الرسول واياكم **قوله تعالى** اتهلكنا يجوز فيه ان يكون على بابه اي اتعمنا بالاهلاك ام تخص به السفها منا ويجوز ان يكون بمعنى النفي اي ما تهلك من لم يذنب بذنب غيره قال ابن الانباري هو كقولك اتهين من يكرمك وعن المبرد هو سوال استعطاف وما في محل نصب على الحال من السفها ويجوز ان يكون للبيان **قوله تعالى** ان هي الا فتنتك قال الواحدي الكناية في قوله هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفها لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله تعالى فقال سبحانه تضل بها من تشا وتهدي من تشا ثم قال الواحدي وهذه الاية الكريمة من الحجج الظاهرة على القدرية التي لا يبقى لهم معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للجبرية بالاية لانه لم يقل تضل بها من تشاء عن الدين بل قال تضل بها اي بالرجفة والرجفة لا يضل الله بها احدا فوجب تاويل الاية فمعنى قوله ان هي الا فتنتك اي امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها واما قوله تعالى تضل بها من تشا ففيه وجوه احدها تهدي بهذا الامتحان الى الجنة والثواب بشرط ان يومن ذلك المكلف ويبقى على الايمان وتعاقب من تشا بشرط ان يومن ذلك المكلف ويبقى على الايمان وتومن من تشا بشرط ان لا يومن او ان امن لكن لا يصبر عليه وثانيها ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك اي تهلك من تشا بهذه الرجفة وتصرفها عمن تشا وثالثها انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضاف اليه ● واعلم ان هذه تاويلات متعسفة والدلايل العقلية دالة على ان المراد ما ذكرناه وتقريره من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر لا يترجح تاثيرها في احد الطرفين على تاثيرها في الطرف الاخر الا ان الداعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله تعالى وعند حصول الداعية يجب حصول الفعل فثبت ان الهداية والاضلال من الله تعالى ● الثاني ان العاقل لا يريد الا الايمان والحق والصدق فلو كان الامر باختياره لوجب ان يكون كل احد مومنا محقا وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان يكون الكل من الله تعالى الثالث لو كان حصول الهداية بفعل العبد فما لم يتميز عنده اعتقاد الحق من اعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد

الاعتقادين بالتحصيل لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الاخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد والا كما هو عليه فلزم ان يكون للقدرة على تحصيل الاعتقاد هو الاول وان الاخر مشروطا بكون الاعتقاد للحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وهو محال فامتنع ان يكون حصول الهداية بتحصيل العبد واما ابطال تاويلاتهم فقد تقدم مرارا **قوله تعالى** تضل بها يجوز فيه وجهان احدهما ان تكون مستانفة فلا محل لها • والثاني ان تكون حالا من فتنتك اي حال كونها مضلا بها ويجوز ان يكون حالا من الكاف لانها مرفوعة تقديرا بالفاعلية • ومنعه ابو البقاء قال لعدم العامل فيها وقد تقدم البحث معه مرارا **قوله تعالى** انت ولينا يفيد الحصر اي لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت وهذا من تمام ما تقدم من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله فاغفر لنا وارحمنا المراد منه ان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك جراءة عظيمة فطلب من الله غفرانها والتجاوز عنها وانت خير الغافرين اي ان كل من سواك فانما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل وللثواب الجزيل او دفعا للرقة الجنسية عن القلب واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب غرض وعوض بل لمحض الفضل والكرم **قوله تعالى** واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة الكتابة تذكر بمعنى الايجاب ولما قرر انه لا ولي له الا الله والترتيب من الولي والناصر امران احدهما رفع الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر يقدم على تحصيل النفع فلهذا بدا بدفع الضرر وهو قوله تعالى فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله تعالى واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة والمراد بالحسنة في الدنيا النعمة والعافية والحسنة في الاخرة المغفرة والجنة **قوله تعالى** انا هدنا اليك العامة على ضم الهاء من هاد يهود بمعنى مال قال الشاعر • قد علمت سلمى وجاراتها • اني من الله لها هائد • اي مائل من قوله • اني امرؤ مما جنيت هائد • ومن كلام بعضهم • يا راكب الذيب هدهد • واسجد كانك هدهد • وقرا زيد بن علي وابو حيوة هدنا بكسر الهاء من هاد يهيد اي حرك • وقد اجاز الزمخشري في هدنا وهدنا بالضم والكسر ان يكون الفعل مبنيا للفاعل وللمفعول في كل منهما بمعنى ملنا او املنا غيرنا او حركنا انفسنا او حركنا غيرنا وفيه نظر لان بعض النحويين قد نص على انه متى البس وجب ان يوتى بحركة تزيل اللبس فقال في عقت من العوق اذا عاقك غيرك عقت بالكسر فقط او الاشمام وفي بعتك باعتك اذا قصد ان غيره باعه بعت بالضم فقط او بالاشمام ولكن سيبويه جوز في قيل وبيع ونحوهما الاوجه الثلاثة من غير احتراز وهي ضمير نفس سياق الكلام اذ التقدير ان فتنتهم الا فتنتك • وقيل يعود على مسالة الارادة في قوله ارنا الله جهرة اي سله الرؤية **قوله تعالى** قال عذابي اصيب مبتدا وخبر فالعامة على من اشاء بالشين المعجمة وقرا زيد بن علي والحسن وطاوس وعمرو بن فايد اساء بالمهملة قال الداني لا تصح هذه القراءة عن الحسن ولا عن طاوس وعمرو بن فايد رجل سوء واختار الشافعي هذه القراءة وقرا سفيان بن عيينة واستحسنها فقام له عبد الرحمن المقرئ فصاح به واسمعه فقال سفيان لم افطن لما تقول اهل البدع يعني عبد الرحمن ان المعتزلة لما تعلقوا لهذه القراءة في ان فعل العبد مخلوق له فاعتذر سفيان عن ذلك ومعنى الاية اي اعذب من اشاء وليس لاحد علي اعتراض ورحمتي وسعت كل شيء اي رحمته في الدنيا تعم الكل واما في الاخرة فهي مختصة بالمومنين لقوله عز وجل فساكتبها للذين يتقون وهذا من العام الذي اريد به الخاص كقوله تعالى واوتيت من كل شيء قال عطية العوفي وسعت كل شيء ولكن لا تجب الا للمتقين وذلك ان الكافر يرزق ويدفع عنه بالمومن لسعة رحمة الله للمومن فيعيش فيها فاذا صار للاخرة وجبت للمومن خاصة كالمستضيء بنار غيره اذا ذهب صاحب السراج بسراجه قال ابن عباس وقتادة وابن جريج رضي الله عنهم لما نزلت ورحمتي وسعت كل شيء قال ابليس انا من ذلك الشيء فقال الله عز وجل فساكتبها للذين يتقون ويوتون الزكاة والثاني يدخل فيه ما يجب على الانسان ويومن يجعلها الله تعالى لهذه الامة بقوله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي واعلم ان جميع التكاليف محصورة في نوعين الاول التروك وهي الاشياء التي تجب على المومن تركها وهو المراد بقوله تعالى للذين يتقون • والثاني الافعال وهي اما ان تكون في مال الانسان او نفسه فالاول هو الزكاة وهو المراد بقوله تعالى ويوتون الزكاة • والثاني يدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا • اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان فيدخل فيه الصلاة قال هذا المجموع اشار بقوله والذين هم باياتنا يومنون • ونظيره قوله تعالى اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون **قوله تعالى** الذين يتبعون في محله اوجه • احدها الجر نعتا لقوله للذين يتقون • الثاني انه بدل منه • الثالث انه منصوب على القطع • الرابع انه مرفوع على خبر ابتدا مضمر وهو معنى القطع ايضا

الخامس

الخامس ان يكون مبتدا وفي الخبر حينئذ وجهان • احدهما ان الجملة الفعلية من قوله تعالى يامرهم بالمعروف • والثاني ان الجملة الاسمية من قوله تعالى اولئك هم المفلحون ذكر ذلك ابو البقاء وفيه ضعف بل يمتنع كيف يجعل يامرهم خبرا وهو من تتمة وصف الرسول صلى الله عليه وسلم او على انه معمول للوجدان عند بعضهم كما سياتي التنبيه عليه وكيف يجعل اولئك هم المفلحون خبرا لهذا الموصول والموصول الثاني وهو قوله تعالى فالذين امنوا به وعزروه ونصروه يطلبه خبرا لابتدار الذهن الى غيره ولو تبادر لم يكن معتبرا **قوله تعالى** الامي العامة على ضم الهمزة نسبة اما الى الامة وهي امة العرب وذلك ان العرب لا تحسب ولا تكتب • ومنه الحديث انا امة امية لا نكتب ولا نحسب واما نسبه الى الام وهو مصدر ام يوم اي قصد يقصد والمعنى على هذا ان هذا النبي الكريم مقصود لكل احد • وفيه نظر لانه كان ينبغي ان يقال الامي بفتح الهمزة وقد يقال انه من تغيير النسب وسياتي ان هذه قراءة لبعضهم واما نسبه الى ام القرى وهي مكة واما نسبه الى الام بامن الى الذي لا يقرا ولا يكتب على حالته ولادته من امه وقرا يعقوب الامي بفتح الهمزة وخرجها بعضهم على انه من تغيير النسب كما قالوا في النسب الى امية اموي وخرجها بعضهم الى انها نسبة الى الام وهو القصد اي الذي هو القصد والسداد وقد تقدم ذلك في القراءة الشهيرة فكل من القراءتين يحتمل ان تكون مغيرة من الاخرى **قوله تعالى** يجدونه الظاهر ان هذه متعدية لواحد لانها التنبيه والتقدير يلقونه اي يلقون اسمه ونعته مكتوبا لانه بمعنى وجدان الضالة فيكون مكتوبا حالا من الهاء في يجدونه وقال ابو علي انها متعدية لاثنين اولهما • والثاني مكتوبا قال ولا بد من حذف هذا المضاف اعني قوله ذكره واسمه قال سيبويه يقول اذا نظرت في هذا الكتاب هذا عمرو وانما المعنى وهذا اسم عمرو قال وهذا يجوز على سعة الكلام **قوله تعالى** عندهم في التوراة وهذا الظرف وعديله كلاهما متعلق بمحذوف ويجوز وهو الاظهر ان يتعلقا بمكتوبا اي كتب اسمه ونعته عندهم في توراتهم وانجيلهم **قوله تعالى** يامرهم فيه سبعة اوجه • احدها انه مستانف فلا محل له حينئذ وهو قول الزجاج والثاني انه خبر للذين قاله ابو البقاء وقد ذكر اي وقد ذكرنا فيه ثمة • الثالث انه منصوب على الحال من الهاء في يجدونه ولا بد من التجوز في ذلك بان يجعل حالا مقدرة • وقد منع ابو علي ان يكون حالا من هذا الضمير قال لان الضمير الاسم والذكر والاسم والذكر لا يامران انما يامر المذكور والمسمى الرابع انه حال من النبي الخامس انه حال من الضمير المستكن في مكتوبا السابع انه مفسر لمكتوبا اي لما كتب قاله الفارسي قال كما فسر قوله تعالى وعد الله الذين امنوا بقوله تعالى لهم مغفرة واجر كريم وكما فسر المثل في قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم بقوله تعالى خلقه من تراب وقال الزجاج ويجوز ان يكون المعنى يجدونه مكتوبا عندهم انه يامرهم بالمعروف وعلى هذا يكون الامر بالمعروف وما ذكر بعده من صفته التي ذكر في الكتابين وقد استدرك ابو علي هذه المقالة فقال لا وجه لقوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم انه يامرهم بالمعروف ان كان يعني ان ذلك مراد لانه لا شيء يدل على حذفه ولانا لا نعلمهم انهم حذفوا في شيء • وتفسير الاية ان وجدت فيها يتعدى لمفعولين فذكر نحو ما تقدم عنه قال شهاب الدين وهذا الرد تحامل منه عليه لانه اراد تفسير المعنى وهو تفسير حسن

فصل لما بين صفة من يكتب له الرحمة في الدنيا والاخرة وهو ان يكون متقيا ويوتي الزكاة ويومن بالايات ضم الى ذلك ان يكون متبعا للنبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل واختلفوا في ذلك فقال بعضهم المراد باتباعه اعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته ولا يجوز ان يتبعوه في شرايعه قبل بعثته • وقيل في قوله تعالى والانجيل ان المراد وسيجدونه مكتوبا في الانجيل لان المحال ان يجدوه فيه قبل ما انزل الله تعالى الانجيل • وقيل المراد بهم من لحق من بني اسرائيل ايام الرسول عليه السلام بين تعالى ان هولاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الاخرة الا اذا اتبعوا الرسول الامي وهذا هو الاقرب لان اتباعه قبل بعثته لا يمكن • ووصف هذا النبي صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم • ومجد وعظم • دائما ابدا بتسع صفات • الاولى كونه رسولا وهو في العرف من ارسله الله الى الخلق لتبليغ التكاليف • والثانية كونه نبيا وهو الرفيع القدر عند الله تعالى • والثالثة امي لا يكتب ولا يحسب • قال المحققون وكونه ايضا بهذا التفسير من جملة معجزاته • وبيانه من وجوه • الاول انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا عليهم كتاب الله منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تبديل كلماته • والخطيب من العرب اذا ارتجل خطبة ثم اعادها فلا بد ان يزيد فيها وان ينقص بالقليل والكثير وهو عليه الصلاة والسلام مع انه ما كان يكتب وما كان يقرا يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله سنقرئك فلا تنسى الثاني لو كان يحسن القراءة والخط لكان متهما في القران العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة كما اتى به من غير تعلم ولا مطالعة فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله سنقرئك فلا تنسى • الثاني لو كان

بحسن القراءة والخط لكان منهما في القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة كلما اتى به من غير تعلم ولا مطالعة
فكان ذلك من المطالعات المعجزات وهو المراد وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون . الثالث ان تعلم الخط شيء سهل فان اقل الناس ذكا وفطنة يتعلمون الخط باهون سعي فعدم تعلمه
يدل على نقص عظيم في الفهم ثم انه تعالى اتاه علوم الاولين والاخرين وما لم يصل اليه احد من البشر ومع
تلك القوة العظيمة في الفهم والعقل جعل بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل الخلق عقلا وفهما
فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة
للعادة وجارية مجرى المعجزات . الصفة الرابعة قوله سبحانه وتعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة
والانجيل وهذا يدل على ان نعته وصحة نبوته مكتوب في التوراة والانجيل لان ذلك لو لم يكن مكتوبا
لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله لان الاصرار على الكذب من اعظم
المنفرات والعاقل لا يسعى في نقصان حاله وتنفير الناس عن قبول قوله واذا كان مذكورا في التوراة والانجيل
كان معجزة دالة على صدقه قال عطاء بن يسار لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص قلت اخبرني عن صفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في التوراة قال اجل والله انه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن يا ايها
النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وحرزا للاميين انت عبدي ورسولي سميتك المتوكل ليس
بفظ ولا غليظ ولا سخاب في الاسواق ولا يدفع السيئة بالسيئة ولكن يعفو ويصفح ولن يقبضه
حتى يقيم الملة العوجا بان يقولوا لا اله الا الله ويفتح به اعينا عميا واذانا صما وقلوبا غلفا . وعن كعب
قال اني اجد في التوراة مكتوبا محمد رسول الله لا فظ ولا غليظ ولا سخاب في الاسواق ولا يجزي بالسيئة
السيئة ولكن يعفو ويصفح امته الحمادون يحمدون الله في كل منزل على كل نجد يأتزرون على انصافهم ويوضئون
اطرافهم صفهم في الصلاة وصفهم في القتال سواء مناديهم ينادي في جو السما لهم في جوف الليل دوي كدوي
النحل مولده بمكة ومهاجره بطابة وملكه بالشام . الصفة الخامسة قوله عز وجل وينهاهم عن المنكر
عن الشرك وقيل ما لا يعرف في كل شريعة ولا سنة وقيل المنكر عبادة الاوثان وقطع الارحام . السادسة
قوله جل وعلا ويحل لهم الطيبات قيل ما كانوا يحرمونه في الجاهلية من البحيرة والسائبة والوصيلة
والحام قال ابن الخطيب وهذا الوجهين . الاول ان على هذا التقدير تصير الاية ويحل لهم المحللات
وهذا محض التكرير . والثاني ان على هذا التقدير تخرج الاية عن الفائدة لانا لا ندري الاشياء التي احلها الله
ما هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد بالطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع لان تناولها يفيد
اللذة والاصل في المنافع الحل فدلت هذه الاية على ان الاصل في كل ما تستطيبه النفس ويستلذه الطبع الحل
الا بدليل منفصل . الصفة الثامنة قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث قال عطاء عن ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما يريد الميتة والدم وما ذكر في سورة المائدة الى قوله تعالى ذلكم فسق قال ابن الخطيب
واقول كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة الا بدليل منفصل وعلى هذا يحرم بيع الكلب لقوله عليه
الصلاة والسلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه فيدخل في قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث . الصفة
التاسعة قوله عز وجل ويضع عنهم اصرهم . قرأ ابن عامر آصارهم بالجمع على صيغة افعال فانقلبت الهمزة
التي هي فا الكلمة الفا لسبقها بمثلها والباقون بالافراد فمن جمع فباعتبار متعلقاته وانواعه وهي
كثيرة ومن افرده فلانه اسم جنس وقرأ بعضهم اصرهم بفتح الهمزة وبعضهم اصرهم بضمها والاصر الثقل
الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله اي شريعة سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كانت
شديدة وتقدم تفسير هذه المادة في قوله لا تحمل علينا اصرا . قوله تعالى والاغلال جمع غل
وهو هنا مثل لما كلفوا كقطع اثر البول وقتل الانفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وتتبع العروق
من اللحم وجعلها الله اغلالا لان التحريم يمنع من الفعل كما ان الغل يمنع من الفعل وقال كانوا اذا قاموا الى
الصلاة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم . وقد تقدم تفسير غاية في ال عمران وما كان لنبي
ان يغل وهذه الاية الكريمة تدل على ان الاصل في المضار ان لا يكون لان كل ما كان ضررا كان اصرا وغلا
وهذا النص يقتضي عدم المشروعية وهو كقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام . وقوله عليه الصلاة والسلام
بعثت بالدين الحنيفية السمحة السهلة . فان قيل كيف عطف الاغلال وهو جمع على الاصر وهو مفرد
فالجواب ان الاصر مصدر يقع على الكثير والقليل . قوله تعالى فالذين امنوا به قال ابن عباس
رضي الله عنهما يعني اليهود وعزروه يعني وقروه قال الزمخشري اصل العزر المنع ومنه التعزير لانه يمنع
من معاودة القبيح وتقدم تفسير التعزير في المائدة والعامة على تشديد وعزروه . وقرأ الجحدري وعيسى

ابن

ابن عمر وسليمان التيمي بتخفيفها وجعفر بن محمد وعززوه بزايين معجمتين ونصروه على عدوه قوله
تعالى واتبعوا النور الذي انزل معه وهو القرآن وقيل الهدى والبيان والرسالة قال الزمخشري فان قلت
ما معنى انزل معه وانما انزل مع جبريل قلت معناه انزل مع نبوته لان استنباءه كان مصحوبا بالقرآن مشفوعا
به ويجوز ان يتعلق باتبعوا اي واتبعوا القرآن المنزل كما اتبعه مصاحبين في اتباعه يعني بهذا الوجه الاخير
انه حال من فاعل اتبعوا وقيل مع بمعنى على اي انزل عليه . وجوز ابو حيان ان يكون معه ظرفا في موضع الحال
قال والعامل فيها محذوف تقديره انزل كائنا معه وهي حال مقدرة كقولهم مررت برجل معه صقر صائدا به
غدا فحالة الانزال لم يكن معه لكنه صار معه بعد ان كان الصيد لم يكن وقت المرور ثم ذكر تعالى هذه الصفات
قال تعالى اولئك هم المفلحون اي الفائزون في الدنيا والاخرة قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم الاية الكريمة لما بين تعالى ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين للرسول حقق في
الاية رسالته الى كل الخلق وقوله تعالى اليكم متعلق برسول وجميعا حال من المجرور بالى فصل هذه
الاية الشريفة على ان محمدا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى جميع الخلق وقالت طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية
وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول صادق مبعوث الى العرب لا الى بني اسرائيل وهذه الاية تبطل قولهم لان قوله
تعالى يا ايها الناس يتناول كل الناس ثم اقروا بكونه رسولا حقا صادقا وما كان كذلك امتنع الكذب عليه ووجب
الجزم بكونه صادقا في كل ما يدعيه وقد ثبت بالتواتر في هذه الاية انه كان يدعي كونه مبعوثا الى جميع الخلق
فوجب كونه صادقا في هذا القول فصل هذه الاية دلت على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى
كل الخلق فلهذا لم يشاركه في هذه الخصوصية احد من الانبيا فقال بعضهم نعم كان ادم عليه الصلاة والسلام
مبعوثا الى جميع اولاده ونوحا عليه الصلاة والسلام لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه
وهم جميع الناس في ذلك الوقت وقوله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبيا المراد منه ان
مجموع الخمسة لم يحصل لاحد سواه ولم يلزم من كون المجموع من خواصه عدم مشاركة غيره في احاد افرادها
قوله تعالى الذي له ملك يجوز فيه الرفع والنصب والجر فالرفع والنصب على القطع كما تقدم والجر من وجهين
اما النعت للجلالة واما البدل منها قال الزمخشري ويجوز ان يكون جرا على الوصف وان حيل بين الصفة والموصوف
بقوله اليكم جميعا واستضعف ابو البقاء هذا ووجه البدل فقال ويبعد ان يكون صفة لله او بدلا منه
لما فيه من الفصل بينهما باليكم وبحال وهو متعلق برسول قوله تعالى لا اله الا هو لا محل لهذه الجملة
من الاعراب اذ هي بدل من الصلة قبلها وفيها بيان لها لان ملك العالم كان هو الاله على الحقيقة وكذا
قوله سبحانه وتعالى يحيي ويميت هي بيان لقوله عز وجل لا اله الا هو سيقت لبيان اختصاصه بالالهية
لانه لا يقدر على الاحيا والاماتة غيره قاله الزمخشري قال ابو حيان وابدال الجملة من الجملة غير
المشتركة في عامل لا نعرفه وقال الحوفي ان يحيي ويميت في موضع خبر لا اله الا هو قال لان لا اله في موضع
رفع بالابتدا وهو بدل على الموضع قال والجملة ايضا في موضع الحال من اسم الله يعني بالجملة قوله تعالى
لا اله الا هو يحيي ويميت ويعني باسم الله اي الضمير في له ملك اي استقر له الملك في حال انفراده بالالهية
وقال ابو حيان والاحسن ان تكون هذه جملا مستقلة من حيث الاعراب وان كان متعلقا بعضها
ببعض من حيث المعنى وقال في اعراب الحوفي المتقدم انه متكلف قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله
اعلم ان الايمان بالله اصل والايمان بالنبوة والرسالة فرع عليه والاصل يجب تقديمه فلهذا بدا بقوله فامنوا بالله
ثم اتبعه بقوله سبحانه ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته وهذه اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على كونه
نبيا حقا لان معجزاته عليه الصلاة والسلام كانت على نوعين الاول المعجزات التي ظهرت في ذاته
المباركة وهو كونه اميا وقد تقدم الكلام على كون هذه الصفة معجزة . الثاني المعجزات التي ظهرت من
خارج مثل انشقاق القمر ونبع الماء من بين اصابعه الشريفة المباركة وحنين الجذع ونحوها وهي تسمى بكلمات
لانها امور عظيمة . الا ترى ان سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام لما كان حدوثه امرا عظيما غريبا مخالفا
للعادة سماه الله تعالى كلمة فكذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقة للعادة لم يبعد تسميتها كلمات
وهذا هو المراد بقوله يؤمن بالله وكلماته . وقرأ مجاهد وعيسى وكلمته بالتوحيد والمراد بها الجنس كقوله
اصدق كلمة قالها لبيد ويريدون القصيدة كلها كلمة وقد تقدم . قال الزمخشري فان قلت هلا قيل
فامنوا بالله وبي بعد قوله تعالى اني رسول الله اليكم جميعا قلت عدل عن المضمر الى الاسم الظاهر ليجري عليه
الصفات التي اجريت عليه ولما في طريقة الالتفات من البلاغة وليعلم الذي يجب الايمان به واتباعه هو
هذا الشخص المستقل بانه النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته كائنا من كان انا او غيري اظهارا للنصفة وتفاديا

من العصبية لنفسه قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون هذا الامر يدل على وجوب متابعة هذا الرسول
صلى الله عليه وسلم في كل ما اتى به قولا كان او فعلا او تركا الا ما خصه الدليل فان قيل اذا اتى الرسول
بشيء فيحتمل انه اتى به على سبيل الوجوب ويحتمل الندب فعلى سبيل انه اتى به مندوبا فلو اتينا به على انه واجب
علينا كان ذلك تركا لمتابعته فثبت ان فعل الرسول لا يدل على الوجوب علينا فالجواب ان المتابعة
في الفعل عبارة عن الاتيان بمثل الفعل الذي اتى به المتبوع لان من اتى بفعل ثم ان غيره وافقه في ذلك
الفعل قيل انه تابعه عليه ولو لم يات به قيل انه خالفه واذا كان كذلك ودلت الاية على وجوب المتابعة
لزم ان يجب على الامة متابعته بقي انا لا نعرف هل اتى به عليه الصلاة والسلام قاصدا للوجوب او الندب
فنقول حال الدواعي والعزائم غير معلوم وحال الاتيان بالفعل الظاهر معلوم فوجب ان لا يلتفت الى حال
العزائم والدواعي لانها امور مخفية عنا وان نحكم بوجوب المتابعة في الفعل الظاهر لانه من الامور التي يمكن
رعايتها وقد تقدم الكلام على لفظ لعل وانها للترجي وهو في حق الله محال فلا بد من تاويلها فيلتفت
اليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون لما وصف الرسول وذكر انه يجب على
الخلق متابعته ذكر ان في قوم سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام من اتبع الحق فهدى اليه وبين انهم
جماعة لان لفظ الامة ينبئ على الكثرة واختلفوا فيهم فقيل هم اليهود الذين امنوا بالرسول عليه الصلاة
والسلام مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا فان قيل انهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الامة ينبئ
على الكثرة فالجواب انهم لما اخلصوا في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة وقيل انهم قوم ثبتوا على الدين الحق الذي جاء به سيدنا موسى ودعوا الناس اليه وصانوه عن التحريف
والتبديل في زمن تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع وقال الكلبي والضحاك والربيع
والسدي لما كفر بنو اسرائيل وقتلوا الانبياء تبرا سبط من اثني عشر مما فعلوا وسالوا الله ان يبعدهم
عنهم ففتح الله تعالى لهم نفقا فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين باقصى الشرق على نهر يجري
الرمل يسمى نهر اوداق ليس لاحد منهم مال دون صاحبه يمطرون بالليل ويصحون بالنهار ويزرعون لا يصل اليهم
منا احد وهم على الحق وذكر ان سيدنا جبريل عليه الصلاة والسلام ذهب بالنبي صلى الله عليه وسلم
ليلة اسري به اليهم وكلمهم فقالوا يا رسول الله ان موسى عليه الصلاة والسلام اوصانا ان من ادرك منكم احمد
فليقرا عليه مني السلام فرد النبي صلى الله عليه وسلم على سيدنا موسى عليه السلام ثم اقراهم عشر سور من
القران نزلت بمكة وامرهم بالصلاة والزكاة ان يقيموا مكانهم وكانوا يسبتون فامرهم ان يجمعوا ويتركوا
السبت وقوله تعالى يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج
العدل الحكم بالحق ويعدل وهو حاكم بها دل ومنه قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء وقوله تعالى
واذا قلتم فاعدلوا قوله تعالى وقطعناهم اثنتي عشرة الظاهر ان قطعناهم متعد لواحد لانه
يضمن معنى ما يتعدى لاثنين فعلى هذا يكون اثنتي حالا من مفعول قطعناهم اي فرقناهم معدودين
بهذا العدد وجوز ابو البقا ان يكون قطعنا بمعنى صيرنا وان اثنتي بمعنى مفعول ثان وجزم الحوفي
بذلك وتمييز اثنتي عشرة محذوف لفهم المعنى تقديره اثنتي عشرة فرقة واسباطا بدل من ذلك
التمييز وانما قلنا ان التمييز محذوف ولم نجعل اسباطا هو المميز لوجهين احدهما ان المعدود مذكر لان
اسباطا جمع سبط فكان التركيب يكون اثني عشر والثاني ان تمييز العدد المركب وهو من احد عشر الى
تسعة عشر مفرد منصوب وهذا كما رايت جمع وقد جعله الزمخشري مميزا له معتذرا عنه فقال فان قلت
مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه جمعا وهلا قيل اثني عشر سبطا قلت لو قيل ذلك لم يكن تحقيقا
لان المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة اسباط لا سبط فوضع اسباطا موضع قبيلة ونظيره
قوله بين رماحي مالك ونهشل قال ابو حيان وما ذهب اليه من ان كل قبيلة اسباط خلاف ما ذكره
الناس ذكروا ان الاسباط في بني اسرائيل كالقبائل في العرب وقالوا الاسباط جمع وهم الفرق والاسباط
ولد سيدنا اسحق عليه الصلاة والسلام كالقبائل في ولد سيدنا اسمعيل عليه الصلاة والسلام ويكون
على زعمه قوله تعالى وما انزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط معناه والقبيلة وقوله
وهو نظير قوله بين رماحي مالك ونهشل ليس بنظيره لان هذا من باب تثنية الجمع وهو لا يجوز الا في ضرورة
وكانه يشير الى انه لو لحظ في الجمع كونه اريد به نوع من الرماح لم يصح التثنية كذلك هنا لحظ في الاسباط
وان كان جمعا معنى القبيلة فميز به كما ميز بالمفرد وقال الحوفي يجوز ان يكون على الحذف والتقدير
اثنتي عشرة فرقة اسباطا ويكون اسباطا نعتا لفرقة ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه واما نعت

الاسباط

الاسباط وانث العدد وهو واقع على الاسباط وهو مذكر وهو بمعنى فرقة او امة كما قال ثلاثة
انفس يعني رجالا وعشر ابطن بالنظر الى القبيلة ونظيره وصف التمييز المفرد بالجمع مراعاة للمعنى قول
الشاعر فيها اثنتان واربعون حلوبة سودا كخافية الغراب الاسحم فوصف حلوبة وهي مفردة
لفظا بسودا وهو جمع مراعاة لمعناها اذ المراد بها الجمع وقال الفراء انما قال اثنتي عشرة والسبط ذكر لان
ما بعده امم فذهب التانيث الى الامم ولو كان اثني عشر لتذكير السبط لكان جائزا واحتج النحويون على هذا
بقوله وان قريشا هذه عشر ابطن وانت برئ من قبائلها العشر ذهب بالبطن الى القبيلة والفصيلة لذلك انث
والبطن ذكر وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة اسباطا من نعت فرقة كانه قال جعلناهم
اسباطا وفرقناهم اسباطا وجوز ايضا ان يكون اسباطا بدلا من اثنتي عشرة وتبعه في ذلك وقال بعضهم
تقدير الكلام وقطعناهم فرقا اثنتي عشرة فلا يحتاج حينئذ الى تمييز وقال اخرون جعل لكل واحد من
الاثنتي عشرة اسباطا كما تقول لزيد دراهم ولفلان دراهم فهذه عشرون درهما بافراد درهم لادى الى اشتراك
الكل في عشرين واحده والمعنى على خلافه وقال جماعة منهم البغوي في الكلام تقديم وتاخير تقديره
وقطعناهم اسباطا امما اثنتي عشرة وقوله تعالى امما اما نعت لاسباط واما بدل منها بعد بدل على قولنا ان
اسباطا بدل من ذلك التمييز المقدر وجعله الزمخشري انه بدل من اثنتي عشرة قال بمعنى وقطعناهم امما
لان كل اسباط كانت امة عظيمة وجماعة كثيفة العدد وكل واحدة تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى لا تكاد تاتلف
انتهى وقد تقدم القول في الاسباط وقرا ابان بن تغلب وقطعناهم بتخفيف العين والتشديد احسن
لان المقام للتكثير وهذه تحتمله ايضا وقرا الاعمش وابن وثاب وطلحة بن سليمان عشرة بكسر الشين
وروي عنهم فتحها ايضا ووافقهم على الكسر فقط ابو حيوة وطلحة بن سليمان عشره بكسر الشين وتقدم
تحقيق ذلك في البقرة وان الكسر لغة تميم والسكون لغة الحجاز قوله تعالى واوحينا الى موسى
اذ استسقاه قومه وتقدم ذلك في البقرة قوله تعالى ان اضرب يجوز في ان ان تكون المفسرة للايحاء وان
تكون المصدرية قال الحسن ما كان الا حجرا اعترضه والعصا واحد وقوله تعالى فانبجست كقوله تعالى فانفجرت
اعرابا وتقديرا ومعنى وتقدم ذلك في البقرة وقيل الانبجاس العرق وقال ابو عمرو انبجست عرقت وانفجرت
سالت ففرق بينهما بما ذكر قال المفسرون رضي الله عنهم ان سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام
كان اذا ضرب الحجر ظهر عليه مثل ثدي المراة فيعرق ثم يسيل وهما قريبان من الفرق المذكور في النضح والنضخ
قال الراغب بجس الماء وانبجس انفجر لكن الانبجاس اكثر ما يقال فيما يخرج من شيء ضيق والانفجار يستعمل
فيه وفيما يخرج من شيء واسع ولذلك قال تعالى فانبجست منه اثنتا عشرة عينا وفي موضع اخر
فانفجرت فاستعمل حيث ضاق المخرج اللفظتان يعني ففرق بينهما بالعموم والخصوص فكل انبجاس انفجار من
غير عكس وقال الهروي يقال انبجس وتبجس وتفجر وتفتق بمعنى واحد وفي حديث حذيفة ما منا الا
له امة تبجسها الظفر غير رجلين يعني عمر وعليا رضي الله تعالى عنهما الامة الشجة تبلغ ام الراس وهذا
مثل يعني ان الامة منا قد امتلات حديدا بحيث انه يقدر على استخراج ما فيها بالظفر من غير احتياج الى آلة
حديد كالمبضع نعبر عن زلل الانسان بذلك وانه تفاقم الى ان صار يشبه شجة هذه صفتها قوله تعالى
قد علم كل اناس مشربهم قال الزمخشري الاناس اسم جمع غير تكسير نحو رخال واخوات لها ويجوز ان يقال
ان الاصل الكسر والتكسير والفتحة بدل من الكسرة كما ابدلت في نحو سكارى وعبادى بالفتح قال ابو حيان
ولا يجوز ما قال لوجهين احدهما انه لم ينطق باناس بكسر الهمزة فيكون جمع تكسير حتى تكون الضمة بدلا من
الكسر بخلاف سكارى وعبادى فان القياس فيه فعالى بفتح فاء الكلمة وهو مسموع فيهما والثاني ان سكارى
وعبادى وعجالى وما ورد نحوها ليست الضمة فيه بدلا من الفتحة بل نص سيبويه في كتابه على انه جمع
تكسير اصل كما ان فعالا جمع تكسير اصل وان كان لا ينقاس الضم كما ينقاس الفتح قال سيبويه في حد
تكسير الصفات وقد يكسرون بعض هذا على فعالى وذلك قول بعضهم عجالى وسكارى وقال سيبويه في
الابنية ايضا ويكون فعالى في الاسم نحو حبارى وسمانى ولبادى ولا يكون وصفا الا ان يكسر عليه الواحد
للجمع نحو سكارى وعجالى فهذان نصان من سيبويه على انه جمع تكسير واذا كان جمع تكسير اصلا
لم يسع ان يدعى ان اصله فعالى وانه ابدلت الحركة فيه وذهب المبرد الى انه اسم جمع اعني فعالى بضم الفا
وليس بجمع تكسير فالزمخشري لم يذهب الى ما ذهب اليه سيبويه ولا ما ذهب اليه المبرد لانه عند المبرد
اسم جمع فالضمة في فائه اصل ليست بدلا من الفتحة بل احدث قولا ثالثا فصل قال المفسرون
رضي الله عنهم انهم احتاجوا في التيه الى ما يشربونه فامر الله تعالى موسى ان يضرب بعصاه الحجر وكانوا يدرونه

مع انفسهم فيأخذون منه قدر الحاجة ولما ان ذكر الله تعالى كيف يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل عليهم الغمام في التيه تقيهم حر الشمس ، وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ومجموع هذه الاحوال نعمة من الله تعالى ثم قال كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك المطعوم وترك غيره ، وقرا عيسى الهمداني ما رزقتكم بالافراد ثم قال وما ظلمونا وفيه حذف لان هذا الكلام انما يحسن ذكره اذا تعدوا ما امرهم الله به اما لكونهم ادخروا ما منعهم الله منه او اقدموا على الاكل في وقت منعهم الله منه او لانهم سالوا غير ذلك مع ان الله تعالى منعهم منه ، والمكلف اذا ارتكب المحظور فهو ظالم لنفسه ولذلك وصفهم الله بقوله تعالى ولكن كانوا انفسهم يظلمون لان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه قوله تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية الاية الكريمة ، اعلم ان هذه القصة قد تقدمت مشروحة في سورة البقرة الا ان بينهما تفاوتا من وجوه ، احدها انه عين القائل في سورة البقرة واذ قلنا وههنا ابهمه ، فقال واذ قيل ، وثانيها قال في سورة البقرة ادخلوا وقال ههنا اسكنوا ، وثالثها قال في سورة البقرة فكلوا بالفاء وههنا بالواو ، ورابعها قال هناك رغدا واسقطها ههنا ، وخامسها قدم قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وههنا على العكس ، وسادسها قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وههنا خطيئاتكم ، وسابعها قال هناك وسنزيد المحسنين بالواو وههنا حذفها ، وثامنها قال في البقرة فانزلنا وههنا فارسلنا ، وتاسعها ابرز الضمير في البقرة فقال تعالى على الذين ظلموا وههنا عليهم ، وعاشرها قال هناك بما كانوا يفسقون ، وقال ههنا يظلمون وهذه الالفاظ لا منافاة بينها البتة ، ويمكن ذكر فوائدها ، اما قوله تعالى ههنا واذ قيل لهم اعلاما للسامع بان هذا القائل هو ذاك ، واما قوله هناك ادخلوا وههنا اسكنوا فالفرق انه لا بد من دخول القرية اولا ثم اسكنوها ثانيا واما قوله تعالى هناك فكلوا وههنا بالواو فالفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما يوجد بعضها فانه انما يكون داخلا في اول دخوله ، واما بعد ذلك فيكون سكنى لا دخولا واذا كان كذلك فالدخول حالة منقضية زايلة وليس لها استمرار فحسن ذكر فاء التعقيب بعده فلهذا قال ادخلوا هذه القرية فكلوا ، واما السكنى فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معها لا عقيبها فحصل الفرق ، واما قوله تعالى هناك رغدا ولم يذكره هنا لان الاكل عقيب دخول القرية يكون الذ لانه وقت الحاجة الشديدة فلذلك قال تعالى رغدا واما الاكل حالة السكنى فالظاهر ان الحاجة لا تكون شديدة ، واما قوله تعالى هناك وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وههنا على العكس ، فالمراد التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد على الاخر لان المقصود منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع وهذا لا تتفاوت الحال فيه بحسب التقديم والتاخير ، قال الزمخشري التقديم والتاخير في وقولوا وادخلوا سواء قدموا الحطة على دخول الباب او اخروها فهم جامعون في الايجاد بينهما ، قال ابو حيان سواء قدموها او اخروها تركيب غير عربي واصلاحه سواء قدموا ام اخروا كما قال تعالى سواء علينا اجزعنا ام صبرنا قال شهاب الدين يعني كونه اتى بعد لفظ سواء باو دون ام ولم يات بهمزة التسوية بعد سواء وقد تقدم ان ذلك جائز وان كان الكثير ما ذكره وانه قد قرئ سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم والرد بمثل هذا غير طايل ، واما قوله تعالى في البقرة خطاياكم وههنا خطيئاتكم فهو اشارة الى ان هذه الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعاء ، واما قوله تعالى هناك وسنزيد بالواو وههنا حذفها ففايدته انه استيناف كان قيلا قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين ، واما قوله تعالى هناك فانزلنا وههنا فارسلنا فلان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بها ، فكانه تعالى بدا بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير الفرق بين قوله فانبجست وقوله فانفجرت ، واما قوله تعالى هناك على الذين ظلموا وههنا عليهم فهذا ايذان بان هؤلاء المصرين هم اولئك ، واما قوله تعالى ههنا يظلمون وهناك يفسقون فلانهم موصوفون بكونهم ظالمين وبكونهم لانهم خرجوا عن طاعة الله تعالى قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم قد تقدم الخلاف في نغفر واما خطاياكم فقرا ابن عامر خطيئتكم بالتوحيد والرفع على ما لم يسم فاعله والعرض انه يقرا تغفر بالتاء من فوق ونافع قرا خطيئاتكم بجمع السلامة رفعا على ما لم يسم فاعله لانه يقرا تغفر كقراءة ابن عامر وابو عمرو وقرا خطاياكم جمع تكسير وقرا نغفر بنون العظمة والباقون بنغفر كابي عمرو وخطيئاتكم بجمع السلامة منصوبا بالكسرة على القاعدة وفي سورة نوح قرا ابو عمرو خطاياهم بالتكسير ايضا والباقون بجمع التصحيح ، وقرا ابو حيوة من يغفر بياء مضمومة مبنيا للمفعول كنافع خطيئاتكم كابي عمرو ، وعنه ايضا يغفر بياء الغيبة وعنه تغفر بفتح التاء من فوق على ان معنى الحطة سبب للغفران فنسب الغفران اليها قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الاية والمقصود

تعرف

تعرف هذه القصة من قبلهم لان الرسول عليه الصلاة والسلام قد علمها من قبل الله تعالى والمقصود من ذكر هذا السؤال احد شيئين الاول ان المقصود منه تقرير انهم كانوا قد قدموا على هذا الذنب القبيح تنبيها لهم على اصرارهم على الكفر بمحمد عليه السلام والثاني ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا وكذا ليعرف ذلك بانه محيط بمعرفة تلك الواقعة وغير غافل عنها ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز قوله تعالى عن القرية لا بد من مضاف محذوف اي عن خبر القرية وهذا المضاف هو الناصب لهذا الظرف وهو قوله اذ يعدون وقيل هو منصوب بحاضرة قال ابو البقاء وجوز ذلك لانها كانت موجودة في ذلك الوقت ثم خربت وقدر الزمخشري المضاف اهل اي عن اهل القرية وجعل الظرف بدلا من اهل المحذوف فانه قال اذ يعدون بدل من القرية والمراد بالقرية اهلها كانه قيل واسألهم عن اهل القرية وقت عدوانهم في السبت وهو من بدل الاشتمال قال ابو حيان وهذا لا يجوز لان اذ من الظروف التي لا تتصرف ولا يدخل عليها جار وجعلها بدلا يجوز دخول عن عليها لان البدل هو على نية تكرار العامل ولو ادخلت عليها لم يجز وانما يتصرف فيها بان يضيف اليها بعض الظروف الزمانية نحو يومئذ وحينئذ واما قول من ذهب الى انها تكون مفعولة باذكر فقول من عجز عن تاويلها على ما ينبغي لها من ابقائها ظرفا وقال الحوفي اذ متعلقة بسالهم قال ابو حيان وهذا لا يتصور لان اذ لما مضى وسالهم مستقبل ولو كان ظرفا مستقبلا لم يصح المعنى لان العادين وهم اهل القرية مفقودون فلا يمكن سؤالهم والمسؤول عن اهل القرية العادين وقرا شهر بن حوشب وابو نهيك يعدون بفتح العين وتشديد الدال وهذه تشبه قراءة نافع في قوله لا تعدوا في السبت والاصل تعتدوا فادغم التاء في الدال لمقاربتها لها وقرئ يعدون بضم الياء وكسر العين وتشديد الدال من اعد يعد اعدادا اذا هيا الالة ما وردانهم كانوا امروا في السبت بالعبادة فيتركونها ويهيئون الات الصيد فصل معنى الاية الكريمة واسال يا محمد هؤلاء اليهود الذين هم جيرانك سؤال توبيخ عن القرية التي كانت حاضرة البحر قريبة والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام قال ابن عباس واكثر المفسرين رضي الله عنهم هي قرية يقال لها ايلة بين مدين والطور على شاطئ البحر وقيل مدين وقال الزهري هي طبرية الشام والعرب تسمي المدينة قرية ، وعن ابي عمرو بن العلاء ما رايت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدن ويعدون في السبت اي يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت سبتها اذا تركوا العمل في سبتهم سبت الرجل سباتا اذا الحمى ذلك وهو مثل الخرس واسبت سكن فلم يتحرك والقوم صاروا في السبت واليهود دخلوا في السبت وهو اليوم المعروف وهو من الراحة والقطع ويجمع على اسبت وسبوت واسبات ، وفي الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من احتجم يوم السبت واصابه برص فلا يلومن الا نفسه ، قال القرطبي قال علماؤنا لان الدم يجمد يوم السبت فاذا مددته لتستخرجه لم يجر وعاد برصا والمعنى يعتدون في تعظيم هذا اليوم قوله تعالى اذ تاتيهم العامل يعدون اي اذ عدوا اذ اتتهم لان الظرف الماضي يصرف المضارع الى المعنى وقال الزمخشري واذ تاتيهم بدل من اذ يعدون بدلا بعد بدل يعني انه بدل ثان من القرية على ما تقدم عنه وقد تقدم رد ابي حيان عليه فيعود هنا وحيتان جمع حوت وانما ابدلت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ومثله نون ونينان والنون الحوت قوله تعالى شرعا حال من حيتانهم وشرع جمع شارع وقرا عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وهو مصدر اسبت اذا دخل في السبت وقرا عاصم بخلاف عنه وعيسى بن عمر لا يسبتون وقرا علي والحسن وعاصم بخلاف عنه يسبتون بضم الياء وكسر الباء من اسبت اي دخل في السبت وقرئ يسبتون بضم الياء وفتح الباء مبنيا للمفعول نقلها الزمخشري عن الحسن قال اي لا يدار عليهم السبت ولا يؤمرون بان يسبتوا والعامل في يوم لا يسبتون قوله تعالى لا تاتيهم اي لا تاتيهم يوم لا يسبتون وهذا يدل على جواز تقديم معمول المنفي بلا عليها وقد تقدم فيه ثلاثة مذاهب الجواز كهذه الاية والمنع مطلقا والتفصيل بين ان يكون جواب قسم فيمتنع او لا فيجوز ومعنى شرعا اي ظاهرة على الماء كثيرة من شرع فهو شارع ودار شارعة اي قريبة من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنو من القرية بحيث يمكنهم صيدها وقال الضحاك متتابعة فصل قال ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به يوم الجمعة فتركوه واختاروا يوم السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون فاذا انقضى السبت ذهبت ولم تعد الا في السبت المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله به فقوله ويوم لا يسبتون لا تاتيهم اي لا يفعلون السبت يقال سبت يسبت اذا عظم السبت والمعنى يدخلون في السبت كما يقال اجمعنا واظهرنا واشهرنا اي دخلنا في الجمعة والظهر والشهر كما يقال اصبحنا اي دخلنا في الصباح قوله تعالى كذلك نبلوهم ذكر الزجاج وابن الانباري في هذه الكاف ومجرورها وجهين احدهما قال الزجاج اي مثل الاختبار الشديد نختبرهم فموضع الكاف نصب بنبلوهم قال ابن الانباري ذلك اشارة الى ما بعده يريد نبلوهم بما كانوا يفسقون كذلك الذي وقع بهم في امر الحيتان وينقطع الكلام عند قوله تعالى لا تاتيهم ، الوجه الثاني قال الزجاج ويحتمل ان يكون بعد ان يكون ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك اي لا تاتيهم شرعا ويكون نبلوهم مستانفا ، قال ابو بكر وعلى هذا الوجه كذلك راجعة الى الشروع في قوله يوم سبتهم شرعا والتقدير ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك الاتيان بالشروع وموضع الكاف على هذا منصوب بالاتيان على الحال اي لا تاتي مثل ذلك الاتيان قوله تعالى بما كانوا الباء سببية وما مصدرية اي نبلوهم بسبب فسقهم ويضعف بان يكون بمعنى الذي لتكلف حذف العايد على التدريج وقد ذكر مكي هنا مسئلة تختلف فيها بين النحاة لا تعلق لها بهذا الموضع فقال وافصح اللغات

ان ينتصب الظرف مع السبت والجمعة فيقول اليوم السبت واليوم الجمعة فينصب اليوم على الظرف ويرفع مع ساير الايام
فيقول اليوم الاحد واليوم الاربعا لانه لا معنى للفعل فيهما فالمبتدا هو الخبر فيرفع قال شهاب الدين هذه المسئلة
فيها خلاف بين النحويين فالجمهور كما ذكر يوجبون الرفع لانه بمنزلة قولك اليوم الاول اليوم الثاني واجاز الفرا وهشام النصب
قالا لان اليوم بمنزلة الان وليست هذه المسئلة مختصة بالجمعة والسبت بل الضابط فيها انه اذا ذكر اليوم مع ما
يتضمن عملا وحدثا جاز الرفع والنصب نحو قولهم اليوم العيد اليوم الفطر اليوم الاضحى كانك قلت اليوم يحدث اجتماع
وفطر واضحية **فصل** قال المفسرون رحمهم الله تعالى فوسوس لهم الشيطان وقال ان الله لم ينهكم عن الاصطياد
وانما نهاكم عن الاكل فاصطادوا وقيل وسوس اليهم انكم انما نهيتم عن الاخذ فاتخذوا حياضا على شاطى البحر يسوقون
الحيتان اليها يوم السبت ثم ياخذونها يوم الاحد ففعلوا ذلك زمانا ثم تجروا على السبت وقالوا ما نرى السبت الا
قد احل فاخذوا واكلوا وباعوا فيها هم بعضهم وبعضهم فعل ولم ينه وبعضهم سكت وقالوا لم تعظون قوما الله
مهلكهم فلما لم ينتهوا قال الناهون لا نساكنكم فقسموا القرية بجدار للمسلمين باب وللمعتدين باب ولعنهم داود عليه الصلاة
والسلام فاصبح الناهون ذات يوم ولم يخرج من المعتدين احد فقالوا ان لهم شانا لعل الخمر غلبهم فعلوا الجدار فاذا هم
قردة **فصل** دلت هذه الاية الكريمة على ان الحيل في تحليل الامور التي حرمها الشارع محرمة كالعينة ونكاح
المحلل وما اشبههما من الحيل ودلت على ان الله تعالى لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا لان الله تعالى
علم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصلاح لا يجب على الله تعالى
قوله تعالى واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا اختلفوا في الذين قالوا هذا
القول فقيل كانوا من الفرقة الهالكة لانهم لما قيل لهم انتهوا عن هذا العمل قبل ان ينزل بكم العذاب فانكم ان لم تنتهوا فان
الله ينزل باسه فاجابوا بقولهم لم تعظون قوما الله مهلكهم فقال الناهون معذرة الى ربكم اي موعظتنا معذرة الى ربكم
والاصح انها من قول الفرقة الساكتة جوابا للناهية قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم قالوا معذرة الى ربكم ومعناه
ان الامر بالمعروف واجب علينا فعلينا موعظة هولاء عذرا الى الله تعالى ولعلهم يتقون اي يتقوا الله ويتركوا المعصية
ولو كان الخطاب مع المعتدين لقال ولعلكم تتقون معذرة قرا العامة معذرة رفعا على خبر ابتدا مضمر اي موعظتنا
معذرة وقرا حفص عن عاصم وزيد بن علي وعيسى بن عمر وطلحة بن مصرف معذرة بالنصب وفيها ثلاثة اوجه اظهرها
انها منصوبة على المفعول اي من اجله اي وعظناهم لاجل المعذرة وقال سيبويه ولو قال رجل لرجل معذرة الى
الله واليك من كذا انتصب الثاني انها منصوبة على المصدر بفعل مقدر من لفظها تقديره نعتذر معذرة الثالث ان
ينتصب بانتصاب المفعول به لان المعذرة يتضمن كلاما والمفرد المتضمن لكلام اذا وقع بعد القول نصب نصب المفعول به كقلت
خطبة وسيبويه قال لانهم لم يريدوا ان يعتذروا اعتذارا مستانفا ولكنهم قيل لهم لم تعظون فقالوا موعظتنا معذرة والمعذرة
اسم مصدر وهو العذر وقال الازهري انها بمعنى الاعتذار والعذر المتنصل من الذنب **قوله تعالى** فلما نسوا
ما ذكروا به الضمير في نسوا للمنهيين وما موصولة بمعنى الذي اي فلما نسوا الوعظ الذي ذكرهم به الصالحون قال ابن عطية
ويحتمل ان يراد به الذكر نفسه ويحتمل ان يراد به ما كان في الذكر قال ابو حيان ولا يظهر في هذا الاحتمالان قال شهاب
الدين معنى ابن عطية بقوله الذكر نفسه اي نفس الموصول مراد به المصدر كانه قال فلما نسوا الذكر الذي ذكروا به
وبقوله ما كان فيه الذكر نفس الشي المذكر به الذي هو متعلق للذكر لان ابن عطية لما جعل ما بمعنى الذي قال
انها تحتمل الوقوع على هذين الشيئين المتغايرين **فصل** والنسيان على الساهي والعامد التارك لقوله تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به اي تركوه عن قصد ومنه قوله تعالى نسوا الله فنسيهم **فصل** المعنى فلما تركوا ما وعظوا
به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا اي الذين على المعصية واختلف المفسرون رحمهم الله في الفرقة
الساكتة فنقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه توقف فيهم ونقل عنه هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان ابن
عباس رضي الله عنهما اذا قرا هذه الاية الكريمة بكا وقال ان هولاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشيا
ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيا وقال الحسن نجت الفرقتان وهلكت العاصية لانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله
مهلكهم او معذبهم دل على انهم انكروا اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانهم غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى
ذلك الوعظ **فان قيل** ان ترك الوعظ معصية والنهي ايضا عنه معصية فوجب دخول هولاء التاركين للوعظ
الناهين عنه تحت قوله الذين ظلموا **فالجواب** ان هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية
فاذا قام به البعض سقط عن الباقين وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال اسمع الله تعالى يقول انجينا
الذين ينهون عن السوء والذين ظلموا بعذاب بيس فقال لا ادري ما فعلت الفرقة الساكتة قال عكرمة قلت له
جعلني الله فداك الا تراهم قد انكروا فكرهوا ما هم عليه وقالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم وان لم يقل الله انجيتهم
لم اهلكهم فاعجبه قولي فرضي وامر لي ببردين فكسانيهما وقال نجت الساكتة وهذا قول يمان بن رباب والحسن

وابن

وابن زيد **قوله تعالى** بعذاب بيس اي شديد قرا نافع وابو جعفر وشيبة بيس بيا ساكنة وابن عامر بهمزة
ساكنة وفيها اربعة اوجه احدها ان هذا في الاصل فعل ماض سمي به فاعرب كقوله عليه الصلاة والسلام انهاكم عن قيل
وقال بالاعراب والحكاية وكذا قولهم مذ شب الى دب ومذ شب الى دب فلما نقل الى الاسمية صار وصفا كنضو ونقض
والثاني انه وصف وضع على فعل كحلف الثالث ان اصله بيس كالقراة المشهورة فخففت الهمزة فالتقت ياآن ثم
كسر البا اتباعا كرغيف وشهيد فاستثقل توالي يايين بعد كسرة فحذفت اليا المكسورة فصار اللفظ بيس وهو تخريج
الكسائي الرابع ان اصله بيس بوزن كيف ثم اتبعت البا الهمزة في الكسر ثم سكنت الهمزة ثم ابدلت يا كبير وذيب واما
قراة ابن عامر فيحتمل ان يكون فعلا منقولا وان يكون وصفا كحلف وقرا ابو عامر عن عاصم فيحتمل ان يكون فعلا منقولا
بيس بيا ساكنة بين باء وهمزة مفتوحتين وهو صفة على فيعل كضيغم وصيرف وصيقل وهي كثيرة في
الاوصاف قال امرؤ القيس بن عابس الكندي ❊ كلاهما كان رئيسا بيأسا ❊ يضرب في يوم الهياج القونسا ❊
وقرا باقي السبعة بيس بزنة رئيس وفيه وجهان احدهما انه وصف على فعيل كشديد وهو للمبالغة واصله فاعل
والثاني انه مصدر وصف به اي بعذاب ذي بيس فبيس مصدر مثل النذير والنكير والعذير ومثل في احتمال
الوجهين قول ابي الاصبع العدواني ❊ حنقا علي ولا ارى لي منهما شرا بئيسا ❊ وهي ايضا قراة علي وابي رجا
وقرا يعقوب بيس بوزن شهيد وقراها ايضا عيسى بن عمر وزيد بن علي وقرا نصر بن عاصم باس بوزن ضرب
فعلا ماضيا وقرا الاعمش ومالك بن دينار باس فعلا ماضيا واصله بيس بكسر الهمزة فسكنها تخفيفا كشهد
في قوله ❊ لو شهد عادا في زمان تبع ❊ وقرا ابن كثير واهل مكة بيس بكسر البا والهمزة بهمز اخيفا ولم يبين
هل الهمزة مكسورة او ساكنة وقرا طلحة وخارجة عن نافع بيس بفتح البا وسكون اليا مثل كيل واصله بيس
مثل ضيغم فخفف الهمزة بقلبها يا وادغام اليا فيها ثم خففه كميت في ميت وقرا عيسى بن عمر والاعمش وعاصم
في رواية بيس كقراة ابي بكر عنه الا انه كسر الهمزة وهذه قد ردها الناس لان فيعلا بكسر العين في المعتل
كما ان فيعلا بفتحها في الصحيح كسيد وضيغم على انه قد سمع صيقل بالكسر وعيل بالفتح وقرا نصر في رواية
مالك بن دينار عنه باس بفتح البا والهمزة وجر السين بزنة جبل وقرا عبد الرحمن السلمي وطلحة بن مصرف
بيس مثل كبد وحذر وقال عبيد الله بن قيس ❊ ليتني القي رقية في خلوة من غير ما بيس ❊
وقرا نصر بن عاصم في رواية بيس بتشديد اليا كميت وفيها تخريجان احدهما انه من البوس ولا اصل لها في
الهمز والاصل بيوس كميوت فيعل به ما فعل به والثاني ان اصله الهمزة فابدلها يا وقرا ايضا في رواية
بييس بهمزة مشددة قالوا قلب اليا همزة وادغمها في مثلها وروي هذه عن الاعمش ايضا وقرت طايفة باس
بفتح الثلاثة والهمزة مشددة فعلا ماضيا كشمر وطايفة اخرى باس كالتي قبلها الا ان الهمزة خفيفة
وطايفة باس بالف صريحة بين البا والسين المجرورة وقرا اهل المدينة ببيس كبيس الا انهم كسروا
البا وهذه لغة تميم في فعيل الحلقي العين نحو بعير وشعير وشهيد سواء كان اسما او صفة وقرا الحسن والاعمش
بيئس بيا مكسورة ثم همزة ساكنة ثم يا مفتوحة بزنة حذيم وعثير وقرا الحسن بيس بكسر البا وسكون اليا
وسكون الهمزة وفتح السين جعلها التي للذم في نحو بيس الرجل زيد ورويت عن ابي بكر وقرا الحسن ايضا
كذلك الا انه بيا وتحريكها كالتي قبلها وهي مروية عن نافع وقد رد ابو حاتم هذه القراة لانه لا يقال مررت
برجل بيس حتى يقال بيس الرجل او بيس رجلا قال النحاس وهذا مردود يعني قول ابي حاتم حكى
النحويون ان فعلت كذا وكذا ونعمت اي ونعمت الخصلة والتقدير بيس العذاب قال شهاب الدين ابو حاتم
معذور في القراة فان الفاعل ظاهرا غير مذكور والفاعل عنده لا يجوز حذفه ولكنه قد ورد في الحديث من
توضا فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل ففاعل نعمت هنا مضمر مفسره بسياق الكلام فهذا ثنتان
وعشرون قراة وضبطها بالتلخيص انها قريبة ثلاثية اللفظ ورباعية فالثلاثية اسما بيس بيس باس بيس
بيس وفعلا بيس بيس بيس باس باس والرباعية اسما بياس بيبس بيبس بيس بايس
بييس وفعلا باس وقد زاد ابو البقا اربع قراات اخر بيس بيا مفتوحة وبيا مكسورة قالوا اصلها
همزة مكسورة فابدلت يا وبيس بفتحهما قال واصلها يا ساكنة وهمزة مفتوحة الا ان حركة الهمزة القيت
على اليا وحذفت ولم يقلب اليا الفا لان حركتها عارضة وبابيس بفتح البا وسكون الهمزة وفتح اليا قال
وهو بعيد اذ ليس في الكلام فعيل وقرئ بياس على فيعال وهو غريب **قوله تعالى** فلما عتوا عما نهوا عنه
الاية الكريمة قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ابوا ان يرجعوا عن المعصية والعتو هو الاباء والعصيان **فان قيل**
اذا عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا لانهم ابوا عما نهوا عنه وليس المراد ذلك **فالجواب** ليس المراد انهم
ابوا عن النهي بل ابوا عن امتثال ما امروا به وقوله تعالى وقلنا لهم كونوا قردة قال بعضهم ليس المراد منه القول بل المراد

الله تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن هو بمعنى الفعل لا الكلام
وقال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك اي بقول سمع فيكون ابلغ قال ابن الخطيب وحمل هذا الكلام على الامر بعيد لان
الامور بعيدا لان المامور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة
فصل قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مسخ القوم قردة صاغرين فمكثوا كذلك ثلاثا يراهم الناس ثم هلكوا
ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير وهذا خلاف الظاهر قوله
تعالى واذ تاذن ربكم لما شرح قبايح اعمال اليهود وذكر ههنا حكمه عليهم بالذل والصغار الى يوم القيامة وتاذن فيه اوجه
احدها بمعنى اذن اي اعلم قاله الواحدي واكثر اهل اللغة على ان التاذن بمعنى الايذان وهو الاعلام قال
الفارسي اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله تعالى فاذن موذن بينهم قال وبعض العرب يجري
اذنت مجرى تاذنت فيجعل اذن وتاذن بمعنى فاذا كان اذن اعلم في لغة بعضهم فتاذن تفعل من هذا وقيل معناه حتم
واوجب وهو معنى قول مجاهد وقول عطا حكم ربك وقال الزمخشري تاذن عزم ربك وهو تفعل من الايذان وهو
الاعلام لان العازم على الامر يحدث به نفسه ويوذن بها بفعله واجري مجرى فعل القسم كعلم الله وشهد الله ولذلك اجيب
بما يجاب به القسم وهو ليبعثن وقال الطبري وغيره تاذن معناه اعلم وهو قلق من جهة التعريف اذ نسبة تاذن الى
الفاعل غير نسبة اعلم وبين ذلك فرق من التعدي وغيره وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تاذن ربك قال ربك قوله
تعالى الى يوم القيامة فيه وجهان اصحهما احدهما انه متعلق بليبعثن والثاني انه متعلق بتاذن نقله ابو البقا ولا
جايز ان يتعلق بسومهم لان من اما موصولة واما موصوفة والصلة والصفة لا يعملان فيما قبل الموصول والموصوف
فصل الضمير في عليهم يقتضي رجوعه الى الذين عتوا عما نهوا عنه لكنهم مسخوا فلم يستمر عليهم التكليف فلذلك
اختلفوا وقيل المراد نسلهم وقيل المراد سائر اليهود فان اهل القرية كانوا فريقين فالمعتدي مسخ والحق الذل بالبقية وقال
الاكثرون هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لان المقصود من الاية الكريمة تخويفهم وزجرهم وهذا
العذاب في الدنيا لانه نص على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيمة ثم اختلفوا فيه فقيل هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف
والاهانة لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والجلا الذي وقع باهل خيبر وبني قريظة والنضير
فصل دلت هذه الاية الكريمة على ان اليهود لا دولة لهم ولا عز وان الذل والصغار لا يفارقهم وقد ورد في الحديث ان
اتباع الدجال هم اليهود فان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالاهيته فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك
كانوا في وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وهو خلاف الاية ثم قال تبارك وتعالى ان ربك لسريع العقاب
والمراد التحذير من عذابه في الاخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب عن الكفر واليهودية وامن بالله ورسوله
قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما الاية الكريمة وهذه الاية الشريفة تدل على ان المراد بقوله ليبعثن عليهم جملة
اليهود ومعنى قطعناهم اي فرقناهم في الارض وهذا يدل على انه ما من ارض مسكونة الا وفيها منهم امة وهذا
هو الغالب وقوله امما اما حال من مفعول قطعناهم فرقناهم واما مفعول ثان على ما تقدم ان قطع يضمن معنى صير
ومنهم الصالحون صفة لامم وقال ابو البقا او بدل منه اي من امم يعني انه حال من مفعول قطعناهم فرقناهم حال
كونهم منهم الصالحون قيل المراد بالصالحين الذين كانوا في زمن موسى عليه الصلاة والسلام لانه كان فيهم قوم يهدون
بالحق وقال قتادة هم الذين وراء نهر اردن من وراء الصين وقال ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم هم الذين
امنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن سلام وغيره وقوله تعالى ومنهم دون ذلك اي من لم يكن صالحا من اقام على اليهودية
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى ومنهم دون ذلك ان يكون صالحا الا ان صلاحه دون صلاح الاولين لانه اقرب
الى الظاهر فالجواب ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون يدل على ان المراد من ثبت على اليهودية قوله تعالى
ومنهم دون ذلك منهم خبر مقدم ودون ذلك نعت منعوت محذوف هو المبتدا والتقدير ومنهم ناس او قوم دون ذلك قال
الزمخشري معناه ومنهم ناس منحطون عن الصلاح ونحوه وما منا الا له مقام معلوم بمعنى ما منا الا له مقام معلوم
يعني في كونه حذف الموصوف واقام الجملة الوصفية مقامه الوصف الظرفي والتفصيل بمن يجوز فيه حذف الموصوف واقامة
الصفة مقامه كقولهم منا ظعن ومنا اقام وقال ابن عطية بان اريد بالصلاح الايمان فدون بمعنى غير يراد به الكفر
قال ابو حيان ان اراد ان يرادف غير فليس بصحيح وان اراد انه يلزم ان من كان دون شيء ان يكون غيره فصحيح
وذلك اما ان يشار به الى الصلاح واما ان يشار به الى الجماعة فان اشير به الى الصلاح فلا بد من حذف مضاف ليصح
المعنى تقديره ومنهم دون اهل ذلك الصلاح ليعتدل التقسيم وان اشير به الى الجماعة اي ومنهم دون اولئك الصالحين
فلا حاجة الى تقدير مضاف لاعتدال التقسيم بدونه وقال ابو البقا ودون ذلك ظرف او خبر على ما ذكرنا في قوله
تعالى لقد تقطع بينكم وفيه نظر من حيث ان دون ليس بخبر قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات اي عاملناهم معاملة
المبتلى المختبر بالحسنات وهي النعم والخصب والعافية والسيات وهي الجدب والشدايد قال اهل المعاني

وكل واحد من الحسنات والسيات يدعو الى الطاعة اما النعم فللترغيب واما النقم فللترهيب لعلهم يرجعون لكي يندموا
ويتوبوا ويرجعوا الى طاعة ربهم قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب الاية الكريمة الخلف والخلف بفتح
اللام واسكانها هل هما بمعنى واحد اي يطلق كل منهما على القرن الذي يخلف غيره صالحا او طالحا وان الساكن اللام في الطالح
والمفتوح ما في الصالح خلاف مشهور بين اللغويين قال الفرا يقال للقرن خلف يعني ساكنا واستخلفته خلفا يعني
متحرك اللام وقال الزجاج الخلف ما اخلف عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا السبب يقال للقرن يجي بعد القرن خلف قال
ثعلب الناس كلهم يقولون خلف صدق للصالح وخلف سوء للطالح وانشد *
ذهب الذين يعاش في اكنافهم * وبقيت في خلف كجلد الاجرب * وقالوا في المثل سكت الفا ونطق خلفا
ويعزى هذا الى الفرا رحمه الله وانشد * خلفت خلفا ولم تدع خلفا * ليت بهم كان لا بك التلفا * وقال بعضهم
في الردي خلف بالفتح * وفي الجيد خلف بالسكون لمن مجى الاول قوله * الى ذلك الخلف الاعور * ومن مجى الثاني قول
حسان رضي الله تعالى عنه * لنا القدم الاولى عليهم وخلفنا * لاولنا في طاعة الله تابع * وقد جمع بينهما الشاعر
في قوله * انا وجدنا خلفا بيس الخلف * عبدا اذا ما ناء بالحمل وقف * فاستعمل الساكن والمتحرك في الردي واما
الجيد فبالتحريك فقط ووافقه جماعة اهل اللغة الا الفرا وابا عبيد فانهما اجازا السكون في الخلف المراد به الصالح
والخلف بالسكون فيه وجهان احدهما انه مصدر ولذلك لا يثنى ولا يجمع ولا يونث وعليه ما تقدم من قوله *
انا وجدنا خلفا بيس الخلف * واما اسم جمع خالف كركب لراكب وتجر لتاجر قاله ابن الانباري ورد عليه بانه لو
كان اسم جمع لم يجر على المفرد وقد جرى عليه واشتقاقه اما من الخلافة اي كل خلف يخلف من قبله والثاني من خلف النبيذ
يخلف اذا فسد يقال خلف النبيذ يخلف خلفا اذا فسد خلفا وخلوفا وكذا الفم اذا تغيرت رايحته ومن ذلك الحديث
لخلوف فم الصايم قوله تعالى ورثوا في محل رفع نعتا لخلف وياخذون حال من فاعل ورثوا وقرا الحسن البصري ورثوا
بضم الواو وتشديد الرا مبنيا لما لم يسم فاعله والمعنى انتقل اليهم الكتاب من ابايهم وهو التوراة ويجوز ان يكون ياخذون
مستانفا اخبر عنهم بذلك وقوله تعالى عرض هذا الادنى قال ابو عبيد جميع متاع الدنيا عرض بفتح الرا يقال الدنيا عرض
حاضر ياكل منها البر والفاجر واما العرض بسكون الرا فما خالف العين اعني الدراهم والدنانير وجمعه عروض وكان العرض من
العروض وليس كل عرض عرضا والمعنى حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا فهو تذكير الدنيا والمراد منه التخسيس والتحقير
والادنى اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل واما من دنو الحال وسقوطها وتقدم الكلام عليه قوله تعالى ويقولون
نسق على ياخذون بوجهيه وسيغفر معموله وفي القايم مقام فاعله وجهان احدهما الجار بعده وهو لنا والثاني انه ضمير الاخذ
المدلول عليه بقوله تعالى ياخذون اي سيغفر لنا اخذ العرض الادنى قوله تعالى وان ياتهم عرض هذه الجملة الشرطية فيها
وجهان اظهرهما انها مستانفة لا محل لها من الاعراب والثاني ان الواو للحال وما بعدها منصوب عليها قال الزمخشري الواو للحال
اي يرجون المغفرة وهم مصرون عايدون الى فعلهم غير تايبين وغفران الذنوب لا يصح الا بالتوبة والمصر لا غفران له انتهى وانما
جعل الواو للحال لهذا الغرض الذي ذكره من ان الغفران شرطه التوبة وهو راي المعتزلة واما اهل السنة رضي الله عنهم فيجوز
مع عدم التوبة لان الفاعل مختار والعرض بفتح الرا بالاثبات وسماه المتكلمون العرض المقابل للجوهر وقال ابو
عبيدة العرض بالفتح جمع متاع الدنيا غير النقدين كما تقدم وقال المفسرون المراد بالكلام الاصرار عن اخبارهم على
الذنوب وقال الحسن اخبار عن حرصهم على الدنيا وانهم لا يشبعون منها قال تعالى الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب اي التوراة
ان لا يقولوا على الله الا الحق ومنعهم عن تحريف الكتاب وتغيير الشرايع لاجل اخذ الرشوة قوله تعالى ان لا يقولوا
فيه اربعة اوجه احدها ان محله رفع على البدل من ميثاق لان قول الحق هو ميثاق الكتاب والثاني انه عطف بيان
له وهو قريب من الاول الثالث منصوب على المفعول من اجله قال الزمخشري وان فسر ميثاق الكتاب بما تقدم ذكره
كان ان لا يقولوا مفعولا من اجله ومعناه لئلا يقولوا وقد فسر ميثاق الكتاب بقوله في التورية من ارتكب ذنبا عظيما فانه لا يغفر له الا
بالتوبة وان على هذه الاقوال الثلاثة مصدرية الرابع ان ان مفسرة لميثاق الكتاب لانه بمعنى القول ولا ناهية وما بعدها
مجزوم بها وعلى الاقوال المتقدمة لا نافية والفعل منصوب بان المصدرية والحق يجوز ان يكون مفعولا به وان يكون
مصدرا واضيف الميثاق للكتاب لانه مذكور فيه قوله تعالى ودرسوا فيه ثلاثة اوجه اظهرها ما قاله الزمخشري
وهو كونه معطوفا على قوله الم يوخذ لانه تقرير فكانه قيل اخذ عليهم ميثاق الكتاب ودرسوا ونظيره قوله تعالى الم نربك
فينا وليدا ولبثت معناه قد ربيناك ولبثت والثاني انه معطوف على ورثوا قاله ابو البقا ويكون قوله تعالى الم يوخذ
معترضا بينهما وهذا الوجه سبقه اليه الطبري وغيره الثالث على انه اضمار قد والتقدير وقد درسوا فهو على هذا
منصوب على الحال نسقا على الجملة الشرطية اي يقولون سيغفر لنا في هذه الحال ويجوز ان يكون حالا من فاعل
ياخذون العرض في حال درسهم ما في الكتاب المانع من اخذ الرشا وعلى كلا التقديرين فالاستفهام اعتراض
وقرى الجحدري ان لا تقولوا بتاء الخطاب وهو التفات حسن وقرا علي رضي الله عنه وابو عبد الرحمن السلمي وادارسوا

بتشديد الدال والاصل يدارسوا وتصريفه تصريف ادارأتم فيها وقد تقدم ثم قال تعالى والدار الاخرة خير
للذين يتقون اي من تلك الرشوة الخبيثة المحقوة افلا تعقلون وقد تقدم الكلام على هذه الهمزة غير مرة
وقرا ابن عامر ونافع وحفص تعقلون بالخطاب والباقون بالغيبة فالخطاب وجهين احدهما انه التفات من
الغيبة الى الخطاب والمراد بالضماير حينئذ واحد والثاني ان الخطاب لهذه الامة اي افلا تعقلون اسم حال
هولاء وما هم عليه وتعجبون من حالهم واما الغيبة فجرى على ما تقدم من الضماير ونقل ابو حيان ان قراءة
الغيبة لابي عمرو واهل مكة وقراءة الخطاب للباقين **قوله تعالى** والذين يمسكون فيه وجهان اظهرهما
انه مبتدا وفي خبره حينئذ وجهان احدهما الجملة من قوله تعالى انا لا نضيع اجر المصلحين منهم وهذا على جمهور النحويين
وقواعد الكوفيين يقتضي ان ال قايمة مقام الضمير تقديره اجر مصلحيهم كقوله تعالى فان الجنة هي المأوى اي
ماواه وقوله تعالى مفتحة لهم الابواب اي ابوابها وقوله في الارض اي ارضهم الى غير ذلك والثاني ان الرابط تكرر
المبتدا بمعناه نحو زيد قام ابو عبد الله وهو راي الاخفش وهذا كما يجيزه في الموصول نحو ابو سعيد الذي رويت عن
الخدري والحجاج الذي رايت ابن يوسف وقد تقدم من ذلك شواهد الثالث ان الرابط هو العموم في المصلحين
قاله ابو البقا قال وان شئت قلت لما كان المصلحون جنسا والمبتدا واحد منه استغنيت عن ضمير قال بها بالذي العموم
رابط من الروابط الخمسة وعليه قوله الا ليت شعري هل الى ام سالم سبيل فاما الصبر عنها فلا صبرا ومنه نعم الرجل
زيد على احد الاوجه والوجه الثاني من وجهي الخبر انه محذوف تقديره والذين يمسكون ماجورون او مثابون ونحوه
وقوله تعالى انا لا نضيع جملة اعتراضية قاله الحوفي ولا ضرورة تدعوا اليه الثاني من وجهي والذين يمسكون انه في محل
جر نسقا على الذين يتقون اي والدار الاخرة خير للمتقين وللمتمسكين قاله الزمخشري الا انه قال ويكون قوله تعالى
انا لا نضيع اعتراضا سيق لتاكيد ما قبله وفيه نظر لانه لم يقع بين شيين متلازمين ولا بين شيين بينهما تعلق معنوي
فكان ينبغي ان يقول ويكون على هذا مستانفا وقرا العامة يمسكون بالتشديد من مسك بمعنى تمسك حكاه اهل التصريف
اي ان فعل بمعنى تفعل وعلى هذا فالبا للالة كهي في تمسكت بالحبل يقال مسكت بالشي وتمسكت واستمسكت به وامسكت
به وقرا ابو بكر عن عاصم ورويت عن ابي عمرو وابي العالية يمسكون بسكون الميم وتخفيف السين من امسك وهما لغتان
يقال مسكت وامسكت وقد جمع كعب بن زهير بينهما في قوله ولا تمسك بالعهد الذي زعمت الا كما يمسك الما الغرابيل
ولكن امسك متعد قال تعالى ويمسك السما فعلى هذا مفعوله محذوف تقديره يمسكون دينهم واعمالهم بالكتاب
فالبا يجوز ان يكون للحال وان يكون للالة مصاحبين للكتاب اي لاوامره ونواهيه وحجة عاصم قوله تعالى فامسكوهن بمعروف
وقوله تعالى امسك عليك زوجك وقوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي والتشديد اقوى لان
التشديد للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته ولا يقال امسكت به وقرا عبد الله والاعمش استمسكوا اي
وتمسكوا على الماضي وهو جيد لقوله تعالى واقاموا الصلاة اذ قلما يعطف ماض على مستقبل الا في المعنى **فصل**
اراد والذين يعملون بما في الكتاب قال مجاهد هم المومنون من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه رضي الله تعالى
عنهم تمسكوا بالكتاب الذي جاء به سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام فلم يحرفوه ولم يكتموه ولم يتخذوه ماكلة وقال
عطا رحمه الله هم امة محمد صلى الله عليه وسلم واقاموا الصلاة انا لا نضيع اجر المصلحين اي لا نضيع اجرهم كقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا **فان قيل** التمسك بالكتاب يشمل كل عبادة ومنها اقامة
الصلاة فكيف افردها بالذكر **فالجواب** افردها العلوم تنبيها فانها اعظم العبادات بعد الايمان **قوله تعالى**
واذ نتقنا الجبل الاية الكريمة وقال ابو عبيدة النتق قلع الشي من موضعه والرمي به ومنه نتق ما في الجراب
اذا نفضه فرمى ما فيه وامراة ناتق ومنتاق اذا كانت كثيرة الولادة وفي الحديث عليكم بزواج الابكار فانهن انتق
ارحاما واطيب افواها وارضى باليسير وقيل النتق الجذب بشدة ومنه نتق السقا اذا جذبه ليقتلع الزبدة من فمه
وقال الفرا هو الرفع وهو بن قتيبة هو الزعزعة وبه فسر مجاهد وقال النابغة

لم يحرموا حسن الغذا وامهم طفحت عليك بناتق مذكار

وفوقهم وكلها معان متقاربة فيه وجهان احدهما
هو متعلق بمحذوف على انه حال من الجبل وهي حال مقدرة لان حالة النتق لم يكن فوقهم لكنه بالنتق صار فوقهم والثاني
انه ظرف لنتقنا قاله الحوفي وابو البقا قال ابو حيان ولا يمكن ذلك الا ان يضمن معنى فعل يمكن ان يعمل في فوقهم اي
رفعنا بالنتق الجبل فوقهم فيكون كقوله ورفعنا فوقكم الطور فعلى هذا يكون فوقهم منصوبا بنتقنا لانه بمعنى رفع **قوله
تعالى** كانه ظلة في محل نصب على الحال من الجبل ايضا فتتعدد الحال وقال مكي هي خبر مبتدا محذوف اي هو كانه
ظلة في محل نصب على الحال من الجبل ايضا صفة للحال وفيه بعد والظلة كل ما اظلك قال عطا سقيفة **قوله
تعالى** وظنوا انه فيه اوجه احدها انه في محل جر نسقا على نتقنا المخفوض بالظرف تقديرا والثاني انه
حال وقد مقدرة عند بعضهم وصاحب الحال اما الجبل اي كانه ظلة في حال كونه مظنونا وقوعه بهم ويضعف

ان

ان يكون صاحب الحال الضمير في فوقهم والثالث انه مستانف فلا محل له والظن هنا على بابه قال اهل المعاني قوي في
نفوسهم ويجوز ان يكون بمعنى اليقين قال المفسرون علموا وايقنوا انه واقع بهم والبا على بابها ايضا قيل ويجوز ان تكون
بمعنى على **قوله تعالى** خذوا ما اتيناكم بقوة اي وقلنا لهم خذوا ما اتيناكم بقوة بجد واجتهاد وقيل لهم لما ابوا
قبول احكام التوراة لثقلها رفع الطور على روسهم مقدار عسكرهم وكان مقدار فرسخ في فرسخ وقيل ان قبلتموها
والا ليقعن عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه
فلذلك لا ترى يهوديا الا يسجد على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت بها عنا العقوبة **قوله تعالى** واذكروا
العامة على التخفيف امرا من ذكر يذكر وقرا الاعمش واذكروا بتشديد الذال من الاذكار والاصل اذتكروا والاذتكار تقدم
تصريفه وقرا ابن مسعود تذكروا من تذكر بتشديد الكاف وقري وتذكر بتشديد الذال والكاف والاصل ليتذكروا فادغمت
التا في الدال وحذفت لام الجزم كقوله محمد تفد نفسك كل نفس **فصل** قال ابن عباس رضي الله عنهما
وغيره لما اخذ موسى الالواح واتى بها الى بني اسرايل وفيها التوراة امرهم بقبولها والاخذ بها بقوة فقالوا انشرها علينا
فان كانت اوامرها ونواهيها سهلة قبلناها فقال بل اقبلوها بما فيها فراجعوه مرارا فامر الله تعالى الملايكة فرفع الجبل
على روسهم حتى صار كانه ظلة اي غمامة فوق روسهم وقيل لهم ان لم تقبلوها بما فيها والا سقط هذا الجبل عليكم فقبلوها
وامروا بالسجود فسجدوا وهم ينظرون الى الجبل بشطر وجوههم فصارت سنة اليهود الى اليوم ويقولون لا سجدة اعظم
من سجدة رفعت عنا العذاب **قوله تعالى** واذ اخذ ربك من بني ادم الاية الكريمة قال المفسرون رضي الله عنهم
روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سيل عن هذه الاية الشريفة فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
سيل عنها فقال ان الله تعالى خلق ادم عليه السلام ثم مسح ظهره فاستخرج ذريته فقال خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة
يعملون ثم مسح ظهره واستخرج منه ذرية فقال هولاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال
عليه السلام ان الله تعالى اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله
الله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله الله النار قال ابو
عيسى هذا حديث حسن ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر وقد ذكر بعضهم في هذا الاسناد بين مسلم وعمر رجلا وقال
مقاتل وغيره ان الله مسح صفحة ظهر ادم اليمنى فاخرج منه ذرية بيضا كهيئة الذر ثم مسح صفحة ظهره اليسرى
فاخرج منه ذرية سودا كهيئة الذر فقال يا ادم هولاء ذريتك ثم قال الست بربكم فقالوا بلى فقال للبيض
هولاء للجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هولاء للنار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال ثم اعادهم جميعا
في صلب ادم واهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النسا قال تعالى
في من نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد الاية الكريمة والى هذا القول ذهب سعيد بن المسيب وسعيد
ابن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وقال بعض اهل التفسير ان اهل السعادة اقروا طوعا وقالوا بلى
واهل الشقاوة قالوا تقية وكرها وذلك قوله تعالى وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واختلفوا
في موضع الميثاق قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ببطن نعمان وهو واد الى جنب عرفة وروي عنه انه
بدهنا من ارض الهند وهو الموضع الذي هبط ادم عليه السلام فيه وقال مكي بين مكة والطايف وروى
السدي ان الله تعالى اخرجهم جميعا وصورهم وجعل لهم عقولا يعلمون بها والسنا ينطقون بها ثم كلمهم قبلا اي عيانا
وقال الست بربكم وقال الزجاج وجائز ان يكون الله تعالى جعل لامثال الذر فهما تعقل به كما قال تعالى قالت نملة يا ايها
النمل ادخلوا مساكنكم قال القرطبي قال ابن العربي فان قيل كيف يعذب الله قبل ان يذنبوا ويعاقبهم على ما اراد
منهم وكتب عليهم قلنا ومن اين تمنع من ذلك عقلا او شرعا فان قيل ان الحكيم منا لا يجوز ان يفعل ذلك قلنا
لان فوقه امرا امره وناهيا ينهاه وربنا تعالى لا يسال عما يفعل وهم يسالون ولا يجوز ان يقاس الخلق بالخالق
وبالحقيقة فان الافعال كلها لله تعالى والخلق باجمعهم تصرفهم كيف يشا ويحكم فيهم بما اراد وهذا الذي يجده
الادمي فانما هو من رقة الجبلة وشفقة الجنسية الشا والمدح والباري تعالى منزه عن ذلك واطبقت المعتزلة
على انه لا يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه واحتجوا على فساده بوجوه الاول قالوا ان قوله تعالى من
بني ادم من ظهورهم بمن ظهورهم بدل من قوله تعالى بني ادم فيكون المعنى واذ اخذ ربك من ظهور بني ادم
وعلى هذا التقدير فلم يذكر الله تعالى انه اخذ من ظهور ادم شيا الثاني لو كان المراد انه تعالى اخرج من ظهر ادم
ذريته لما قال من ظهورهم بل ظهره لان ادم عليه الصلاة والسلام ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله تعالى من
ذرياتهم لو كان المراد ادم لقال ذريته الثالث انه تعالى حكى عن اوليك الذرية انما اشرك اباونا من قبل وهذا
لا يليق باولاد ادم لانه عليه الصلاة والسلام ما كان مشركا الرابع ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل ولو
كان اوليك الذر عقلا واعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق

قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا لا يتذكر منها قليلا ولا كثيرا ولهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ لانا نقول لو كانت ارواحنا حصلت قبل الاجساد في اجساد اخر لوجب ان نتذكر الآن انا قبل هذا الجسد في جسد اخر وحيث لم نتذكر كان القول بالتناسخ باطلا وهذا الدليل قائم في هذه المسئلة فوجب القول بمقتضاه فلو جاز ان يقال انا كنا في وقت الميثاق اعطينا العهد مع انا في هذا الوقت لا نتذكر شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا قبل هذا البدن في بدن اخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيئا من تلك الاحوال. الخامس ان البنية شرط لحصول الحياة والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباء ان يكون عاقلا مصنفا للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يؤدي الى التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحياة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عاقلا عالما فهما الا اذا حصلت له بنية وجثة ومجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق ادم الى قيام الساعة لا يحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب ادم عليه السلام. السادس قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم عند دخولهم في الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم في التمسك بالايمان. السابع قال الكعبي ان حال اولئك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال فلما لم يمكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر واجاب الزجاج عنه بما تقدم من تشبيهه بقصة النملة وايضا لا يبعد ان يعطي الله تعالى الجبل الفهم حتى يسبح كما قال تعالى وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله للبعير حتى سجد للرسول صلى الله عليه وسلم وللشجرة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا ههنا. الثامن ان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقول ام لا فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله تعالى بالاستدلال ولو كانوا كذلك لامتاز احوالهم في ذلك الوقت في هذه الحياة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق الى سبق ميثاق اخر ولزم التسلسل وهو محال وان قيل انهم ما كانوا كاملي العقول في ذلك الوقت فيمتنع توجيه الخطاب والتكليف. التاسع قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فحينئذ لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك رد لنص القران. فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه خلقه مرة اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحياة الدنيا قلنا هذا باطل فلو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقه على سبيل الابتداء بل كان خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدا فبطل ما ذكرتموه. العاشر ان تلك الذرات اما ان يكونوا اعين اولئك الناس او غيرهم والثاني باطل بالاجماع بقي الاول فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك والاول باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال ان الانسان حصلت له الحياة اربع مرات اول الميثاق. وفي الدنيا. وفي القبر. وفي القيامة. وانما حصل له الموت ثلاث مرات بعد الحياة الحاصلة من الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت في القبر. وهذا العدد مخالف للعدد المذكور في قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين. الحادي عشر لو كان القول بالذر غير مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة والقران العظيم يدل على ان الانسان خلق من النطفة والعلقة قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الايات وقوله تعالى قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فهذه الوجوه دلت على ضعف هذا القول وقال ارباب المعقولات ان الله تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من صلب ابائهم وذلك الاخراج حال كونهم نطفا فاخرجها الله تعالى فاودعها الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلالة وحدانيته وغرائب صنعته فبالاشهاد صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقال تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقالت العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني. وقال الشاعر. امتلأ الحوض وقال قطني. مهلا رويدا قد ملأت بطني. وهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه وهذا القول لا طعن فيه البتة وليس منافيا لصحة القول الاول.

فصل قال القرطبي استدلوا بهذه الاية على ان من مات صغيرا دخل الجنة لاقراره في الميثاق الاول ومن بلغ لم يغنه الميثاق الاول. قوله تعالى من ظهورهم بدل من قوله بني ادم باعادة الجار كقوله لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم للذين استضعفوا لمن امن وهذا بدل اشتمال او بدل بعض من كل قولان الاول لابي البقاء والثاني للزمخشري وهو الظاهر ضربت زيدا ظهره وقطعت يده لا يعرب احد هذا بدل اشتمال وذريتهم مفعول به وقرأ

الكوفيون وابن كثير ذريتهم بالافراد والباقون ذرياتهم بالجمع قال ابو حيان ويحتمل في قراءة الجمع ان يكون مفعول اخذ محذوفا لفهم المعنى وذرياتهم بدل من ضمير ظهورهم كما ان من ظهورهم بدل من بني ادم والمفعول المحذوف هو الميثاق كقوله واخذنا منهم ميثاقا قال وتقدير الكلام واذ اخذ ربك من ظهور ذريات بني ادم ميثاق التوحيد واستعار ان يكون اخذ الميثاق من الظهر كان الميثاق لصعوبته والارتباط به شيء ثقيل يحمل على الظهر. وكذلك قرأ الكوفيون وابن كثير في سورة يس في الطور في الموضعين ذريتهم بالافراد وفي ذريتهم بايمان دون الثانية وهي الحقنا بهم ذرياتهم. فالكوفيون وابن كثير جروا على سنن واحد وهو الافراد وابن عامر على الجمع وابو عمرو ونافع جمعوا بين الامرين. قال ابو حيان في قراءة الافراد في هذه السورة ويتعين ان يكون مفعولا باخذ وهو على حذف مضاف اي ميثاق ذريتهم يعني انه لم يجز فيه ما جاز في ذرياتهم من انه بدل والمفعول محذوف وذلك واضح لان من افرد ذريتهم لم يقراه الا منصوبا ولو كان بدلا لانهم في ظهورهم لكان مجرورا بخلاف ذرياتهم بالجمع فان الكسرة تصلح ان تكون علامة للجر وللنصب في جمع المؤنث السالم قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع. فمن افرد فقد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله تعالى ما هذا بشرا وعلى الجمع ابشر يهدوننا ان انتم الا بشر مثلنا فكما لم يجمع بشر جمع تصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال ان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه وان كان جمعا فجمعه حسن لان الجموع المكسرة قد جمعت نحو الطرقات والجدرات. قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى اما على القول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الاشياء محمولة على ظواهرها واما من انكره قال انها محمولة على التمثيل اي انه تعالى نصب لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما اذا اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا. قوله تعالى بلى جواب لقوله تعالى الست بربكم قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لو قالوا نعم لكفروا واريد ان النفي اذا اجيب بنعم كان تصديقا له فكانهم اقروا بانه ليس ربهم هكذا اسمعوه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وفيه نظر ان صح عنه وذلك ان النفي صار مقررا فكيف يكفرون بتصديق التقرير. وانما المانع من جهة اللغة وهو ان النفي مطلقا اذا قصد ايجابه اجيب ببلى وان كان مقررا بسبب دخول الاستفهام عليه وانما كان ذلك تغليبا لجانب اللفظ ولا يجوز مراعاة جانب المعنى الا في شعر كقوله. اليس الليل يجمع ام عمرو. وايانا فذاك بنا تداني. نعم وترى الهلال كما اراه. ويعلوها النهار كما علاني. فاجاب قوله اليس بنعم مراعاة للمعنى لانه ايجاب. قوله تعالى شهدنا هذا من كلام الله تعالى وقيل من كلام الملائكة لانهم لما قالوا بلى قال الله تعالى للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله تعالى ان يقولوا اي لئلا تقولوا يوم القيامة يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط لئلا كقوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد اي لئلا تميد بكم قاله الكوفيون وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان يقولوا وقيل من كلام الله تعالى والملائكة وقيل من كلام الذرية وعلى هذا فقوله ان يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله تعالى واشهدهم على انفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او كراهة ان يقولوا ذلك قال الواحدي وعلى هذا لا يحسن الوقف على قوله بلى ولا يتعلق ان يقولوا بشهدنا ولكن بقوله واشهدهم فلم يجز قطعه عنه. قوله تعالى ان يقولوا مفعول من اجله والعامل فيه اما شهدنا كراهة ان يقولوا هذا تاويل البصريين واما الكوفيون فقاعدتهم لا النافية اي لئلا يقولوا كقوله تعالى ان تميد بكم كما تقدم وقول القطامي. راينا ما راى البصراء فيها. فالينا عليها ان تباعا. اي ان لا تباع. واما اشهدهم اي اشهدهم لئلا يقولوا او كراهة ان يقولوا وقد تقدم ان الواحدي قد قال ان شهدنا اذا كان من قول الذرية يتعين ان يتعلق ان يقولوا باشهدهم كانه يرى ان التركيب يصير شهدنا ان يقولوا سواء قرئ بالغيبة او الخطاب والشاهدون هم القائلون في المعنى فكان ينبغي ان يكون شهدنا ان نقول وهذا غير لازم لان المعنى شهد بعضهم على بعض الذرية قال شهدنا ان يقول البعض الاخر كذلك. وذكر الجرجاني عن بعضهم وجها اخر وهو ان يكون قوله تعالى واذ اخذ ربك الى قوله تعالى قالوا بلى تمام قصة الميثاق ثم ابتدا عز وجل خبرا اخر بذكر ما يقوله المشركون يوم القيامة فقال تعالى شهدنا بمعنى نشهد كقول الحطيئة. شهد الحطيئة حين يلقى ربه. اي يشهد فيكون تاويله نشهد ان تقولوا. وقرا ابو عمرو يقولوا في الموضعين بالغيبة جريا على الاسماء المتقدمة والباقون بالخطاب وهذا واضح على قولنا ان شهدنا مسند لضمير الله تعالى وقيل على قراءة الغيبة يتعلق ان يقولوا باشهدهم ويكون قالوا شهدنا معترضا بين الفعل وعلته والخطاب على الالتفات فتكون الضمائر لشيء واحد. فان قيل كيف يلزم الحجة واحدا لا يذكر الميثاق. فالجواب ان الله تعالى قد اوضح الدلائل على وحدانيته وصدق رسله فيما اخبروا فمن انكره كان معاندا ناقضا للعهد ولزمته الحجة وبنسيانهم وعدم حفظهم لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق صاحب المعجزة. قوله تعالى او يقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل قال المفسرون المعنى ان المقصود من هذا الاشهاد ان لا يقول الكفار انما اشركنا لان اباءنا اشركوا فقلدناهم فكان الذنب لابائنا فكيف تعذبنا على هذا الشرك وهو المراد من قوله تعالى افتهلكنا بما فعل المبطلون. والحاصل انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر واما الذين حملوا الاية على ان المراد مجرد نصب الدلائل قالوا ان معنى الاية انا نصبنا الدلائل

واظهرناها للعقول كراهة ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين لما نبهنا عليه منبه او كراهة ان تقولوا انما اشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا لان نصب الادلة على التوحيد قائم مقام ارسالهم ثم قال تعالى وكذلك نفصل الايات اي مثل ما فصلنا وبينا في هذه الاية بينت سائر الايات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق وقرئ فرقة يفصل بيا الغيبة وهو الله تعالى قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي اتيناه اياتنا الاية الكريمة قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما نزلت هذه الاية في بلعم بن باعورا وقال مجاهد بلعام بن باعر وقال عطية عن ابن عباس رضي الله عنهم كان من بني اسرائيل وروي عن ابي طلحة عنه انه كان من الكنعانيين من مدينة الجبارين ۝ وقال مجاهد هو من مدينتهم بلقا وذلك ان موسى عليه الصلاة والسلام قصد بلده وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعوا على موسى عليه السلام وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى عليه الصلاة والسلام وبنو اسرائيل في التيه بدعائه فقال يا رب باي ذنب وقعنا في التيه فقال بدعاء بلعم فقال كما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى عليه الصلاة والسلام ان ينزع عنه اسم الله الاعظم والايمان فسلخه الله مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره حمامة بيضاء ۝ وقيل انه كان نبيا من انبياء الله تعالى دعا عليه موسى عليه الصلاة والسلام فنزع الله منه الايمان فصار كافرا وهذا بعيد لقوله تعالى حيث يجعل رسالاته فدل على انه لا يخص عبدا بالرسالة الا اذا علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد المناقب العظيمة ومن كانت هذه حاله كيف يليق به الكفر وقال عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم وابو روق نزلت في امية بن ابي الصلت وكان قد قرأ الكتب وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل الله محمدا صلى الله عليه وسلم حسده ثم مات كافرا وكان قد قصد بعض الملوك فلما رجع مر على قتلى بدر فسال عنهم فقيل له قتلهم محمد فقال لو كان نبيا ما قتل اقرباءه فلما مات امية اتت اخته فارعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالها عن وفاة اخيها فقالت بينما هو راقد اتاه اثنان فكشفا سقف البيت فنزلا فقعد احدهما عند رجليه والاخر عند راسه فقال الذي عند رجليه للذي عند راسه اوعى قال وعى قال ازكى قال ابى فسالته عن ذلك قال خير اريد بي فصرف عني ثم غشي عليه فلما افاق قال

كل عيش وان تطاول دهرا ۝ صائر مرة الى ان يزولا ۝ ليتني كنت قبل ما قد بدا لي ۝ في قلال الجبال ارعى الوعولا ۝
ان يوم الحساب يوم عظيم ۝ شاب فيه الصغير يوما ثقيلا ۝

ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انشديني شعر اخيك فانشدته بعض قصائده فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم امن شعره وكفر قلبه وانزل الله تعالى فيه هذه الاية وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في البسوس رجل من بني اسرائيل وكان قد اعطي ثلاث دعوات مستجابات وكانت له امراة له منها ولد فقالت اجعل لي منها دعوة فقال لك منها واحدة فما تريدين قالت ادع الله تعالى ان يجعلني اجمل امراة في بني اسرائيل فدعا لها فجعلت اجمل امراة في بني اسرائيل فلما علمت انه ليس فيهم مثلها رغبت عنه تبغض الزوج فدعا عليها فصارت كلبة نباحة فقال بنوها الناس يعيروننا بها ادع الله ان يردها الى حالها فدعا الله فعادت كما كانت فذهب فيها الدعوات وقيل في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم بالفاسق كان تزهد في الجاهلية فلما جاء الاسلام خرج الى الشام وامر المنافقين باتخاذ مسجد الضرار واتى قيصر فاستنجده على النبي صلى الله عليه وسلم فمات طريدا وحيدا وقال الحسن وابن كيسان والاصم نزلت في منافقي اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم وقال عكرمة وقتادة وابو مسلم هذا عام فيمن عرض عليه الحق فاعرض عنه وقوله تعالى فانسلخ منها قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اياتنا اوتي كتابا من كتب الله تعالى فانسلخ منها اي خرج منها كما تنسلخ الحية من جلدها قوله تعالى فاتبعه الشيطان الجمهور على اتبعه رباعيا ۝ وفيه وجهان احدهما انه متعد لواحد بمعنى ادركه ولحقه وهو مبالغة في حقه حيث جعل اماما للشيطان ويحتمل ان يكون متعديا لاثنين لانه منقول بالهمزة من تبع والمفعول الثاني محذوف تقديره اتبعه الشيطان خطواته اي جعله تابعا لها ومن تعديته لاثنين قوله تعالى اتبعناهم ذرياتهم بايمان ۝ وقرا الحسن وطلحة بخلاف عنه فاتبعه بتشديد التاء هل تبعه واتبعه بمعنى او بينهما فرق قيل بكل منهما وابدى بعضهم الفرق بان تبعه مشى في اثره واتبعه اذا وازاه في المشي وقيل اتبعه بمعنى استتبعه ومعنى الاية اتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعنا القوم اذا لحقتهم قال ابو عبيدة يقال اتبعت مثل فعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم فكان من الغاوين اي اطاع الشيطان فكان من الضالين قوله تعالى ولو شئنا لرفعناه بها الضمير في رفعناه الظاهر عوده على الذي اوتي الايات والمجرور عائد على الايات والتقدير ولو شئنا وفقناه للعمل بها اي رفعنا درجته بتلك الايات قال ابن عباس رضي الله عنهما لرفعناه بعمله بها وقيل المنصوب يعود على الكفر المفهوم مما سبق والمجرور على الايات اي لرفعنا الكفر عما نرى من الايات قال مجاهد وعطا وقيل الضمير المجرور يعود على المعصية والمنصوب على الذي والمراد بالرفع الاخذ كما تقول رفع الظالم اي قلع واهلك اي لاهلكناه بسبب المعصية وهذه الاقوال بعيدة ولا يظهر الاستدراك الا على الوجه الاول قوله

تعالى

قوله تعالى ولكنه اخلد الى الارض اخلد اي ترامى بنفسه اي سكن الى الدنيا ومال اليها قال اهل العربية اصله من الاستخلاد وهو الدوام واللزوم فالمعنى لزم الميل الى الارض قال مالك بن نويرة

بابناء حي من قبائل مالك ۝ وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا ۝

ومنه يقال اخلد فلان بالمكان اذا لزم الاقامة به قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد مال الى الدنيا ۝ وقال ابن الليث رضي الدنيا ۝ وقال الزجاج سكن الى الدنيا قال الواحدي فهولاء فسروا الارض في هذه الاية بالدنيا وذلك لان الدنيا هي الارض لان ما فيها من العقار والضياع كلها ارض وسائر امتعتها من المعادن والنبات والحيوان يستخرج من الارض وانما يقوى ويكمل بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض وقوله تعالى واتبع هواه اي اعرض عن التمسك بما اتاه الله تعالى من الايات واتبع الهوى فلا جرم وقع في هاوية الردى وهذه اشد اية على العلماء لانه تعالى بعد ان خص الرجل باياته وبيناته وعلمه الاسم الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل على ان من كانت نعم الله عليه اكثر فاذا اعرض عن متابعة الهدى واتبع الهوى كان بعده عن الله اعظم واليه اشار عليه الصلاة والسلام بقوله من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا وقال عليه الصلاة والسلام ما ذئبان ضاريان ارسلا في غنم بافسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه قوله تعالى فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث الجملة الشرطية في محل نصب على الحال اي لاهثا في الحالتين قال بعضهم واما الجملة الشرطية فلا يكاد يقع تمامها موضع الحال فلا يقال جاء زيد ان يسال يعط على الحال بل اذا اريد ذلك جعلت الجملة خبرا عن ضمير ما اريد جعل الحال عنه فيقال جاء زيد وهو ان يسال يعط فتكون الاسمية هي الحال نعم قد اوقعوا الجملة الشرطية موقع الحال ولكن بعد ان اخرجوها عن حقيقة الشرط وتلك الجملة لا تخلو من ان يعطف عليها ما يناقضها او لم يعطف فالاول يستمر فيه ترك الواو نحو اتيتك ان اتيتني وان لم تاتني اذ لا يخفى ان النقيضين من الشرطين في مثل هذا الموضع لا يبقيان على معنى الشرط بل يتحولان الى معنى التسوية كالاستفهامين المتناقضين في قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم والثاني لا بد فيه من الواو نحو اتيتك وان لم تاتني لانه لو ترك الواو فقيل اتيتك ان لم تاتني لالتبس اذا عرف هذا فقوله تعالى ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث من قبيل النوع الاول لان الحمل والترك نقيضان ۝ والكلب يجمع في القلة على اكلب وفي الكثرة على كلاب ۝ وشذوا فجمعوا الكلب على اكالب وكلابا على كلابات ۝ واما كليب فاسم جمع كعبيد لا جمع قال طرفة

تعفق بالارطى لها وارادها ۝ رجال فبذت نبلهم وكليب ۝

وتقدمت هذه المادة في المائدة ويقال لهث يلهث بفتح العين في الماضي والمضارع لهثا ولهاثا بفتح العين وضمها وهو خروج لسانه في حال راحته واعيائه واما غيره من الحيوان فلا يلهث الا اذا اعيا او عطش والذي يظهر ان هذه الجملة لا محل لها من الاعراب لانها مفسرة للمثل المذكور ۝ وهذا معنى واضح كقولهم في قوله تعالى خلقه من تراب فان الجملة من قوله تعالى من تراب مفسرة لقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم ۝ واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع باللاهث وذلك من وجهين ۝ الاول انه شبهه باخس الحيوانات واخس الحيوانات الكلب اللاهث فمن اتاه الله العلم والدين فمال الى الدنيا فاخلد الى الارض كان مشبها باخس وهو الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش وفي حال الري وذلك عادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لضرورة وحاجة تدعوا الى ذلك فكذلك من اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ الناس ثم انه يميل الى طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها فحاله كحال ذلك اللاهث حيث واظب على الفعل الخسيس القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لحاجة وضرورة الوجه الثاني ان العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا فذلك انما يكون ان يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها فهو عند ذكر تلك العلوم يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي اخرج لسانه دائما من غير حاجة ولا ضرورة بل لمجرد الطبيعة الخسيسة وقيل ان الكلب اللاهث لا يزول لهثه البتة فكذلك الانسان الحريص لا يزول حرصه البتة قوله تعالى ذلك مثل القوم يجوز ان يشار بذلك الى صفة الكلب ويجوز ان يشار به الى المنسلخ من الايات او الى الكلب واداة التشبيه محذوفة من ذلك اي صفة المنسلخ او صفة الكلب مثل الذين كذبوا ويجوز ان يكون المحذوف من مثل القوم اي ذلك الوصف وهو وصف المنسلخ او وصف الكلب كمثل القوم واعلم انه تعالى عم بهذا التمثيل جميع المكذبين بايات الله قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد اهل مكة لانهم كانوا يتمنون هاديا يهديهم ويدعوهم الى طاعة الله تعالى فلما جاءهم نبي منهم لا يشكون في صدقه كذبوه فلم يهتدوا وبقوا على الضلال في كل الاحوال ان وعظته فهو ضال وان تركته فهو ضال فالكلب ان طردته وحملت عليه يلهث وان تركته على حاله لهث فهو لاهث في كل الاحوال ثم قال فاقصص القصص اي قصص القوم الذين كفروا وكذبوا باياتنا لعلهم يتفكرون اي يتعظون قوله تعالى ساء مثلا ساء بمعنى بئس وفاعلها مضمر فيها

وسلاء تمييز مفسر له وقد تقدم ان فاعل هذا الباب اذا كان ضميرا يفسر بما بعده ويستغنى عن تثنيته وجمعه
وتانيثه بتثنية المميز وجمعه وتانيثه عند البصريين وتقدم ان ساء اصلها التعدي لمفعول والمخصوص
بالذم لا يكون الا من جنس المميز والمميز مفسر للفاعل فهو هو فلزم ان يصدق الفاعل والمميز والمخصوص
على شيء واحد اذا عرف هذا فقوله تعالى القوم غير صادق على المميز واما من المخصوص فلا وان مقدر ساء
اصحاب مثل او هو مثل القوم ثم حذف المضاف في التقديرين واقيم المضاف اليه مقامه وهذه الجملة تاكيد
للتي قبلها. وقرا الحسن والاعمش وعيسى بن عمر ساء مثل القوم برفع مثل مضافا للقوم. وروي عن الجحدري
كذلك. وروي كسر الميم وسكون الثاء ورفع وجر القوم وهذه القراءة المنسوبة لهؤلاء الجماعة تحتمل وجهين
احدهما ان يكون ساء للتعجب مبنيا تقديرا على فعل بضم العين كقولهم لقضوا الرجل ومثل القوم فاعل بها والتقدير
ما اسوا مثل القوم والموصول على هذا في محل جر نعتا للقوم. والثاني انها بمعنى بيس ومثل القوم فاعل ه
والموصول على هذا في محل رفع لان المخصوص بالذم وعلى هذا من حذف مضاف ليتصادق الفاعل والمخصوص
على شيء واحد والتقدير ساء مثل القوم مثل الذين وقدر ابو حيان تمييزا في هذه القراءة وفيه نظر ولا يحتاج
الى تمييز اذا كان الفاعل ظاهرا حتى جعلوا بينهما ضرورة كقوله. تزود مثل زاد ابيك فينا فنعم الزاد زاد ابيك زادا
وفي المسئلة ثلاثة مذاهب الجواز مطلقا. المنع مطلقا. والتفصيل. فان كان مغايرا في اللفظ ومفيدا
فائدة جديدة جاز نحو نعم الرجل شجاعا زيد وعليه قوله. بخيره ولم يعدل سواه فنعم المرء من رجل تهامي.
فصل قال الليث ساء يسوء فعل لازم ومتعد يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء وساءه يسوءه مساءة
اذا قبح. فان قيل ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا
المثل ذكره الله فكيف يكون موصوفا بالسوء وايضا فهو يفيد الزجر عن الكفر والدعوة الى الايمان فكيف
يكون موصوفا بالسوء فالجواب ان الموصوف بالسوء ما افاده المثل من تكذيبهم بايات الله تعالى واعراضهم
حتى صاروا في التمثيل بذلك بمنزلة الكلب اللاهث **قوله تعالى** وانفسهم كانوا يظلمون انفسهم مفعول
ليظلمون. وفيه دليل على تقدم خبر كان عليها لان تقديم المعمول يؤذن بتقديم العامل غالبا لان ثم مواضع يمتنع
فيها ذلك نحو فاما اليتيم فلا تقهر فاليتيم مفعول تقهر ولا يجوز تقديم تقهر على جازمه وهو محتمل للبحث وهذه
الجملة الكونية تحتمل وجهين. احدهما ان يكون نسقا على الصلة وهي كذبوا باياتنا والمعنى الذين جمعوا بين
التكذيب بايات الله وظلم انفسهم. والثاني ان يكون مستانفة اي وما ظلموا الا انفسهم بالتكذيب وعلى
كلا القولين فلا محل لها وقدم المفعول ليفيد الاختصاص وهذا على طريق الزمخشري ونظاره كانه قيل وخصوا
انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك الظلم عنهم الى غيرهم **قوله تعالى** من يهد الله فهو المهتدي راعى لفظ من
فافرد وراعى معناها في قوله تعالى فاولئك هم الخاسرون فجمع وياء المهتدي ثابتة عند جميع القراء لثبوتها في
الرسم وسياتي خلاف في التي في الاسرى وقال الواحدي فهو المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها
استخفافا كما قيل في بيت الكتاب. فطرت بمنصلي في يعملات دوامي الايد يخبطن السريحا. ومنه
كنواح ريش حمامة نجدية. ومسحت باللثتين عصف الاثمد. قال ابن جني شبه المضاف اليه بالتنوين فحذف له
الياء **فصل** لما وصف الظالمين وعرف حالهم المذكورين في هذه الاية الشريفة ان الهداية من الله تعالى وان
الضلال من الله تعالى. وذكر المعتزلة ههنا وجوها من التاويل. احدها قال الجبائي والقاضي المراد من يهد الله الى
الجنة والثواب في الاخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريق الرشد فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب
في الاخرة الا من هذه صفته ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون. وثانيها قال بعضهم ان في الاية حذفا
والتقدير من يهد الله فيقبل ويهتدي بهداه فهو المهتدي ومن يضلل فلم يقبل فهو الجاهل. وثالثها ان المراد من
يهد الله اي وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل الا لمن اتصف بذلك الوصف الممدوح
ومن يضلل اي وصفه الله تعالى بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون. ورابعها من يهد الله بالالطاف وزيادة
الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن تلك الالطاف بسوء اختياره ولم توثر فيه فهو الخاسر فالجواب
من وجوه الاول ان الفعل على حصول الداعي ليس الا من الله فالفعل ليس الا من الله تعالى. الثاني ان خلاف معلوم
الله تعالى يمتنع الوقوع فمن علم الله تعالى منه الاعمال لم يقدر على الكفر وبالضد. الثالث ان كل احد يقصد حصول
الايمان والمعرفة فاذا حصل الكفر عقيبه علمنا انه ليس منه بل من غيره. فاما التاويل الاول فضعيف لان حمل
قوله من يهد الله على الهداية في الاخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء الى الحق في الدنيا يوجب ركاكة
النظم بل يجب ان يكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يحسن النظم. واما الثاني التزام الاضمار زائد
وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا ويخرج كلام الله عن ان

يكون

يكون حجة فان لكل احد ان يضمر في الاية ما شاء وحينئذ يخرج الكلام عن الافادة. واما الثالث فضعيف لان
قول القائل فلان هدى فلانا وكفره قياس في اللغة وهو في نهاية الفساد. والرابع باطل لان كل ما في مقدور
الله تعالى من الالطاف فقد فعله المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الاية على هذا التاويل بعيد **قوله**
تعالى ولقد ذرانا لجهنم الاية الكريمة في لجهنم يجوز فيها وجهان. احدهما انها لام الصيرورة والعاقبة
وانما احتاج هذا القائل الى كونها لام العاقبة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهذه علة معتبرة
محصورة فكيف يكون هذه للعلة ايضا واورد وا من ذلك ايضا قول الشاعر. لدوا للموت وابنوا للخراب
وقول الاخر. الا كل مولود فللموت يولد. ولست ارى حيا لحي يخلد. وقول الاخر.
وللموت تغذو الوالدات سخالها. كما لخراب الدهر تبنى المساكن. والثاني انها للعلة وذلك لما كان مآلهم
جعل ذلك سببا على طريق المجاز ورد ابن عطية على من جعلها لام العاقبة فقال وليس هذا بصحيح ولام العاقبة انما
يتصور اذا كان فعل الفاعل لم يقصد مصير الامر اليه واما هنا فالفعل قصد به ما يصير الامر من سكناهم لجهنم واللام
على هذا متعلقة بذرانا ويجوز ان تتعلق بمحذوف على انه حال من كثيرا لانه في الاصل صفة لها لو تاخر ولا حاجة الى ادعاء
قلب وان الاصل ذرانا جهنم لكثير لانه ضرورة او قليل ومن الجن صفة لكثيرا **فصل** ومعنى ذرانا خلقنا
لجهنم كثيرا من الجن والانس اخبر الله تعالى انه خلق كثيرا من الجن والانس للنار وهم الذين حقت الكلمة الازلية
بالشقاوة ومن خلقه الله تعالى لجهنم فلا حيلة له في الخلاص منها. قالت عائشة رضي الله عنها ادرك النبي صلى
الله عليه وسلم جنازة صبي من صبيان الانصار فقالت عائشة رضي الله عنها طوبى له عصفور من عصافير الجنة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يدريك ان الله تعالى خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابائهم وخلق
النار وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابائهم **فصل** هذه الاية الشريفة ايضا تدل على مسئلة خلق الاعمال لانه
صرح بانه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان كلام الله تعالى وايضا انه تعالى لما اخبر عنهم انهم من اهل
النار فلو لم يكونوا من اهل النار انقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال ومن علم كون الشيء محالا امتنع
ان يريده فامتنع ان الله تعالى يريد ان لا يدخلهم بل يجب ان يريد ان يدخلهم النار وذلك هو الذي دل عليه لفظ الاية
وايضا ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد اراد ان يدخله النار وان كان
قادرا على الكفر والايمان معا امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم
التسلسل وان حصل من قبل الله تعالى فهو المراد فلما كان هو الخالق الداعية الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا وايضا
لو خلقه الله للجنة واعانه على اكتساب ما يوجب دخول الجنة ثم قدرنا ان العبد سعى في تحصيل الكفر الموجب لدخول
النار فحينئذ يحصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل وايضا
ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الجنة
فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وضد جده واجتهاده وجب ان لا يكون حصوله من قبل العبد بل
يجب ان يكون حصوله من الله تعالى **فان قيل** العبد انما حصل في تحصيل ذلك الاعتقاد الفاسد لانه اشتبه
عليه الامر وظن انه الحق الصحيح فنقول على هذا التقدير انما وقع في هذا الجهل لاجل ذلك الجهل المتقدم فان كان
اقدامه على ذلك الجهل السابق لجهل اخر سابق لزم التسلسل وهو محال وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا لسابقه
جهل اخر فقد توجه الالزام قالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم لان الايات الكثيرة دلت
على انه تعالى اراد من الكل الطاعة والعبادة قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع وقال تعالى ولقد صرفناه
بينهم ليذكروا وقال تعالى هو الذي ينزل على عبده ايات بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور وقال تعالى وانزلنا معهم
الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال تعالى يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال عز وجل وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وامثال هذه الايات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القران فعلمنا انه
لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره. الثاني انه تعالى قال بعدها لهم قلوب لا يفقهون
بها ولهم اعين لا يبصرون بها ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين للنار وما كانوا قادرين على الايمان البتة وعلى
هذا فيقبح ذمهم على ترك الايمان. الثالث انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان منافع
الدنيا بالنسبة الى العذاب الدائم كالقطرة في البحر وكما ان من دفع الى انسان حلوى مسمومة فانه لا يكون منعما عليه فكذا ههنا
ولما كان القران مملوا من كثرة نعم الله على كل الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم. الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب
والترغيب يبطل هذا المذهب الذي ينصرونه. الخامس لو خلقكم للنار لوجب ان يخلقهم ابتداء في النار لانه لا فائدة في
ان يستدرجهم الى النار يخلق فيهم. السادس ان قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم اسم للموضع
المعين ولا يجوز ان يكون الموضع المعين مرادا منه فثبت انه لا بد وان يقال انما اراده الله بخلقه منهم محذوف

فكانه قال ولقد ذرأنا لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الاية متروكة الظاهر فيجب بناؤها على قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهرها يصح بدون حذف ● السابع انه اذا كان المراد انه ذرأهم لكي يكفروا
فيصيروا الى جهنم عاد الامر في تاويلهم الى هذه اللام لام العاقبة لكنهم يجعلونها للعاقبة مع انه استحقاق للنار
ونحن قد اولناها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار فكان قولنا اولى ● ثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه
الاية على ظاهرها فوجب المصير الى التاويل ● وتقريره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هي دخول النار
جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القران العظيم والشعر ● اما القران فقوله تعالى وكذلك
نصرف الايات وليقولوا درست ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا درست لكنهم قالوا ذلك احسن ورود هذا
اللفظ وقال تعالى انك اتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وقال
تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولم يتلفظوا بهذا الغرض الا انه لما كان عاقبة امرهم
ذلك حسن اللفظ واما الشعر فقوله ● وللموت تغذوا الوالدات سخالها ● كما لخراب الدهر تبني المساكن ●
وقال ● اموالنا لذوي الميراث نجمعها ● ودورنا لخراب الدهر نبنيها ● وقال ● له ملك ينادي كل يوم
لدوا للموت وابنوا للخراب ● وقال ● وام سماك فلا تجزعي ● فللموت ما تلد الوالده ●
هذا منتهى كلام المعتزلة واعلم ان المصير الى التاويل انما يحسن اذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل
اللفظ على ظاهره وقد بينا بالدليل العقلي ان الحق ما دل عليه ظاهر اللفظ فصار التاويل هاهنا عبثا واما
الايات التي تمسكوا بها فمعارضة بالبحار الزاخرة من الايات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ما قبل هذه الاية
من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وما بعدها وهو قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون ولما كان ما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا كان تاويل المعتزلة في الاية ضعيفا جدا
قوله تعالى لهم قلوب جملة في محل نصب اما صفة لكثيرا ايضا واما حالا من كثيرا وان كان نكرة لتخصصه
بالوصف او من الضمير المستكن في من الجن لانه يحمل ضميرا لوقوعه صفة ويجوز ان يكون لهم على حدته هو الوصف
او الحال وقلوب فاعل به فيكون من باب الوصف بالمفرد وهو اولى وقوله لا يفقهون بها ولذلك الجملة المنفية في محل
النعت لما قبلها وهذا الوصف يكاد يكون لازما لوروده في غير القران لانه لا فائدة بدونه لو قلت لزيد قلب وله عين
وسكت لم يظهر لذلك كبير فائدة فصل المعنى لهم قلوب لا يعلمون بها الخير والهدى ولهم اعين لا يبصرون
بها طريق الحق ولهم اذان لا يسمعون مواعظ القران فيتفكرون فيها ويعتبرون ثم ضرب لهم مثلا في الجهل والاقتصار
على الاكل والشرب ● فقال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اي ان همتهم الاكل والشرب والتمتع بالشهوات بل هم
اضل لان الانعام تميز بين المضار والمنافع فلا تقدم على المضار وهؤلاء يقدمون على النار معاندة مع العلم بالهلاك
وقيل لان الانعام مطيعة لله تعالى والكافر غير مطيع ● وقال مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف
ربها وهم لا يعرفون ربهم ويذكره ● وقيل لانها تفر الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب من ربه الذي انعم
عليه ● وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فان كان معها مرشد فقلما تضل وهم الكفار قد جاءتهم الانبياء وهم
يزدادون في الضلال اولئك هم الغافلون فصل دلت الاية على انه تعالى كلفهم مع ان قلوبهم وابصارهم
واسماعهم ما كانت صالحة وهو يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه والامر به قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لقبح من
الله تعالى تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح لا يليق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه كثرة الاعراض
عن الدلائل وعدم الالتفات اليها فاشبهوا من لا قلب له فاهم ولا عين باصرة ولا اذن سامعة ● واجيبوا بان الانسان
اذا تاكدت نفرته عن شيء صارت تلك النفرة المتاكدة الراسخة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة الشيء ومانعة
عن ابصار محاسنه ومانعة له عن سماع محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل احد من نفسه
ولهذا قالوا في المثل حبك الشيء يعمي ويصم ● واذا ثبت هذا فنقول ان اقواما من الكفار بلغوا في عداوة الرسول
صلى الله عليه وسلم وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه العلم الضروري
حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في
القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم واذا كان كذلك
كان القول بالجبر لازما لا محيص عنه وقد اورد الامام الغزالي في الاحياء سؤالا فقال ان قيل الى احد من نفسي ان شئت
الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من
نفسك ذلك الا انا نقول هل تجد في نفسك انك ان شئت ان تشاء شيئا شئته وان شئت ان لا تشاء لم تشاءه ما
اظنك ان تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى ما لا نهاية له بل شئت او لم تشأ فانك تشاء ذلك الشيء واذا
شئته شئت او لم تشأ فعلته فلا مشيئتك بك ولا حصول فعلك بعد حصول مشيئتك فان الانسان مضطر في صورة
مختار

مختار واستدلوا بهذه الاية على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم قوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الاية الكريمة وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخولهم جهنم هو الغفلة عن ذكر
الله واعلم ان قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في اربع سور اولها هذه السورة ● وثانيها اخر الاسرى قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها اول طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ● ورابعها
اخر الحشر له الاسماء الحسنى والحسنى فيها قولان اظهرهما انه تانيث الاحسن والجمع المكسر لغير العاقل يجوز
ان يوصف بما يوصف به المؤنثة نحو مارب اخرى ولو طوبق به لكان التركيب الحسن كقوله تعالى من ايام اخر ● والثاني
ان الحسنى مصدر على فعلى كالرجعى والبقيا قال ● ولا تجزون من حسنى بسوء ● قال القرطبي وسمى
الله تعالى اسماءه الحسنى لانها حسنة في الاسماع والقلوب بانها تدل على توحيده وكرمه وجوده ورحمته وافضاله وقال
ابن عطية المراد بها التسميات اجماعا من المتاركين لا يمكن غيره وفيه نظر لان التسمية مصدر والمصدر لا يدعى به على كلا
القولين في تفسير الدعاء وذلك ان معنى فادعوه نادوه بها كقوله يا الله يا رحمن يا ذا الجلال والاكرام اغفر لنا وقيل
سموه بها كقولك سميت ابني زيدا والاية الكريمة دالة على ان لله تعالى اسماء حسنة وان الانسان لا يدعو الله الا بها
والا توقيفية لا اصطلاحية لانه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز
ان يقال يا فقيه يا عاقل يا طبيب وقال تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقال ومكروا ومكر الله ولا
يقال في الدعاء يا مخادع يا مكار ● روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لله تعالى
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر قوله تعالى وذروا الذين
يلحدون في اسمائه ● قرأ حمزة هنا وفي النحل وحم السجدة يلحدون بفتح الياء والحاء من لحد ثلاثيا والباقون بضم الياء
وكسر الحاء من الحد فقيل هما بمعنى واحد وهو الميل والانحراف ومنه لحد القبر لانه يمال بحفره الى جانبه بخلاف الضريح
فانه يحفر في وسطه ومن كلامهم ما فعل الواحد قالوا لحد اللاحد والى كونهما بمعنى واحد ذهب ابن السكيت وقال غيرهما
العدول عن الحق والالحاد اكثر استعمالا من لحد قال ● ليس الامين بالشيخ الملحد ● وقال غيره لحد بمعنى ركن وانضوى
والحد بالرباعي انحرف قاله الكسائي ونقل عنه ايضا الحد اعترض ولحد مال ● قالوا ولهذا وافق حمزة في النحل اذ معناه
يميلون اليه ● وروى ابو عبيدة عن الاصمعي الحد مارى وجادل ولحد حاد ومال ● ورجحت قراءة العامة بالاجماع
على قوله بالحاد وقال الواحدي ولا يكاد يسمع من العرب لاحد يعني فامتناعهم من مجيء اسم فاعل الثلاثي يدل على
قلته وقل من كلامهم لحد اللاحد ومعنى الالحاد فيها ان اشتقوا منها اسماء لالهتهم فيقولون اللات من لفظ الله والعزى
من لفظ العزيز ومناة من لفظ المنان ويجوز ان يراد سموه بما لا يليق بجلاله مثل تسمية ابا للمسيح وكقول النصارى اب
وابن وروح القدس ثم قال سيجزون ما كانوا يعملون وهذا تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله تعالى قوله
تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق الاية الكريمة من يجوز ان تكون موصولة او نكرة موصوفة ويهدون
صفة لامة وقال بعضهم في الكلام حذف تقديره وممن خلقنا للجنة يدل على ذلك ما ثبت لمقابليهم ولقد ذرأنا
لجهنم فصل المراد بالامة العصابة قال عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد امة محمد صلى الله عليه وسلم
وهم المهاجرون والانصار والتابعون لهم باحسان وقال قتادة بلغنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قرأ هذه
الاية قال هذه لكم وقد اعطي القوم بين ايديكم مثلها ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون وقال معاوية
رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يزال من امتي امة قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم
ولا من خالفهم حتى ياتي امر الله وهم على ذلك قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم الاية
الكريمة والذين فيه وجهان اظهرهما انه مبتدأ وخبره الجملة الاستقبالية بعده والثاني انه منصوب على الاشتغال
بفعل مقدر تقديره سنستدرج الذين كذبوا والاستدراج التقريب منزلة منزلة والاخذ قليلا قليلا من
الدرج لان الصاعد به في درجة درجة وكذلك النازل وقيل هو ماخوذ من الدرج وهو الطي ومنه درج
الثوب طواه ودرج الميت مثله والمعنى يطوي اجالهم ● وقرأ النخعي وابن وثاب سيستدرجهم بالياء
فيحتمل ان يكون الفاعل الباري تعالى وهو التفات من التكلم الى الغيبة وان يكون الفاعل ضمير التكذيب
المفهوم من قوله كذبوا وقال الاعشى في الاستدراج ● فلو كنت في جب ثمانين قامة ●
ورقيت اسباب السماء بسلم ● ليستدرجنك القول حتى تهره ● وتعلم اني عنكم غير مفحم ●
فصل وقال ابن درج الصبي اذا قارب بين خطاه ودرج القوم مات بعضهم اثر بعض فصل
لما ذكر حال الامة الهادية العادلة اعاد ذكر المكذبين بايات الله فقال تعالى والذين كذبوا بايات الله وهذا
يعم كل مكذب وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد اهل مكة وهو بعيد وقال عطاء سنمكر بهم وقيل
ناتيهم من مامنهم كقوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقال الكلبي نزين لهم فنهلكهم وقال الضحاك

والاسماء هنا الالفاظ الدالة على البارى تعالى كالله والرحيم

كلما جددوا معصية جددنا لهم نعمة وقال سفيان الثوري نسبغ عليهم النعم وننسيهم الشكر من حيث لا يعلمو
ما يراد بهم ثم ياخذهم الله دفعة واحدة على غرتهم اغفل ما يكونون • ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما
حمل كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون **قوله
تعالى** واملي لهم جوز ابو البقا فيه ان يكون خبر مبتدا مضمر اي وانا املي وان يكون مستانفا وان يكون معطوفا
على سنستدرج وفيه نظر اذ كان فيه من الفصاحة لو كان كذا ونملي بنون العظمة ويجوز ان يكون هذا
قريبا من الالتفات/ الاملا الامهال والتطويل والمتين القوي ومنه المتن وهو الوسط لانه اقوى ما في الحيوان
وقد متن يمتن متانة اي قوي وقرا العامة ان كيدي بالكسر على الاستيناف المشعر بالعلية • وقرا ابن عامر في رواية
عبد الحميد ان كيدي بفتح الهمزة على العلة والملي زمان طويل من الدهر • ومنه قوله تعالى واهجرني مليا اي طويلا
والمعنى اطيل لهم مدة اعمارهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة ليقلعوا عن المعصية بالتوبة وقوله تعالى ان
كيدي متين قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد ان مكري شديد • **قوله تعالى** ما بصاحبهم يجوز في ما اوجه
من الجنون فالجنة مصدر يراد به الهيئة كالركبة والجلسة وقيل المراد بالجنة الجن كقوله تعالى من الجنة والناس
ولا بد من حذف مضاف اي مس جنة او تخبط جنة والثاني ان ما نافية اي ليس بصاحبهم جنون ولا مس جن او
في هاتين الجملتين اعني الاستفهامية او المنفية فيها وجهان اظهرهما انها في محل نصب بعد اسقاط الخافض
لانها علقت التفكر لانه من افعال القلوب • والثاني ان الكلام تم عند قوله اولم يتفكروا ثم ابتدا كلاما اخر اما استفهاما
انكاريا واما نفيا وقال الحوفي ان ما بصاحبكم معلقة لفعل محذوف دل عليه الكلام والتقدير اولم يتفكروا
فيعلموا ما بصاحبهم قال وتفكر لا تعلق لانه لم يدخل على جملة وهذا ضعيف لانهم نصوا على ان فعل القلب المعدى
بحرف جر او الى واحد اذا علق هل يبقى على حاله او يضمن ما يتعدى لاثنين الثالث ان يكون ما موصولة بمعنى
الذي تقديره اولم يتفكروا في الذي بصاحبهم وعلى هذا يكون الكلام خرج على زعمهم وعلى قولنا انها نافية يكون من
جنة مبتدا ومن مزيدة فيه وبصاحبهم خبره اي جنة بصاحبهم **فصل** دخول من في قوله تعالى من جنة يوجب
ان لا يكون به نوع من انواع الجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلة على الصفا
يدعو قريشا فخذا فخذا يا بني فلان يا بني فلان يحذرهم باس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا لمجنون بات
يصوت الى الصباح فانزل الله تعالى هذه الاية وقيل انه عليه الصلاة والسلام كان يغشاه حالة عجيبة عند نزول
الوحي فيتغير وجهه ويصفر لونه وتعرض له حالة شبيهة بالغشي والجهال كانوا يقولون انه جنون فبين الله تعالى في هذه
الاية انه ليس بمجنون انما هو نذير مبين من رب العالمين **قوله تعالى** اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
الاية الكريمة لما كان النظر في امر النبوة مفرعا على تقدير دلايل التوحيد لا جرم ذكر عقبه ما يدل على التوحيد فقال
تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض • واعلم ان دلايل ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم كثيرة
وقد تقدمت ثم قال تعالى وما خلق الله من شيء اي ان الدلالة على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل
ذرة من ذرات العالم فهي برهان قاهر على التوحيد وتقديره ان الشمس اذا وقعت على كوة البيت ظهرت ذرات فنفرض
الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية لانها مختصة بحيز
معين من جملة الاحياز الغير متناهية فرضا ووقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بتلك الحيز المعين من الممكنات
والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السوال فيه وان لم يكن جسما كان هو الله تعالى
وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكلما كان كذلك فهو محدث فحدوثه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين
مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون لتخصيص مخصص
قديم ثم ان كان ذلك المخصص جسما عاد السوال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا فتلك الذرة مساوية لسائر
الاجساد في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وساير الصفات فاختصاصها بكل تلك
الصفات التي باعتبارها خالفت ساير الاجسام لا بد وان يكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح وذلك المرجح
ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات
لا تتناهى واعتبارات غير متناهية • وكذا القول في جميع العالم الجسماني والروحاني بمفرداته ومركباته وعند هذا
ظهر صدق القايل • وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد • ولما نبه تعالى على هذه الاسرار العجيبة بقوله سبحانه وتعالى
وما خلق الله من شيء اردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال تعالى وان عسى • وان فيها وجهان
اصحهما انها المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان • والمعنى اجالهم قرب فيهلكوا قبل الفكر ويصيروا الى النار
واذا كان هذا الاحتمال قايما وجب على العاقل المسارعة الى هذا الفكر ليسعى في تخليص نفسه من هذا الخوف الشديد
وعسى وما في خبرها في محل الرفع خبرا لها ولم يفصل هنا بين ان والخبر وان كان فعلا لان الفعل الجامد الذي لا يتصرف

يشبه

يشبه الاسماء • ومثله وان ليس للانسان الا ما سعى • والخامسة ان غضب الله عليها في قراة نافع لانه دعا وقد وقع خبر
ان جملة طلبية في هاتين الايتين الاخيرتين • فان عسى للانشا وغضب الله دعا • والثاني انها مصدرية قاله ابو البقا
يعني التي تنصب المضارع • الثانية الوضع وهذا ليس بجيد لان النحاة نصوا على ان المصدرية لا توصل الا بالفعل
المتصرف مطلقا اي ماض ومضارع وامر وعسى لا يتصرف فليس يقع صلة لها وان على كلا الوجهين في محل جر نسقا
على ملكوت اي اولم ينظروا في ان الامر والشان عسى ان يكون وان يكون فاعل عسى وهي حينئذ تامة لانها متى رفعت ان
وما خبرها كانت تامة ومثلها في ذلك اوشك واخلولق • وفي اسم يكون قولان • احدهما هو ضمير الشان ويكون قد
اقترب اجلهم خبرا لها • والثاني انه اجلهم وقد اقترب جملة من فعل وفاعل وهو ضمير اجلهم ولكن قدم الخبر وهو جملة
فعلية على اسمها وقد تقدم ان ابن مالك يجيزه وابن عصفور يمنعه عند قوله ما كان يصنع فرعون **قوله تعالى**
فباي متعلق بيومنون وهي جملة استفهامية سيقت للتعجب اي اذا لم يومنوا بهذا الحديث فكيف يومنون بغيره
والها في بعده يحتمل العود على القران وان يعود على الرسول وان يكون الكلام على حذف مضاف اي بعد خبره وقصته
وان يعود على اجلهم اي انهم اذا ماتوا وانقطع اجلهم فكيف يومنوا بعد انقضا اجلهم قال الزمخشري فان قلت بم تعلق
قوله تعالى فباي حديث بعده يومنون قلت بقوله عسى ان يكون قد اقترب اجلهم كانه قيل لعل اجلهم قد اقترب فما لهم لا
يبادرون الايمان بالقران قبل الموت وماذا ينتظرون بعد وضوح الحق وباي حديث احق منه يريدون ان يومنوا
يعني المتعلق المعنوي المرتبط عما قبله لا الصناعي وهو واضح **قوله تعالى** من يضلل الله فلا هادي له
لما ذكر اعراضهم عن الايمان بين ها هنا علة اعراضهم فقال تعالى من يضلل الله فلا هادي له وهذه الاية الكريمة
على ان الهدى والضلال من الله تعالى كما سبق في الاية المتقدمة وتاويلات المعتزلة والاجوبة فيها **قوله تعالى**
ونذرهم قرا الاخوان بالياء وجزم الفعل وعاصم وابو عمرو بالياء ورفع الفعل ونافع وابن كثير وابن عامر بالنون
ورفع الفعل ايضا • وقد روي الجزم ايضا عن نافع وابي عمرو وفي الجر والرفع من وجه واحد وهو الاستيناف
اي ونذرهم او ونحن نذرهم على حسب القراتين • واما السكون فيحتمل وجهين • احدهما انه جزم نسقا على محل قوله
تعالى فلا هادي له لان الجملة المنفية جواب للشرط فهي في محل جزم فعطف على محلها وهو كقوله تعالى وان تخفوها
وتوتوها الفقرا فهو خير لكم ونكفر بجزم نكفر كقول الشاعر • اني سلكت فانني لك كاشح • وعلى انتقاصك في الحياة وازدد
وانشد الواحدي ايضا قول الاخر • فابلوني بليتكم لعلي اصالحكم واستدرج نويا • قال جعل استدرج على
على موضع الفا المحذوفة من قوله فلعلي اصالحكم • والثاني انه سكون تخفيف كقراة ابي عمرو ينصركم ويشعركم ونحوه
واما الغيبة فجريا على اسم الله تعالى والتكلم على الالتفات من الغيبة الى التكلم تعظيما ويعمهون مترددون متحيرون **قوله
تعالى** ويسالونك عن الساعة الاية الكريمة في كيفية النظم وجهان • الاول لما تكلم في التوحيد والنبوة والقدر والقضا
اتبعه في الكلام في المعاد لما تقدم من ان المطالب الكلية في القران ليست الا هذه الاربعة • الثاني لما قال في الاية المتقدمة
وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم باعثا بذلك على المبادرة الى التوبة قال بعده يسالونك عن الساعة ليحقق في القلوب
ان وقت الساعة مكتوم عن الخلق ليصير المكلف مسارعا الى التوبة واداء الواجبات **فصل**
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان قوما من اليهود قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة فنزلت
قال الزمخشري الساعة من الاسما الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيامة بالساعة لوقوعها بغتة ولان حساب الخلق يقضى
في ساعة واحدة فلهذا سميت بالساعة او لانها على طولها كساعة واحدة على الخلق **قوله تعالى** ايان مرساها
فيه وجهان احدهما ان ايان خبر مقدم ومرساها مبتدا مؤخر • والثاني ان ايان منصوب على الظرف بفعل مضمر ذلك
الفعل رافع لمرساها بالفاعلية وهو مذهب ابي العباس وهذه الجملة في محل نصب لانها بدل من الساعة بدل اشتمال
وحينيذ كان ينبغي ان تكون في محل جر لانها بدل مجرور وقد صرح بذلك ابو البقا فقال والجملة في موضع بدل من الساعة
تقديره يسالونك عن زمان حلول الساعة الا انه مع من كونها مجرورة المحل ان البدل في نية تكرار العامل والعامل هو
يسالونك والسوال يعلق بالاستفهام وهو متعد بعن فيكون الجملة الاستفهامية في محل نصب بعد اسقاط الخافض
كانه قيل يسالونك ايان مرسا الساعة فهو في الحقيقة بدل من موضع عن الساعة لان موضع المجرور نصب ونظيره في البدل على
احسن الوجوه فيه عرفت زيدا ابو من هو وايان ظرف زمان مبني لتضمنه معنى الاستفهام ولا يتصرف ويليه المبتدا
والفعل المضارع دون الماضي بخلاف متى فانها يليها النوعان واكثر ما يكون استفهاما كقول الشاعر • اما ترى لفعلها ابانا
وقد تاتي شرطية جازمة لفعلين قال الشاعر • ايان نومنك تامن غيرنا واذا لم تدرك الامن منا لم تزل حذرا • وقال الاخر
اذا النعجة الادما كانت بقفرة • فايان ما تعدل بها الريح تنزل • والفصيح فتح همزتها وهي قراة العامة وقرا السلمي
بكسرها وهي لغة سليم • واختلف النحويون في ايان هل هي بسيطة او مركبة فذهب بعضهم الى ان اصلها اي اوان فحذفت
الهمزة على غير قياس ولم يعوض منها شيء وقلبت الواو ياء على غير قياس فاجتمع ثلاث ياءات فاستثقل ذلك فحذفت احديهن

وبنيت الكلمة على الفتح فصارت ايان واختلفوا فيها ايضا هل هي مشتقة ام لا فذهب ابو الفتح الى انها مشتقة من اويت اليه لان البعض اوى الى الكل والمعنى اي وقت واي فعل وزنه فعلان او فعلان بحسب اللغتين ومنع ان يكون فعلا مشتقة من اين لان اين ظرف مكان وايان ظرف زمان ومرساها يجوز ان يكون اسم مصدر وان يكون اسم زمان قال الزمخشري مرساها ارساؤها او وقت ارسائها اي اثباتها واقرارها قال ابو حيان وتقدير وقت ارسائها ليس بجيد لان ايان استفهام عن الزمان فلا يصح ان يكون خبرا عن الوقت الا بمجاز لانه يكون التقدير في اي وقت وقت ارسائها وهو حسن ويقال رسا يرسو اي ثبت ولا يقال الا في الشي الثقيل نحو رست السفينة ترسو وارسيتها قال تعالى والجبال ارساها ولما كان اثقل الاشيا على الخلق هو الساعة لقوله تعالى ثقلت في السموات والارض لا تاتيكم الا بغتة لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالارسا **قوله تعالى** قل انما علمها عند ربي الاية الكريمة علمها مصدر مضاف للمفعول والظرف خبره اي ان الله تعالى استاثر بعلمها لا يعلمها غيره وقوله تعالى لا يجليها اي لا يكشفها ولا يظهرها والتجلي هو الظهور وقال مجاهد لا ياتي بها لوقتها الا هو ونظيره قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وقوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها ولما سال جبريل عليه الصلاة والسلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال متى الساعة فقال ما المسؤل عنها باعلم من السائل قال المحققون والسبب في اخفا الساعة على العباد ليكونوا على حذر فيكون ذلك ادعى الى الطاعة وازجر عن المعصية فانه متى علمها المكلف تقاصر عن التوبة واخرها وكذلك اخفى ليلة القدر ليجتهد المكلف في كل ليالي الشهر في العبادة وكذلك ساعة الاجابة في يوم الجمعة ليكون المكلف مجدا في الدعا في كل اليوم **قوله تعالى** في السموات يجوز فيها وجهان احدهما ان يكون في بمعنى على اي على اهل السموات والارض وهي ثقيلة على نفس السموات والارض لانشقاق هذه وزلزال ذي وهو قول الحسن والثاني انها على بابها من الظرفية والمعنى حصلت ثقلها وهو شدتها والمبالغة في اخفائها في هذين الظرفين قال الاصم ان هذا اليوم ثقيل جدا على اهل السموات والارض لانه فنا وذلك ثقيل على القلوب وقيل ثقلت لانهم يصيرون بعده الى البعث والحساب والسوال والخوف وقال السدي ثقل علمها كل ملك من الملائكة المقربين والانبيا والمرسلين متى يكون وقوعها وحدوثها **قوله تعالى** لا تاتيكم الا بغتة اي فجاة على غفلة وهذا تاكيد لما تقدم من اخفائها روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لتقومن الساعة وقد نشر الرجلان ثوبهما بينهما فلا يتبايعانه ولا يطويانه ولتقومن الساعة وقد انصرف الرجل بلبن لقحته فلا يطعمه ولتقومن الساعة وهو يليط حوضه فلا يسقي فيه ولتقومن الساعة والرجل يرفع اكلته الى فيه فلا يطعمها **قوله تعالى** يسالونك كانك حفي عنها هذه الجملة التشبيهية في محل نصب على الحال من مفعول يسالونك وفي عنها وجهان احدهما انها متعلقة بيسالونك وكانك حفي معترض وصلتها محذوفة تقديره حفي بها وقال ابو البقاء في الكلام تقديم وتاخير والاحالة الى الاذهان كانها متعلقة بالفعل فان قوله كانك حفي حال كما تقدم والثاني ان عن بمعنى الباء كما يكون الباء بمعنى عن كقوله فاسال به خبيرا ويوم تشقق السما بالغمام لان حفي لا يتعدى بعن بل بالباء كقوله كان بي حفيا ويضمن معنى شي يتعدى بعن كانك كاشف بحفاوتك عنها والحفي المستقصي عن الشي المهتم به المعتني بامره قال سوال الحفي عن اخيه كانه تذكرة وسناك اوسواس وقال الاخر فلا [illegible] سايلة عنا حفي سوالها وقال الاعشى فان تسالي عني فيارب سائل حفي عن الاعشى به حيث اصعدا والاحفا الاستقصا ومنه احفا الشوارب والحافي لانه حفيت قدمه في استقصا السير قال الزمخشري وهذا التركيب يعتد المبالغة وعلى هذا حفي بمعنى اخفا وهو الالحاح والالحاف في السوال قال ابو عبيدة وهو من قولهم تحفى في المسالة اي الاستقصا والمعنى فانك اكثرت السوال عنها وبالغت في طلب علمها وقيل الحفاوة البر واللطف قال ابن الاعرابي حفي بي حفاوة وتحفى تحفيا والتحفي الكلام واللقا الحسن قال الله تعالى كان بي حفيا اي بارا لطيفا يجيب دعاي ومعنى الاية على هذا كانك بار بهم لطيف العشرة معهم قاله الحسن وقتادة والسدي ويويد ما روي في تفسيره ان قريشا قالوا ان بيننا وبينك قرابة فاسر الينا متى الساعة [illegible] مادامو على كفرهم وقرا عبد الله حفي بها وهي تدل على ان عن بمعنى الباء وحفي فعيل بمعنى مفعول وقيل فاعل اي كانك مبالغ في السوال عنها ومستطلع علم مجيئها **قوله تعالى** قل انما علمها عند الله اعلم ان قوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها سوال عن وقت قيام الساعة وقوله تعالى ثانيا يسالونك كانك حفي عنها سوال عن كنه ثقل الساعة وشدتها فلم يلزم التكرار واجاب عن الاول بقوله تعالى انما علمها عند ربي واجاب عن الثاني بقوله تعالى قل انما علمها عند الله والفرق بين الصورتين ان السوال الاول كان واقعا عن وقت قيام الساعة فاجيب والثاني كان واقعا عن ثقل الساعة ومهابتها وعظم شانها [illegible] المهابة [illegible] ولكن اكثر الناس لا يعلمون [illegible] الساعة لا يعلمها الا الله [illegible] الاية الكريمة وبه تعلق هذه الاية بما قبلها انهم سالوه عن علم الساعة فقال انا لا ادري **قوله تعالى** قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا [illegible] الغيب لا املك

لنفسي

لنفسي نفعا ولا ضرا ان انا الا نذير ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله قال ابن عباس رضي الله عنهما ان اهل مكة قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بالسعر الرخيص قبل ان يغلو فتشتريه وتربح فيه عند الغلاء وبالارض التي ان تجدب فترتحل عنها الى ما قد اخصب فانزل هذه الاية الكريمة وقيل لما رجع عليه الصلاة والسلام من غزوة بني المصطلق جاء ريح في الطريق ففرت الدواب فاخبر عليه الصلاة والسلام رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ المنافقين وقال انظروا اين ناقتي فقال عبد الله بن ابي الا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف اين ناقتي فقال عليه الصلاة والسلام ان ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فانزل الله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا **قوله تعالى** لنفسي فيه وجهان احدهما انها متعلقة باملك والثاني انها متعلقة بمحذوف على انها حال من نفعا لانه في الاصل صفة له لو تاخر ويجوز ان يكون لنفسي معمولا بنفعا واللام زائدة في المفعول به تقوية للعامل لانه فرع اذ التقدير لا املك ان انفع نفسي ولا اضرها وهو وجه حسن **قوله تعالى** الا ما شاء الله في هذا الاستثناء وجهان اظهرهما انه متصل اي الا ما شاء الله تمكيني فاني املكه والثاني انه منفصل قال ابن عطية وسبقه اليه مكي ولا حاجة تدعوا الى ذلك

فصل دلت هذه الاية على مسالة خلق الاعمال لان الايمان نفع والكفر ضر فوجب ان لا يحصلان الا بمشية الله تعالى لان القدرة على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان فخالق تلك القدرة يكون مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان امتنع صدور الكفر عنها بدلا عن الايمان الا عند حدوث داعية جازمة فخالق تلك الداعية الجازمة يكون مريدا للكفر فعلى جميع التقادير لا يملك العبد لنفسه نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله اجاب القاضي بوجوه احدها ان ظاهر الاية وان كان عاما بحسب اللفظ الا انا ذكرنا الا ان سبب النزول قول الكفار يا محمد الا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل ان يغلو فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله فيكون المراد بالنفع ملك الاموال وغيرها والمراد بالضر دفع القحط وغيره وثانيها ان المراد بالنفع والضر ما يتصل بعلم الغيب لقوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وثالثها ان التقدير لا املك لنفسي من النفع والضر الا قدر ما شاء الله ان يقدرني عليه ويمكنني فيه وهذه الوجوه كلها عدول عن الظاهر لا يصار اليها مع قيام البرهان القاطع العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه ظاهر الاية الكريمة

فصل احتج الرسول عليه الصلاة والسلام على عدم علمه بالغيب بقوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد بهذا الخير وبقوله وما مسني السوء قال ابن جريج قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا اي الهدى والضلالة ولو كنت اعلم متى اموت لاستكثرت من الخير اي من العمل الصالح وما مسني السوء واجتنبت من الشر والفسق وقيل لو كنت اعلم الغيب متى تقوم الساعة لاخبرتكم حتى تؤمنوا وما مسني السوء بتكذيبكم وقيل وما مسني السوء ابدا يريد وما مسني الجنون لانهم كانوا ينسبونه الى الجنون وقال ابن زيد المراد بالسوء الضر والفقر والجوع **قوله تعالى** وما مسني السوء عطف على جواب لو وجاء هنا على احسن الاستعمال من حيث اثبت اللام في جواب لو المثبت وان كان يجوز غيره كما تقدم وحذف اللام من المنفي لانه يمتنع ذلك فيه وقال ابو حيان ولم يصحبها النافية اي اللام وان كان الفصيح ان لا تصحبها كقوله تعالى ولو سمعوا ما استجابوا لكم وفيه نظر لانهم نصوا على ان جوابها المنفي لا يجوز اللام عليه **قوله تعالى** ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون نذير لمن لا يصدق ما جئت به وبشير بالجنة لقوم يصدقون وذكر احدى الطائفتين لان ذكر احدهما يفيد ذكر الاخرى كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر وقد يقال انه كان نذيرا وبشيرا للكل الا ان المنتفع بالنذارة والبشارة هم المؤمنون كما تقدم في قوله تعالى هدى للمتقين واللام في قوله لقوم من باب التنازع فعند البصريين يتعلق ببشير لانه الثاني وعند الكوفيين بالاول لسبقه ويجوز ان يكون المتعلق بالنذارة محذوفا اي نذير للكافرين ودل عليه ذكر مقابله كما تقدم **قوله تعالى** هو الذي خلقكم من نفس واحدة الاية الكريمة اعلم انه تعالى رجع ههنا الى تقرير التوحيد وابطال [illegible] قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد بالنفس ادم عليه الصلاة والسلام وخلق منها زوجها اي حوى خلقها الله تعالى من ضلع ادم عليه الصلاة والسلام من غير اذى ليسكن اليها ويانس بها وياوي اليها قالوا والحكمة في كونها مخلوقة من نفس ادم لان الجنس اميل الى جنسه قال ابن الخطيب وهذا مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على خلق ادم ابتدا فما الذي حملنا على ان نقول خلق حوى من جزء من اجزاء ادم عليه الصلاة والسلام ولم لا نقول خلق حوى ابتدا وايضا فالقادر على خلق انسان من عظم واحد لم لا يقدر على خلقه ابتدا وايضا فقولهم ان عدد الجانب الايسر من الذكر انقص من عدد اضلاع الجانب الايمن بواحد شي على خلاف الحس والتشريح واذا عرف ذلك فنقول المراد من كلمة من في قوله تعالى وجعل منها زوجها ان الاشارة الى الشي تارة تكون بحسب شخصه وتارة بحسب نوعه وقال عليه الصلاة والسلام وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به والمراد نوعه لا ذلك الفرد المعين وقال عليه الصلاة والسلام في يوم عاشورا هذا اليوم الذي اظهر الله فيه موسى على فرعون والمراد نوعه وقال تعالى ولا تقربا هذه الشجرة والمراد نوعها لا شخصها فكذا ههنا فجعل منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج ادم عليهما الصلاة والسلام اي جعل زوج ادم انسانا مثله فلما تغشاها اي واقعها وجامعها حملت حملا خفيفا وهو اول ما تحمل المراة من النطفة يكون خفيفا عليها فمرت به اي استمرت به وقامت وقعدت لم يثقلها **قوله تعالى** حملا ان المشهور ان الحمل بالفتح ما كان في بطن او على راس شجرة وبالكسر ما كان على ظهر او على الراس وحكى ابو عبيد في حمل المراة حمل وحمل وحكى يعقوب في حمل النخلة الكسر والحمل في الاية يجوز ان يراد به المصدر

فينصب انتصابه وان يراد به نفس الجنين وهو الظاهر فينتصب انتصاب المفعول به كقولك حملت زيدا قوله تعالى
فمرت الجمهور على تشديدها اي استمرت به قامت وقعدت وقيل هو على القلب اي فمرت بها اي استمر وداوم وقرا ابن عباس رضي الله
عنهما وابو العالية ويحيى بن يعمر وايوب رحمهم الله فمرت بتخفيف الراء وفيها تخريجان احدهما ان اصلها التشديد
ولكنهم كرهوا التضعيف في حرف مكرر فتركوه وهذا كقراءة وقرن بفتح القاف اذا جعلناه من القرار والثاني انه
من المرية وهو الشك اي فشكت بسببه اهو حمل او مرض وقرا عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما
والجحدري رحمه الله فمارت بالف وتخفيف الراء وفيها ايضا وجهان احدهما انها من مار يمور اي جاء وذهب ومارت
الريح اي جاءت وذهبت وتصرفت في كل وجه ووزنه حينئذ فعلت والاصل مورت ثم قلبت الواو الفا فهو كطافت
تطوف والثاني انه من المرية قاله الزمخشري وعلى هذا فوزنه فاعلت والاصل ماريت كضاربت فتحرك حرف العلة وانفتح
ما قبله فقلب الفا ثم حذفت لالتقاء الساكنين فهو كعادت ورامت وقرا سعد بن ابي وقاص وابن عباس ايضا
والضحاك فاستمرت به وهي واضحة وقرا ابي واستمارت وفيها الوجهان المتقدمان في فمارت اي انه يجوز ان
يكون من المرية والاصل استمريت وان يكون من المور والاصل استمورت قوله تعالى فلما اثقلت اي صارت ذا
ثقل ودنت ولادتها كقولهم البن الرجل واتمر اي صار ذا تمر ولبن وقيل دخلت في الثقل كقولهم اصبح وامسى اي دخل
في الصباح والمساء وقرئ اثقلت مبنيا للمفعول قوله تعالى دعوا الله متعلق الدعا محذوف لدلالة الجملة القسمية
عليه اي دعواه في ان يوتيهما ولدا صالحا وقوله تعالى لئن اتيتنا هذا القسم وجوابه فيه وجهان اظهرهما انه مفسر
لجملة الدعا كانه قيل فما كان دعاؤهما فقيل كان دعاؤهما كيت وكيت وكذلك قلنا ان هذه الجملة دالة على متعلق والثاني
انه معمول القول مضمر تقديره فقالا لئن اتيتنا ولنكونن جواب القسم وجواب الشرط على ما تقرر وصالحا فيه قولان
اظهرهما انه مفعول ثان اي ولدا صالحا والثاني وبه قال مكي انه نعت بحذوف اي اتيانا صالحا وهذا لا حاجة اليه لانه
لا من تقدير الموتي لهما فصل قال المفسرون رحمهم الله تعالى المعنى لئن اتيتنا صالحا بشرا سويا مثلنا لنكونن
من الشاكرين وكانت القصة لما حملت حوى عليها السلام اتاها ابليس عليه اللعنة في صورة فقال لها ما الذي في بطنك
قالت ما ادري قال اني اخاف ان يكون بهيمة كلبا او خنزيرا وما يدريك من اين يخرج امن دبرك فيقتلك او من فيك او
ينشق بطنك فخافت حوى من ذلك فذكرته لادم فلم يزالا في هم من ذلك ثم عاد اليها فقال اني من الله بمنزلة فان دعوت
الله تعالى يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل عليك خروجه تسميه عبد الحرث وكان اسم ابليس في الملائكة الحارث
فذكرت ذلك لادم عليه الصلاة والسلام فقال لعله صاحبنا الذي قد علمت فعاودها ابليس فلم يزل بهما
حتى غرهما فلما ولدته سمياه عبد الحرث وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال كانت حوى تلد لادم عبد الله وعبيد
الله وعبد الرحمن فيصيبهم الموت فاتاهما ابليس فقال ان سركما ان يعيش لكما ولد فسمياه عبد الحرث فعاش وجاء في الحديث
خدعهما مرتين مرة في الجنة ومرة في الارض وعلم ان هذا التاويل فاسد لوجوه احدها قوله تعالى فتعالى الله عما
يشركون فدل ان الذين اتوا بهذا الشرك جماعة وثانيها قال بعده ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على
المقصود من الاية الرد على من جعل الاصنام شركاء ولم يجر لابليس اللعين في الاية ذكر وثالثها لو كان المراد ابليس لقال
ايشركون من لا يخلق لان العاقل انما يذكر بصيغة من ورابعها ان ادم عليه الصلاة والسلام كان من اشد الناس
معرفة بابليس لكان عالما بجميع الاسماء كما قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فلا بد ان يكون قد علم ان اسم ابليس
هو الحارث فمع العداوة الشديدة التي بينهما ومع ان اسم ابليس الحارث كيف يسمي ولده بعبد الحارث وكيف ضاقت
عليه حتى لم يجد سوى هذا الاسم وخامسها ان احدنا لو حصل له ولد ودعاه الى ان يسمي بهذا الاسم لزجره وانكر
عليه اشد الانكار فسيدنا ادم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكبير الذي حصل من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
وتجاربه الكثيرة التي حصلت بسبب الزلة لاجل وسوسة ابليس اللعين كيف لم ينتبه لهذا القدر المنكر
وسادسها ان بتقدير ان ادم عليه السلام سماه بعبد الحرث فلا يخلو اما ان يكون جعل هذا اللفظ اسم علم او جعله
صفة بمعنى انه اخبر بهذا اللفظ انه عبد الحارث فان كان الاول لم يكن هذا شركا لان اسماء الاعلام والالقاب لا تفيد
في المسميات فايدة فلا يلزم من هذه التسمية حصول الاشراك وان كان الثاني كان هذا قولا بان ادم عليه الصلاة
والسلام اعتقد ان لله شريكا في الخلق والايجاد وذلك يوجب تكفير ادم عليه الصلاة والسلام وذلك لا يقوله
عاقل فثبت فساد هذا القول واذا عرف ذلك فنقول في تاويل هذه الاية وجوه الاول قال القفال رحمه الله تعالى
انه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل ضرب المثل وبيانه ان هذه الحالة صورة حال هولاء المشركين في جهلهم وقولهم
بالشرك كانه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها انسانا يساويه في
الانسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن اتاهما ولدا صالحا سويا جعل الزوج
والزوجة شركاء فيما اتاهما لانهم تارة ينسبون ذلك الولد الى الطبائع كما يقوله الطبيعيون وتارة ينسبونه الى الكواكب

كقول

280

كقول المنجمين وتارة الى الاصنام والاوثان كعبدة الاصنام ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تنزه الله تعالى
عن ذلك الشرك وهذا قول عكرمة الثاني ان يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم الى قصي
والمراد هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها زوجة عربية قرشية ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من
الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما اتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة عبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار
وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك الثالث سلمنا ان هذه الاية الكريمة وردت في شرح
قصة ادم عليه السلام وعلى هذا ففي دفع هذا الاشكال وجوه احدها ان المشركين كانوا يقولون ان ادم عليه
الصلاة والسلام كان يعبد الاصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة ادم وحوى عليهما السلام
والاصنام وحكى عنهما انهما قالا لئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ذكر تعالى انه لو اتاهما ولدا صالحا سويا
لنشتغلا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على
سبيل الانكار والتبعيد تقديره فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تعالى
عن شرك هولاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه الى ادم عليه الصلاة والسلام ونظيره ان ينعم رجل على
رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد قتلك وايصال الشر اليك فيقول المنعم
فعلت في حق فلان كذا واحسنت اليه بكذا وكذا ثم يقابلني بالشر انه بري عن ذلك فقوله يقابلني بالشر المراد منه النفي
والتبعيد فكذا ههنا ثانيها سلمنا ان القصة في ادم وحوى الا ان قوله تعالى فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء اي جعلا
اولادهما شركاء على حذف مضاف واقامة المضاف اليه وكذا فيما اتاهما اي اولادهما كقوله تعالى واسال القرية اي
اهل القرية فان قيل فعلى هذا التاويل ما الفائدة في تثنية قوله جعلا له قلنا لان ولده قسمان ذكر وانثى فقوله
جعلا المراد منه الذكر والانثى فمرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهم بلفظ الجمع
وهو قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون وثالثها سلمنا ان الضمير في قوله تعالى جعلا له شركاء عائد الى ادم وحوى
عليهما السلام الا انه قيل انه تعالى لما اتاهما ذلك الولد الصالح عزما ان يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته
على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يامرونه بخدمة الله
تعالى وطاعته وهذا العمل وان كان منا طاعة وقربة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا قال الله تعالى عما
يشركون وقال عليه الصلاة والسلام حاكيا عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري
تركته وشريكه التاويل الرابع سلمنا ان القصة في ادم وحوى عليهما الصلاة والسلام الا انا نقول انما سموه بعبد
الحارث لانهم اعتقدوا انه انما سلم من الافة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحارث وقد يسمى المنعم عليه
عبد المنعم كما يقال في المثل انا عبد من تعلمت منه حرفا فادم وحوى انما سمياه بعبد الحارث لاعتقادهم ان سلامته
من الافات ببركة دعائه ولا يخرجه عن كونه عبدا لله من جهة انه مملوكه ومخلوقه وقد ذكرنا ان حسنات الابرار سيئات المقربين
فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم عوتب ادم عليه الصلاة والسلام في هذا العمل بسبب الاشتراك في مجرد
لفظ العبد قوله تعالى جعلا له قيل ثم مضاف اي جعل له اولادهما شركاء كما تقدم في التاويل السابق والا فحاشا
ادم وحوى عليهما الصلاة والسلام فلا حاجة الى التقدير كما مر تقريره وقرا نافع وابو بكر عن عاصم شركا
بكسر الشين وسكون الراء وتنوين الكاف والباقون بضم الشين وفتح الراء ومد الكاف مهموزة من غير تنوين
جمع شريك فالشرك مصدر ولا بد من حذف مضاف اي ذوي شرك بمعنى اشراك فهو في الحقيقة اسم مصدر
ويكون المعنى احدثا لله اشراكا في الولد وقيل المراد بالشرك النصيب وهو ما جعلاه من رزقهما له ياكله معهما
وكانا ياكلان ويشربان وحدهما فالضمير يعود على الولد الصالح وقيل الضمير في له لابليس ولم يجر له ذكر وهذان الوجهان
لا معنى لهما وقال مكي وابو البقا وغيرهما ان التقدير ان يكون جعلا لغيره شركا قال شهاب الدين هذا الذي قدره
هولاء قد قال فيه ابو الحسن كان ينبغي لمن قرا شركا ان يقول المعنى جعلا لغيره شركا لانهما لا ينكران ان الاصل لله
فالشرك انما يجعله لغيره قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون قيل هذه جملة استينافية والضمير في يشركون
يعود على الكفار واراد اشراك اهل مكة والكلام قد تم قبله وقيل يعود على ادم وحوى عليهما السلام وابليس اللعين
والمراد بالاشراك تسميتهما الولد الثالث بعبد الحارث وكان اشار بذلك ابليس عليه اللعنة فالاشراك في التسمية
فقط وقيل راجع الى جميع المشركين من ذرية ادم عليه الصلاة والسلام وهو قول الحسن وعكرمة اي جعل
اولادهما له شركاء فحذف الاولاد واقامهما مقامهم كما اضاف فعل الاباء الى الابناء في تعييرهم بفعل الاباء فقال تعالى
ثم اتخذتم العجل واذ قتلتم نفسا خاطب به اليهود الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذلك من
ابائهم وقيل لم يكن ادم علم ويويد الوجه الاول قراءة السلمي عما تشركون بتاء الخطاب وكذلك اتشركون
بالخطاب ايضا وهو التفات قوله تعالى ايشركون ما لا يخلق شيئا وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان ابليس

المراد بقوله تعالى فتعالى عما يشركون ما ذكر من قصد الشرك لولا ان المراد ذلك لكانت هذه الاية اجنبية عنها بالكلية وكان ذلك النظم في غاية الفساد بل المراد ما ذكرناه في الاجوبة من ان المقصود من الاية السابقة الرد على عبدة الاوثان لانه اراد ههنا ان اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقال تعالى ايشركون ما لا يخلق شيا وهم يخلقون اي اتعبدون ما لا يقدر على ان يخلق شيا وهم مخلوقون يعني الاصنام

قوله تعالى وهم يخلقون يجوز ان يعود الضمير على ما من حيث المعنى وعبر عنها وهو مفرد بضمير الجمع لان لفظة ما تقع على الواحد والجمع فهي من صيغ الوحدان بحسب لفظها ومحتمله للجمع فالله تعالى اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق لظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون للمعنى والمراد بهذا الاصنام وعبر عنهم بهم وجمعهم بالواو والنون لاعتقاد الكفار فيها ما يعتقدونه في العقلا او لانهم مختلطون بمن عبد العقلا كالمسيح وعزير او يعود على الكفار اي والكفار مخلوقون اي فلو تفكروا في ذلك لامنوا

فصل دلت هذه الاية الكريمة على ان العبد لا يخلق افعاله لانه تعالى طعن في الهية الاصنام لكونها لا تخلق شيا وهذا الطعن لا يتم الا اذا قلنا بانها لو كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان من كان خالقا كان الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه كان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول **قوله تعالى** ولا يستطيعون لهم نصرا اي ان الاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تضر من عصاها وهو المراد بقوله تعالى ولا انفسهم ينصرون **قوله تعالى** وان تدعوهم الظاهر ان الخطاب للكفار وضمير النصب للاصنام اي وان تدعوا الهتكم الى طلب هدى ورشاد كما تطلبونه من الله تعالى لا يتابعوكم على مرادكم ويجوز ان يكون الضمير للرسول والمؤمنين والمنصوب للكفار اي وان تدعوا انتم هولاء الكفار الى الايمان ولا يجوز ان يكون تدعوا مسندا الى ضمير الرسول فقط والمنصوب للكفار ايضا لانه كان ينبغي ان يحذف الواو لاجل الجازم ولا يجوز ان يقال قدر حذف الحركة وثبت حرف العلة كقوله

هجوت زبان ثم جئت معتذرا ۞ من هجو زبان لم تهجو ولم تدع

ويكون مثل قوله تعالى انه من يتق ويصبر فلا تنسى لا تخف دركا ولا تخشى لانه ضرورة واما الايات فقوله وسيأتي وقد مضى منه جملا **قوله تعالى** لا يتبعوكم قرا نافع بالتخفيف وكذا في الشعراء يتبعهم والباقون بالتشديد فقيل انهما لغتان ولهذا جاء في قصة ادم عليه الصلاة والسلام فمن تبع وفي موضع اخر فمن اتبع وقيل تبع لتقفي اثره واتبعه بالتشديد اقتدى به والاول اظهر ثم اكد هذا الكلام فقال تعالى سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون والمعنى سواء عليكم ادعوتموهم الى الدين ام انتم صامتون عن دعائهم لا يومنون كقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون وعطف قوله تعالى ام انتم صامتون وهي جملة اسمية على اخرى فعلية لانها في معنى الفعلية والتقدير ام صمتم وقال ابو البقا جملة اسمية في موضع الفعلية والتقدير ادعوتموهم ام صمتم قال ابن عطية عطف الاسم على الفعل اذ التقدير ام صمتم ومثله قول الشاعر

سواء عليك القفر ام بت ليلة ۞ باهل القباب من نمير بن عامر

قال ابو حيان وليس من عطف الفعل على الاسم انما هو من عطف الاسمية على الفعلية واما البيت فليس فيه عطف فعل على اسم بل من عطف الفعلية على اسم مقدر بالفعلية اذ الاصل سواء عليك اقفرت ام بت وانما اتى في الاية بالجملة الثانية اسمية لان الفعل يشعر بالحدوث ولانها راس فاصلة والصمت السكوت يقال منه صمت يصمت بالفتح في الماضي والضم في المضارع ويقال صمت بالكسر يصمت بالفتح والمصدر الصمت والصمات واصمت بكسر الهمزة والميم اسم فلاة بعينها وهو منقول من فعل الامر من هذه المادة وقد رد بعضهم هذا بانه لو كان منقولا من الامر لكان ينبغي ان يكون منه مضمومة لانه من يصمت او مفتوحة ان كان من تصمت ولانه كان ينبغي ان يونث بالتا وقد قالوا اصمتة والجواب ان فعل الامر يجب قطع همزته اذا سمي به نحو اشرب لانه ليس لنا من الاسما ما بهمزته الا اسما عشرة ونوع الاطلاق من كل مصدر زاد على الخمسة وهو قليل فالالحاق بالكسر اولى واما كسر الميم فلان التغيير يونس بالتغيير وكذلك الجواب عن تانيثه بالتا **قوله تعالى** ان الذين العامة على تشديد ان فالموصول اسمها وعباد خبرها وقرا سعيد بن جبير بتخفيفها ونصب عبادا وامثالكم وخرجها ابن جني وغيره انها ان النافية وهي عاملة عمل الحجازية وهو مذهب الكسائي واكثر الكوفيين غير الفراء وقال به من البصريين ابن السراج والفارسي وابن جني واختلف النقل عن سيبويه والمبرد والصحيح ان اعمالها لغة ثابتة نظما ونثرا وانشدوا ان هو مستوليا على احد الا على اضعف المجانين ولكن قد استشكلوا هذه القراءة من حيث انها تنفي كونهم عبادا امثالهم والقراءة الشهيرة تثبت ذلك ولا يجوز التناقض في كتاب الله تعالى وقد اجابوا عن ذلك بان هذه القراءة تفهم تحقير امر المعبود من دون الله وعبادة عابده وذلك ان العابد من انه حالا واقدر على الضر والنفع

من

من الهتهم فانها جماد لا تفعل شيا من ذلك فكيف يعبد الكامل من هو دونه فهي موافقة القراءة المتواترة بطريق الاولى وقد رد ابو جعفر هذه القراءة بثلاثة اوجه احدها مخالفتها لسواد المصحف الثاني ان سيبويه يختار الرفع في خبر ان المخففة فتقول ان زيد منطلق لان عملها ضعيف وان بمعناها في اضعف منها الثالث ان الكسائي لا يرى انها تكون ما الا ان يكون بعدها ايجاب وما رد به النحاس ليس بشيء لانها مخالفة يسيرة قال ابو حيان يجوز ان يكون كتب المنصوب على لغة ربيعة في الوقف على المنون المنصوب بغير الف فلا يكون مخالفة للسواد فاما سيبويه فاختلف في الفهم عنه في ذلك واما الكسائي فهذا القيد غير معروف له وخرج ابو حيان القراءة على انها ان المخففة تعمل في القراءة المتواترة كقراءة وان كلا ثم انها قد ثبت لها نصب الجزءين وانشد

ان حراسنا اسدا

قال وهي لغة ثابتة ثم قال فان تاولوا ما ورد من ذلك نحو يا ليت ايام الصبا رواجعا اي ترى رواجعا فكذلك هذه يكون تاويلها ان الذين يدعون من دون الله خلقناهم عبادا امثالكم قال فهذا الذين يكون هذا التخريج مبنيا على مذهبين احدهما اعمال المخففة وقد نص جماعة من النحويين على انه اقل من الاهمال وعبارة بعضهم انه قليل ولا ان تصيبه تورود في المتواتر والثاني ان ازواجها بنصب الجزءين وهو مذهب مرجوح وقد تحصل هذه القراءة ثلاثة اوجه كون ان نافية عاملة او المخففة الناصبة للجزءين او النصب بفعل مقدر هو خبرها في المعنى وقرا بعضهم ان مخففة عبادا نصبا امثالكم رفعا وخرجها على ان تكون المخففة وقد اهملت والذين مبتدا وتدعون صلتها والعائد محذوف وعبادا حال من ذلك العائد المحذوف وامثالكم خبره والتقدير ان الذين تدعونهم حال كونهم عبادا امثالكم في كونهم مخلوقين مملوكين فكيف يعبدون ويضعف ان يكون المنصوب اسما منصوب المحل لان اعمال المخففة كما تقدم قليل وحكى ابو البقا ايضا قراءة رابعة وهي بتشديد ان ونصب عباد ورفع امثالكم وتخرجها على ما تقدم قبلها **فصل** في الاية الكريمة سوال وهو انه كيف يحصل وصف الاصنام بانها عباد مع انها جمادات **والجواب** من وجوه احدها ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة فلهذا وردت الالفاظ على وفق اعتقادهم ولهذا قال فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال ان الذين ولم يقل ان التي وثانيها ان هذا اللفظ ورد في معرض الاستهزاء بهم اي ان قصارى امرهم ان يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها الهة وارباب ثم ابطل ان يكونوا عبادا فقال تعالى الهم ارجل يمشون بها ثم اكد البيان بقوله تعالى فادعوهم فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعا طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله تعالى فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعا طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله تعالى فليستجيبوا لكم لام الامر على معنى التعجيز اي انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للعبادة نظيره قول ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا وقوله تعالى ان كنتم صادقين في ادعائكم انها الهة ومستحقة للعبادة وثالثها ان الخطاب مع قوم كانوا يعبدون الملائكة **قوله تعالى** الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها قرا العامة بكسر الطاء من بطش يبطش وقرا ابو جعفر وشيبة ونافع في رواية عنه يبطشون بضمها وهما لغتان والبطش الاخذ بقوة واعلم انه تعالى ذكر هذا الدليل لبيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يعبد الاصنام لان الاربعة اذا كان فيها القوى المحركة والمدركة كانت افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادر على المشي واليد القادر على البطش افضل من اليد والرجل الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن الحياة واذا ثبت ظهر ان الانسان افضل بكثير من الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة الاصنام البتة واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يعبد الاخس الادون الذي لا يحصل فائدة البتة لا في جلب منفعة ولا في دفع مضرة **قوله تعالى** قل ادعوا شركاكم ثم كيدون قرا ابو عمرو كيدوني باثبات اليا وصلا وحذفها وقفا وهشام باثباتها في الحالين والباقون بحذفها في الحالين وعن هشام خلاف مشهور وقال ابو حيان وقرا ابو عمرو وهشام بخلاف عنه فكيدوني باثبات اليا الزائدة بما ذكرته في القراءة فكيدوني ثلاثة الفاظ هذه وقد عرف حكمها وفي هود فكيدوني جميعا اثبتها القوم كلهم في الحالين وفي المرسلات فان كان لكم كيد فكيدون حذفها الجميع في الحالين وهذا نظيره ما تقدم في قوله تعالى واخشون فانها في البقرة ثابتة للكل وصلا ووقفا ومحذوفة في اول المائدة ومختلف فيها في ثانيتها **فصل** والمعنى ادعوا شركاكم يا معشر المشركين ثم كيدوني انتم وهم فلا تنظرون اي تمهلون واعجلوا في كيدي ليظهر لكم انها لا قدرة لها على ايصال المضار بوجه من الوجوه **قوله تعالى** ان وليي الله العامة على تشديد وليي مضافا الى يا المتكلم المفتوحة وهي قراءة واضحة اضاف الولي الى نفسه وقرا ابو عمرو في بعض طرقه ان ولي بيا واحدة مشددة مفتوحة وفيها تخريجان احدهما قاله ابو علي ان لام الفعل مدغمة في يا المتكلم وان اليا التي هي لام الكلمة محذوفة ومنع من العكس والثاني ان يكون ولي اسمها وهو اسم

نكرة غير مضاف لياء المتكلم والاصل ان وليا نوليا اسمها والله خبرها ثم حذف التنوين لالتقا الساكنين كقوله
فالفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا ، وكقراة من قرا قل هو الله احد الله الصمد ولم يسبق
الا الاخبار عن نكرة بمعرفة وهو وارد قال الشاعر ، وان حراما ان اسب مجاشعا بابائي الشم الكرام الخضارم ،
وقرا الجحدري في رواية ان ولي الله بكسر الياء مشددة واصلها انه سكن يا المتكلم فالتقت مع لام التعريف
فحذفت لالتقا الساكنين وبقيت الكسرة تدل عليها نحو ان غلام الرجل ، وقرا في رواية اخرى ان ولي بيا مشددة
مفتوحة والجلالة بالجر ، نقلها عنه ابو عمرو الداني اضاف ولي الى الجلالة ، وذكر الاخفش وابو حاتم هذه القراة
عنه ولم يذكرا نصب اليا وخرجها الناس على ثلاثة اوجه قول الاخفش وهو ان يكون ولي الله اسمها والذي نزل
الكتاب خبرها ، والمراد بالذي نزل الكتاب جبريل لقوله نزل به الروح الامين قل نزله روح القدس الا ان الاخفش قال
في قوله تعالى وهو يتولى الصالحين هو من صفة الله تعالى قطعا لا من صفة جبريل وفي تحتم ذلك نظر ، والثاني ان
يكون الموصوف بتنزيل الكتاب هو الله تعالى والمراد بالموصول النبي صلى الله عليه وسلم ويكون ثم عايد محذوف
لفهم المعنى والتقدير ان ولي الله النبي الذي نزل الكتاب عليه وان لم يكن مشتملا على شروط الحذف لكنه قد جاء
قليلا كقوله ، وان لساني شهدة يشتفى بها ، وهو على من صبه الله علقم ، اي صبه الله عليه وقال اخر
فاصبح من اسماء قيس كقابض ، على الماء لا يدري بما هو قابض ، اي بما هو قابض عليه ، وقال اخر
لعل الذي اصعدتني ان يردني ، الى الارض ان لم يقدر الخير قاده ، اي اصعدتني به ، وقال اخر
فقلت لا والذي حج حاتم ، اخونا عهدا اني عمرا ان ، اي حج اليه ، وقال اخر
فابلغن خالد بن نضلة ، والمرء معنى ملوم من يثق ، اي يثق به ، واذا ثبت ان الضمير يحذف
في مثل هذه الاماكن وان لم يكمل شرط الحذف ، فلهذه القراة الشاذة في التخريج المذكور اسوة بها ، والثالث
ان يكون الخبر محذوف تقديره ان ولي الله الصالح او هو من هو صالح وحذف لدلالة قوله تعالى وهو يتولى
الصالحين ، وكقوله تعالى ان الذين كفروا بالذكر اي معذبون ، وكقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون
فصل المعنى ان ولي الله نزل الكتاب يعني القران اي يتولاني وينصرني كما ايدني بانزال الكتاب
وهو يتولى الصالحين قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يريد الذين لا يعدلون بالله شيئا فالله يتولاهم بنصره
ولا يضرهم عداوة من عاداهم **قوله تعالى** والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا
انفسهم ينصرون ، وفيه قولان الاول ان المراد منه وصف الاصنام المتقدمة ، فان قيل هذه الاشياء مذكورة
في الايات المتقدمة فما الفايدة في تكريرها ، فالجواب قال الواحدي انما اعيد لان الاول مذكور للتقريع وهذا
مذكور للفرق بين من تجوز العبادة له وبين من لا تجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يتولى الصالحين
وهذه ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية ، القول الثاني ان هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين
الذين يدعون غير الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال تعالى انهم
لا يقدرون على شي بل انهم بلغوا في الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت اعظم انواع الحجة والبرهان
لم يسمعوا ذلك بعقولهم البتة ، فان قيل لم يتقدم ذكر المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام فكيف يصح ذلك
فالجواب ان ذكرهم تقدم في قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون **قوله تعالى** وتراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون فان حملنا الاية الكريمة على الاصنام فالمراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجهها
وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اي متقابلان وان حملناها على المشركين اي انهم وان كانوا ينظرون
الى الناس اي انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والروية فصاروا كانهم عمي **قوله تعالى**
خذ العفو قال عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهما امر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم باخذ العفو من اخلاق
الناس قال مجاهد يعني خذ العفو من اخلاق الناس واعمالهم من غير تجسس وذلك مثل قبول الاعتذار والعفو
المساهلة وترك البحث عن الاشيا ونحو ذلك لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل
عليه الصلاة والسلام ما هذا قال لا ادري حتى اسال ثم رجع فقال ان الله امرك ان تصل من قطعك وتعطي من
حرمك وتعفو عن من ظلمك قال العلما رضي الله عنهم تفسير جبريل عليه السلام مطابق للفظ الاية لانك
ان وصلت من قطعك فقد عفوت عنه وان اعطيت من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عن من ظلمك فقد
اعرضت عن الجاهلين ، وقال ابن عباس رضي الله عنهما والسدي والضحاك والكلبي رحمهم الله تعالى معنى خذ
ما عفا لك من اموالهم وهو الفضل عن العيال ، وذلك معنى قوله تعالى يسالونك ماذا ينفقون قل العفو ثم نسخت هذه
الاية بالصدقات المفروضات **قوله تعالى** وامر بالعرف اي بالمعروف وهو كل ما تعرفه الشرع وقال عطا وامر
بالعرف بلا اله الا الله واعرض عن الجاهلين يعني ابا جهل واصحابه نسختها اية السيف وقيل اذا تسفه عليك الجاهل

فلا تقابله بالسفه كقوله تعالى واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما قال جعفر الصادق ليس في القران اية اجمع
لمكارم الاخلاق من هذه الاية الشريفة **فصل** اعلم ان تخصيصهم قوله تعالى خذ العفو بما ذكروه من اخذ
الفضل تقييد المطلق من غير دليل وايضا اذا حملناه على اداء الزكاة لم يكن ايجاب الزكوة كالمقادير المخصوصة منافيا
لذلك لان اخذ الزكاة مامور بان لا ياخذ كرايم الاموال وبان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكاة ناسخا
لهذه الاية ، واما قوله واعرض عن الجاهلين فالمقصود امر الرسول بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم
الركيكة وافعالهم الخسيسة وليس فيه دلالة على المنع من القتال لانه لا يمتنع ان يومر عليه السلام بالاعراض عن
الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه لا تناقض بين ان يقول الشارع لا يقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا امكن
الجمع بين الامرين فلا حاجة الى التزام النسخ **قوله تعالى** واما ينزغنك من الشيطان نزغ الاية الكريمة قال
عبد الرحمن بن زيد لما نزل قوله تعالى خذ العفو الاية الكريمة قال النبي صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب
فنزل قوله تعالى واما ينزغنك الشيطان الاية والنزغ ادنى حركة تكون قاله الزجاج ومن الشيطان ادنى وسوسة
واكثر ما يسند للشيطان لانه اسرع في ذلك ، وقيل النزغ الدخول في امر لافساده وقال الزمخشري والنزغ والنسغ
الغرز والنخس وجعل النزغ نازغا كما قيل جد جده يعني قصد بذلك المبالغة ، وقيل النزغ الازعاج واكثر ما يكون
عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتقريره ان الامر بالمعروف اذا امر ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة
فعند ذلك امره الله تعالى بالسكون عن مقابلته فقال تعالى واعرض عن الجاهلين ثم امره تعالى بما يجري مجرى العلاج
لهذا المرض ان حدث فقال تعالى فاستعذ بالله وهذا الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم الا انه عام لجميع المكلفين
وقد تقدم الكلام في الاستعاذة ، وقوله تعالى انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا يفيد الا اذا حضر في القلب
العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تعالى يقول اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فاني سميع واستحضر معاني الاستعاذة بقلبك
وعقلك فاني عليم بما في ضميرك **قوله تعالى** ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف الاية بين تعالى في هذه الاية الكريمة
ان حال المتقين يزيد على حال الرسول في هذا الباب لان الرسول لا يحصل له من الشيطان الا النزغ الذي هو كالابتدا
في الوسوسة وجوز على المتقين ما يزيد عليه وهو ان يمسهم طيف ، قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي طيف والباقون
طائف بزنة فاعل ، فاما طيف ففيه ثلاثة اوجه احدها انه مصدر من طاف يطيف كباع يبيع ، وانشد ابو عبيدة
اني الم بك الخيال يطيف ومطافه لك ذكره وشغوف ، والثاني انه مخفف من فيعل والاصل طيف بتشديد اليا
فحذف عين الكلمة كقولهم في ميت ميت وفي لين لين وفي هين هين ثم طيف الذي هو الاصل يحتمل ان يكون من طاف
يطيف ومن طاف يطوف والاصل طيوف فقلب وادغم وهذا قول ابن الانباري ويشهد لقول ابن الانباري قراءة
سعيد بن جبير طيف بتشديد اليا ، والثالث ان اصله طوف من طاف يطوف فقلبت الواو يا قال ابو البقا قلبت
الواو يا وان كانت ساكنة كما قلبت في ايد وهو بعيد ، قال شهاب الدين وقد قالوا ايضا في حول حيل ولكن هذا
من الشذوذ بحيث لا يقاس عليه وقوله وان كانت ساكنة ليس هذا مقتضيا لمنع قلبها يا بل كان ينبغي ان يقال
وان كان ما قبلها غير مكسور ، واما طايف فاسم فاعل يحتمل ان يكون من طاف يطوف فيكون كقايم وقايل وان يكون
من طاف يطيف فيكون كبايع ومايل وزعم بعضهم ان طيفا وطايفا بمعنى واحد ، ويعزى للفرا فيحتمل ان يرد
طايفا لطيف فيجعلهما مصدرين وقد جا مصدرا كقولهم اقايما وقد قعد الناس وان يرد طيفا لطايف
اي يجعله وصفا على فعل وقال الفارسي الطيف كالخطرة والطايف كالخاطر ففرق بينهما وقال الكسائي
الطيف اللمم والطايف ما طاف حول الانسان قال ابن عطية وكيف هذا وقد قال الاعشى ،
وتصبح عن غب السرى وكانما الم بها من طايف الجن اولق ، ولا ادري ما تعجبه وكانه اخذ قوله
ما طاف حول الانسان مقيدا بالانسان وهذا قد جعله طايفا بالناقة وهي سقطة لان الكسائي انما قاله اتفاقا
لا تقييدا ، وقال ابو زيد الانصاري طاف اقبل وادبر يطوف طوفا وطوافا واطاف يطيف اطافة استدار
القوم من نواحيهم وطاف الخيال الم يطيف طيفا ، فقد فرق ابو زيد بين ذي الواو وذي اليا فخصص كل مادة بمعنى وفرق
ايضا بين فعل وافعل كما رايت ، وزعم السهيلي انه لا يستعمل من طاف الخيال اسم فاعل لانه تخيل لا حقيقة له قال فاما قوله
تعالى فطاف عليها طايف من ربك فلا يقال فيه طيف لانه اسم فاعل حقيقة وقال حسان ، جنية ارقني طيفها ، يذهب صبحا
ويرى في المنام ، وقال السدي الطيف الجنون والطايف الغضب وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هما بمعنى
واحد وهو النزغ **فصل** قال المفسرون رضي الله عنهم الطيف اللمة والوسوسة ، وقيل الطايف ما طاف من وسوسة
الشيطان والطيف اللمم والمس تذكروا اي عرفوا ، قال سعيد بن جبير هو الرجل يغضب الغضبة فيذكر الله تعالى
وقال مجاهد هو الرجل يهم بالذنب فيذكر الله فيدعه فاذا هم مبصرون هذه اذا الفجائية كقولك خرجت فاذا
زيد والمعنى يبصرون مواقع خطاياهم بالتذكر والتفكر ، وقال السدي اذا زلوا تابوا ، وقال مقاتل ان المتقي

اذا مسه نزغ من الشيطان تذكر وعرف انه معصية فابصر فنزع عن مخالفة الله تعالى. واعلم ان اذا في قوله تعالى اذا مسهم طيف يستدعي جزاء. **قوله تعالى** واخوانهم يمدونهم في الغي. في هذه الاية الكريمة اوجه. احدها ان الضمير في اخوانهم يعود على الشياطين لدلالة لفظ الشيطان عليهم او على الشيطان نفسه لانه لا يراد به الواحد بل الجنس والضمير المنصوب في يمدونهم يعود على الكفار والمرفوع يعود على الشياطين والشيطان كما تقدم. والتقدير واخوان الشياطين يمدهم الشياطين وعلى هذا الوجه فالخبر جار على غير من هو له في المعنى الا ترى ان الامداد مسند الى الشيطان في المعنى وهو في اللفظ خبر عن اخوانهم ومسئلة اذا بالوا في كتبهما وقد تقدم في هذا مع مكي وغيره من حيث جريان الفعل على غير من هو له ولم يبرز ضميره. وهذا التاويل الذي ذكرناه قول الجمهور وعليه عامة المفسرين. قال الزمخشري هو اوجه لان اخوانهم في مقابلة الذين اتقوا. الثاني ان المراد بالاخوان الشياطين والضمير المضاف اليه الجاهلون او غير المتقين لان الشيء يدل على مقابله والواو تعود على الاخوان والضمير المنصوب يعود على الجاهلين او غير المتقين والمعنى والشياطين الذين هم اخوان الجاهلين او غير المتقين يمدون الجاهلين او غير المتقين في الغي والخبر في هذا الوجه جار على من هو له لفظا ومعنى وهذا تفسير قتادة. الثالث ان يعود الضمير المجرور والمنصوب على الشياطين والمرفوع على الاخوان وهم الكفار. قال ابن عطية ويكون المعنى واخوان الشياطين في الغي بخلاف الاخوة في الله تعالى يمدون اي بطاعتهم وقبولهم منهم ولا يترتب هذا التاويل على ان يتعلق في الغي بالامداد لان الانس لا يغوون الشياطين. يعني يكون في الغي حالا من المبتدا اي واخوانهم حال كونهم مستقرين في الغي وفي مجيء الحال من المبتدا خلاف. والاحسن ان يتعلق بما تضمنه اخوانهم من معنى المواخاة والاخوة وسياتي فيه بحث لابي حيان. قال ابو حيان ويمكن ان يتعلق في الغي على هذا التاويل بيمدونهم على جهة السببية اي يمدونهم بسبب غوايتهم نحو دخلت النار في هرة اي بسبب هرة. ويحتمل ان يكون في الغي حالا فيتعلق بمحذوف اي كائنين في الغي فيكون في الغي في موضعه ولا يتعلق باخوانهم وقد جوز ذلك ابن عطية وعندي في ذلك نظر فلو قلت مطعمك زيد لحما تريد مطعمك لحما زيد فتفصل بين المبتدا ومعموله بالخبر لكان في جوازه نظر لانك فصلت بين العامل والمعمول باجنبي لهما معا وان كان ليس اجنبيا لاحدهما وهو المبتدا. قال شهاب الدين ولا يظهر منع هذا البتة لعدم اجنبيته. وقرا نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم من امد والباقون بفتح الياء وضم الميم من مد وقد تقدم الكلام على هذه المادة هل هما بمعنى واحد وبينهما فرق في اول الكتاب فقيل مد وامد لغتان. وقيل مد معناه جذب وامد معناه من الامداد. قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب امددت على افعلت كقوله تعالى انما نمدهم به من مال وبنين وقوله تعالى وامددناهم اتمدونني بمال وما كان بخلافه فانه يجيء على مددت قال الله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون. فالوجه هنا قراءة العامة ومن ضم الياء استعمل ما هو للخير لضده كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم. وقرا الجحدري يمادونهم من ماده بزنة فاعله. وقرا العامة يقصرون من اقصر قال الشاعر

لعمرك ما قلبي الى اهله بحر ولا مقصر يوما فياتيني بقر

وقال امرؤ القيس

سما لك شوق بعدما كان اقصرا وحلت سليمى بطن قو فعرعرا

ولا نازع عما هو فيه وارتفع شوقك بعدما كان قد نزع واقلع. وقرا عيسى بن عمر وابن ابي عبلة ثم لا يقصرون بفتح الياء وضم الصاد من قصر اي لا ينقصون من امدادهم. وهذه الجملة اعني واخوانهم يمدونهم زعم الزجاج انها متصلة بالجملة من قوله تعالى لا يستطيعون لهم نصرا وهو تكلف بعيد. وقوله تعالى في الغي قد تقدم انه يجوز ان يكون متعلقا بالفعل او باخوانهم او بمحذوف على انه حال اما من اخوانهم واما من واو يمدونهم واما من مفعوله.

فصل قال الليث الاقصار الكف عن الشيء. قال ابو زيد اقصر فلان عن الشيء يقصر اقصارا اذا كف عنه وانتهى. قال ابن عباس رضي الله عنهما ثم لا يقصرون عن الضلال والاضلال اما الغاوي ففي الضلال واما المغوي ففي الاضلال. قال الكلبي لكل كافر اخ من الشياطين في الغي اي يطلبون لهم الاغواء حتى يستمروا عليه وقيل يزيدونهم في الضلالة.

قوله تعالى واذا لم تاتهم باية يعني اذا لم تات المشركين باية قالوا لولا اجتبيتها اي هلا افتعلتها وانشاتها من قبل نفسك. الاجتباء افتعال من جباه يجبيه اي يجمعه مختارا له ولهذا يقال اجتبيت الشيء اي اخترته. وقال الزمخشري اجتبى الشيء بمعنى جباه لنفسه اي جمعه لذلك كقوله اجمعه او جبى اليه فاجتباه اي اخذه كقولك جليت له العروس فاجتلاها والمعنى هلا اجتمعتها افتعالا من عند نفسك. قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك مفترى او يقال لولا اقترحتها على الهك ان كنت صادقا وان الله تعالى يقبل دعاءك ويجيب التماسك وذلك انهم كانوا يطلبون منه آيات تعنتا على سبيل التعنت كقولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وعند هذا امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالجواب الشافي فقال انما اتبع ما يوحى الي من ربي ليس لي ان اقترح على ربي وانما انتظر الوحي ثم بين عدم الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في الغرض لان ظهور

القرآن

القرآن على وفق دعواه معجزة قاهرة فهي كافية في تصحيح النبوة فطلب الزيادة تعنت فلا جرم قال قل هذا يعني القرآن بصائر من ربكم وبيان وبرهان لذوي العقول في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد. والبصائر واحدها بصيرة واصلها ظهور الشيء واستحكامه حتى يبصره الانسان فيهتدي به اي هذا دلائل تقودكم الى الحق فاطلق على القرآن لفظ البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب. قال ابو حيان واطلق على القرآن بصائر اما مبالغة واما لانه سبب البصائر واما على حذف مضاف اي ذو بصائر. قال وهدى والفرق بين هذه المرتبة وما قبلها ان الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد ثلاثة اقسام. احدها الذين بلغوا في هذه المعارف بحيث صاروا كالشاهدين لها وهم اصحاب عين اليقين. والثاني الذين بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات المستدلين وهم اصحاب علم اليقين فالقرآن العظيم في حق الاولين وهم السابقون بصائر. وفي حق القسم الثاني هدى. وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت الفرق الثلاث من المؤمنين قال تعالى لقوم يؤمنون.

قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له الاية الكريمة لما عظم شأن القرآن بقوله تعالى هذا بصائر اردفه بقوله تعالى واذا قرئ القرآن. قوله تعالى له متعلق باستمعوا على معنى لاجله والضمير للقرآن. وقال ابو البقاء يجوز ان يكون بمعنى لله اي لاجله واعاد الضمير على الله وفيه بعد. ويجوز ايضا ان تكون اللام زائدة اي فاستمعوه وقد تقدم ان هذا لا يجوز عند الجمهور الا في موضعين اما تقدم المعمول او كون العامل فرعا. ويجوز ايضا ان يكون بمعنى الى ولا حاجة الى النصوص للاستماع. قال الفراء يقال انصت وانصت بمعنى واحد وقد جاء انصت متعديا قال الكميت

ابوك الذي اجدى عليك بنصره فانصت عني بعده كل قائل

ولعله يجوز ان يكون للترجي بحسب المخاطبين وان يكون للتعليل. **قوله تعالى** فاستمعوا له وانصتوا امر وظاهر الامر الوجوب فيقتضي ان يكون الاستماع والسكوت واجبا. وفيه اقوال احدها قال الحسن واهل الظاهر بوجوب الاستماع والانصات لكل قارئ سواء كان معلم صبيان او قارئ طريق. والثاني تحريم الكلام في الصلاة قال ابو هريرة رضي الله تعالى عنه كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت هذه الاية فامروا بالانصات. وقال قتادة كان الرجل ياتي وهم في الصلاة فيسالهم كم صليتم وكم بقي وكانوا يتكلمون في الصلاة بحوائجهم فانزل الله هذه الاية. الثالث نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الامام قال ابن عباس رضي الله عنهما قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة المكتوبة وقرا اصحابه وراءه رافعين اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الاية الكريمة وهذا قول ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم. قال الكلبي كانوا يرفعون اصواتهم في الصلاة حين يسمعون ذكر الجنة والنار. وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه سمع ناسا يقرءون مع الامام فلما انصرف قال اما آن لكم ان تفقهوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وهذا قول الحسن والزهري والنخعي. وقال سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد ان الاية في الخطبة امروا بالانصات لخطبة الامام يوم الجمعة وهذا بعيد لان الاية مكية والجمعة وجبت بالمدينة.

فصل اختلفوا في القراءة خلف الامام في الصلاة فروي عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس ومعاذ رضي الله عنهم وجوب القراءة سرا سواء جهر الامام بالقراءة او اسر وهو قول الاوزاعي والشافعي رضي الله عنهما. وروي عن ابن عمر وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد رضي الله عنهم ان المأموم يقرا فيما اسر الامام فيه ولا يقرا اذا جهر وبه قال الزهري وابن مالك واحمد واسحق رضي الله عنهم. وروي عن جابر رضي الله عنه لا يقرا سواء اسر الامام او جهر وبه قال الثوري واصحاب الراي وتمسك من لا يرى القراءة خلف الامام بظاهر هذه. ومن اوجبها قال الاية في غير الفاتحة في سكتات الامام ولا ينازع الامام في القراءة.

قوله تعالى واذكر ربك في نفسك الاية الكريمة قال ابن عباس رضي الله عنهما يعني بالذكر القراءة في الصلاة يريد يقرا سرا في نفسه. **قوله تعالى** تضرعا وخيفة فيهما وجهان. اظهرهما انهما مفعولان من اجلهما لانه يتسبب عنهما الذكر. والثاني ان ينتصبا على المصدر الواقع موقع الحال اي متضرعين خائفين او ذوي تضرع وخيفة. وقرئ وخفية بتقديم الفاء. وقيل هما مصدران للفعل من معناه لا من لفظه ذكره ابو البقاء وهو بعيد. **قوله تعالى** ودون الجهر قال ابو البقاء معطوف على تضرع والتقدير ومقتصدين وهذا ضعيف لان دون ظرف لا يتصرف على المشهور فالذي ينبغي ان يجعل صفة لشيء محذوف ذلك المحذوف هو الحال لكان قرن الزمخشري قال ودون الجهر ومتكلما كلاما دون الجهر لان الاخفاء ادخل في الاخلاص واقرب الى حسن التفكر.

فصل معنى تضرعا وخيفة اي يتضرع الي ويخاف مني هذا في صلاة السر وقوله تعالى ودون الجهر اراد في صلاة الجهر لا تجهر جهرا شديدا بل في خفض وسكون تسمع من خلفك. وقال مجاهد وابن جريج امروا ان يذكروه في الصدور بالتضرع في الدعاء والاستكانة دون رفع الصوت والصياح بالدعاء. **قوله تعالى** بالغدو والآصال متعلق باذكر اي اذكره في هذين الوقتين وهما عبارة عن الليل والنهار ومعناه البكرات والعشيات وقال ابو البقاء

789

بالغدو متعلق بادعوا وهو سبق لسان وقلم اذ ليس نظم القرآن لذا او الغدو اما جمع غدوة كقمح وقمحة وعلى هذا فيكون قد قابل الجمع بالجمع المعنوي وقيل هو مصدر قال تعالى غدوها شهر فيقدر تارة مضاف اليه حتى يتقابل زمان بمجموع بمثله تقديره باوقات الغدو والاصال جمع اصل واصل جمع اصيل فهو جمع الجمع ولا جايز ان يكون جمع الاصيل لان فعيلا لا يجمع على افعال وقيل بل هو جمع لاصيل وفعيل يجمع على افعال نحو يمين وايمان وقيل اصال جمع لاصل واصل مفرد تحت ذلك من لغتهم هو العشي وفعل يجمع على فعل قالوا عنق واعناق وعلى هذا فلا حاجة الى دعوى انه جمع الجمع ويجمع على اصلان كرغيف ورغفان ويصغر على لفظه كقوله

وقفت فيها اصيلالا اسايلها عيت جوابا وما بالربع من احد . واستدل الكوفيون بقولهم اصيلان على جواز تصغير جمع الكثرة بهذا البيت وتاوله البصريون على انه مفرد وتبدل نونه لاما ويروي اصيلالا وقرا ابو مجلز واسمه لاحق بن حميد السدوسي البصري والايصال مصدرا اصل اي دخل في الاصيل والاصيل ما بين العصر والمغرب ثم قال تعالى ولا تكن من الغافلين والمراد منه ان العبد يجب عليه ان يكون ذاكرا لله تعالى في كل الاوقات لانه خصه على الذكر بالغدوات والعشيات ثم عمم بقوله تعالى ولا تكن من الغافلين يعني ان الذكر القلبي يجب ان يكون دايما وان لا يغفل الانسان عنه لحظة واحدة بحسب الامكان **قوله تعالى** ان الذين عند ربك يعني الملائكة المقربين لا يستكبرون عن عبادته لما رغب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذكر ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه فقال تعالى ان الذين عند ربك اي ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارته وبراءتهم من بواعث الشهوة والغضب والحقد والحسد يواظبون على العبودية والسجود والخضوع فالانسان المبتلى بظلمات عالم الجسمانيات وسعود البشرية اولى بالمواظبة على الطاعة والمراد بالعندية القرب والشرف واستدلوا بهذه الاية على ان الملائكة افضل من البشر لانه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته اي فانت احق واولى بالعبادة وهذا انما يصح اذا كانت الملائكة افضل منه **قوله تعالى** ويسبحونه اي ينزهونه ويقولون سبحان الله وله يسجدون فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس والمراد انهم سجدوا لادم عليه السلام

فالجواب قال بعض العلماء الذين سجدوا لادم عليه الصلاة والسلام ملائكة الارض واما ملائكة السموات فلا وقيل ان قوله تعالى يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله بهذا العموم وقوله تعالى فسجدوا لادم خاص والخاص مقدم على العام **فصل** روى ابو صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرا ابن ادم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي فيقول يا ويله امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فعصيت فلي النار وعن معدان قال سالت ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت حدثني حديثا ينفعني الله به قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسجد سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها سيئة وروى عن ابي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من قرا سورة الاعراف جعل الله بينه وبين ابليس سترا وكان ادم شفيعا له يوم القيمة قريبا منه

تم الجزء الاول من تفسير القران الكريم

للشيخ بن عادل سقى الله ثراه

بمحمد واله امين

والحمد لله

وحده

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد ... عين الصدور ...
وقفي عبد ...

عدد الاوراق
عدد
٨٨٠
٥٤٠٠